Digitized by Google

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,

ordentlichem Professor der Theologie in Halle.

Erster Band.

A bis Beichtzettel.

Hamburg.
Rudolf Besser.
1854.

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Vorrede.

Nicht ohne Schüchternheit, aber mit jenem freudigen Muthe, der den mit gütigem Vertrauen aufgenommenen Anfang eines Werkes begleitet, übergebe ich hiemit dem geehrten Publikum den ersten Band der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

Dieser Theil des Ganzen dient zugleich als Probe des Ganzen, in Hinsicht des Planes, der Ausführung, des wissenschaftlichen Standpunktes, des theologischen und kirchlichen Geistes der Behandlung.

Das Werk soll alle Disciplinen der Theologie umfassen. Wenn die einen, dem Raume nach, mehr berücksichtigt sind als die andern, so geschieht dieß nicht wegen einer Bevorzugung jener, sondern wegen der großen Fülle des dazu gehörigen Stoffes. Dieß bemerke ich in Beziehung auf die exegetische Theologie des Alten und Neuen Testaments und die zur Erklärung der heiligen Schrift nöthigen Hilfswissenschaften, — sowie in Hinsicht der historischen Theologie, deren Feld immerhin groß genug bleibt, wenn man auch mit Sorgfalt alles nicht eigentlich Theologische und Kirchliche ausscheidet. Man wird sich aber bald überzeugen, daß auch die systematische und praktische Theologie keineswegs vernachlässigt worden sind, wobei ich beispielsweise an die Artikel Abendmahl, das heilige, und Armenpflege, kirchliche, erinnere.

Dieser letzte Artikel, sowie einige andere, die später folgen werden, z. B. Mission, innere, dienen zum Beweise, daß die praktisch-kirchlichen Interessen in diesem Werke ihre Vertretung finden sollen. In dieser Beziehung heben wir hervor, was der Verfasser jenes Artikels über die kirchliche Armenpflege treffend bemerkt hat, daß die Real-Encyklopädie auch einen idealen Karakter habe, daß sie das Ziel vergegenwärtige, dem wir in unseren praktisch-kirchlichen Bestrebungen nachstreben sollen (S. 508). Sie ist eine Encyklopädie für die Theologie wie für die Kirche.

Denn beides läßt sich eigentlich nicht trennen. Die Theologie, auch wenn sie in die Höhen der Spekulation sich erhebt, oder in die speziellste Detailforschung eingeht, ist für die Kirche, dient der Kirche und übt auf sie eine Macht aus, entweder im Guten oder im Schlechten.

Πραξις επιβασις θεωριας, dieses Wort des Gregor von Nazianz behält zwar immerhin seine Geltung, wie auf anderen Gebieten des Wissens, so auch in der Theologie. Allein die Theorie, ihr eigenes Leben entfaltend, immanenten Gesetzen der Entwicklung folgend, beherrscht wieder die Praxis in stärkeren oder feineren Beziehungen.

Die vorliegende Encyklopädie ist für die protestantische Theologie und Kirche. Es kommen hier einerseits die Gegensätze innerhalb des Protestantismus selbst, andererseits das Verhältniß desselben zum Katholizismus in Betracht.

Es gibt innerhalb des Protestantismus Gegensätze, die durchaus unverträglich sind. So wenig wir dieß läugnen, so weit sind wir doch davon entfernt, um deswillen am Protestantismus zu verzweifeln. Wer die Freiheit setzt, der setzt auch den Mißbrauch derselben. Wer an die Wahrheit glaubt, der trägt in sich die Ueberzeugung, daß die Wahrheit durch alle Hindernisse hindurchbrechen werde. Allein diesen Richtungen ein Bürgerrecht einräumen, das hieße den Protestantismus verflüchtigen, ihn als absolute Unbestimmtheit, als abstraktes Prinzip der freien Prüfung, als reine Negation auffassen. Vielmehr ist diese Encyklopädie auch dazu bestimmt, jene Richtungen zu bekämpfen und an ihrem bescheidenen Theile dazu beizutragen, daß die Gott und Christo entfremdete Zeitbildung zur einigen Quelle der Wahrheit zurückgeführt werde.

So bleibt noch immer Raum übrig für eine große Mannigfaltigkeit der Auffassung und Lösung theologischer und kirchlicher Fragen. Wohl gibt es nur Eine Wahrheit, wie es nur Einen Christum gibt; aber der Einen Wahrheit Lichtstrahl

bricht sich in einer Mannigfaltigkeit von Farben. — Auf verschiedenen Wegen kann man nach demselben Ziele hinstreben. Ueberdieß verlieren sich manche theologische Gegenstände so sehr in das Detail der gelehrten Forschung, daß sie den Centralpunkt des Christenthums kaum berühren. Heilig sey uns jede Gabe, die einen Stein herzuträgt zum Aufbau des Heiligthums. Denn jede solche Gabe kömmt vom Vater des Lichts.

Auch Diejenigen, die Christi entseelten Leib vom Kreuze herabnahmen, ihn in den Duft köstlicher Spezereien einhüllten, sie haben Anspruch auf unsern Dank für ihre liebende Sorgfalt, und von Seiten Gottes ist sie gewiß nicht unbelohnt geblieben.

Was die eigentlich confessionellen Gegensätze innerhalb des Protestanismus betrifft, so liegt es auf der Hand, daß diese Encyklopädie zu keinem derselben eine ausschließliche Stellung einnehmen kann. Es ist dieß an und für sich eine materielle Unmöglichkeit, indem sich nicht hinlängliche Kräfte fänden, um ein solches Werk zu Stande zu bringen, wenn man sich bloß auf Eine Fraktion des deutschen Protestantismus beschränken wollte. Damit ist, wie sich von selbst versteht, keine Verkleinerung der herrlichen Kräfte, die jede Fraktion in sich birgt, ausgesprochen, sondern es wird dadurch lediglich die überaus reiche Entwicklung unserer Theologie, sowie die Größe der Anforderungen, die in protestantischen deutschen Kreisen an ein solches Werk gestellt werden, bezeugt. Uebrigens würde jede solche Beschränkung dem Titel des Werkes selbst widersprechen; denn wir können den vollen Begriff des Protestantismus in keiner der Fraktionen desselben erschöpft finden. Damit hängt, das gestehen wir offen, die Ueberzeugung zusammen, daß dasjenige, was Lutheraner und Reformirte Gemeinsames haben, was sie verbindet, von ungleich größerer Bedeutung ist, als was sie trennt. Wir wollen dieses sagen, daß die großen Prinzipien des evangelischen Protestantismus für uns das bleiben sollen, was sie sind, wir mögen nun der lutherischen, oder reformirten, oder auch der unirten Kirche angehören.

Lassen wir uns doch hierin nicht irre machen durch die Einreden von Seiten der römischen Kirche. Es liegt aus leicht erklärbarer Ursache in ihrem Interesse, eine Zersplitterung des Protestantismus zu wünschen, und daher, wo dieser eine Einheit darstellt, sie zu läugnen und für eine falsche auszugeben. Das hängt freilich auch mit der Beschränktheit des Standpunktes zusammen, der nur in der Anschließung an Rom die Gewähr der christlichen Einheit zu erkennen vermag.

Obwohl nun die Encyklopädie keineswegs einer polemischen Abzweckung ihre Entstehung verdankt, so kann sie doch nicht umhin, zum römischen Katholizismus eine bestimmte Stellung einzunehmen. Es liegt dieß im Wesen des Protestantismus, und ist auch in den gegenwärtigen Zeitverhältnissen begründet.

Es gibt eine Art von protestantischer Polemik, welche, kleinlich, äußerlich, höchst befangen, entblößt von der gehörigen Sachkenntniß, der protestantischen Kirche nur geringe Dienste leistet, der katholischen Kirche und katholischen Tendenzen innerhalb unserer Kirche nur geringen Abbruch thut. Selbst in dem wissenschaftlichen Deutschland sind wir über diese Art der Polemik noch nicht völlig hinaus, worüber die katholische Kirche freilich am wenigsten ein Recht hat, sich zu beklagen. Denn in diesem Stücke ist auf ihrer Seite von Anfang an zum wenigsten eben soviel gefehlt worden als auf protestantischer Seite.

Daß man dieser Encyklopädie eine solche Polemik schuld geben werde, das ist kaum zu befürchten, weit eher hat sie einen entgegengesetzten Vorwurf zu gewärtigen, daß die Polemik nicht schneidend genug ist, wogegen dieses zu erinnern ist, daß das Heil des Protestantismus nicht im mindesten von der Beurtheilung dieser oder jener Erscheinung und Einrichtung in der katholischen Kirche abhängt. Das Heil des Protestantismus ist keineswegs gefährdet, wenn die christlichen Elemente des Katholizismus Anerkennung finden. Die Encyklopädie, indem sie sich dessen befleißt, geht aber auch nicht darauf aus, jener Kirche sogenannte Zugeständnisse zu machen. Durch Zugeständnisse gewinnt man überhaupt nichts, zumal bei der römischen Kirche.

Die eigentliche Stärke des Protestantismus, gegenüber dieser ihr Haupt auf's Neue kühn erhebenden Kirche, ruht in wissenschaftlicher Hinsicht einerseits auf dem Schriftbeweise, andererseits, so auffallend dies Manchem vorkommen mag,

auf dem historischen Beweise. Demnach soll sich die protestantische Theologie die doppelte Aufgabe stellen, die Schriftwahrheit immer mehr an das Licht zu stellen, unbekümmert um alle Zusätze, Auslassungen und Entstellungen, welche die römisch-katholische Tradition, die mündliche wie die schriftliche, darin gemacht hat; zweitens soll sie die Geschichte des Christenthums gründlich erforschen und mit dem Katholizismus dieselbe Arbeit vornehmen, wie Bossuet mit dem Protestantismus in seiner berühmten Histoire des variations des églises protestantes, wobei aber alles Schlechte und Verwerfliche, mit christlichem Scheine Gleißende, sein gebührendes Urtheil empfangen soll. Derselbe protestantische Geist der Wahrheit soll sich kundgeben und bethätigen in Beurtheilung und Kritik der Erscheinungen innerhalb des Protestantismus. Denn nur dadurch sind wir stark, daß wir der Wahrheit, auch gegen uns selbst, die Ehre geben.

Es gab eine Zeit, wo die römische Kirche sich mit der Hoffnung schmeichelte, daß der Protestantismus seinen sogenannten Auflösungsprozeß bald vollzogen habe, so daß nur noch die reine Negation des positiven Christenthums sich geltend machen werde, gegenüber der compakten Macht des römischen, bestimmter gesprochen, des ultramontanen Katholizismus. (In ähnlicher Weise, wie in der Schweiz zur Zeit des Sonderbundskrieges nur noch der extreme Radikalismus und der jesuitische Ultramontanismus einander gegenüber standen). Schon im Anfange des 16. Jahrhunderts schien, nach dem Urtheile scharfsehender Zeitgenossen, die Entwicklung der Kirche eine solche Wendung zu nehmen, bis Luther auftrat und eine Diversion machte. Obwohl der Protestantismus mehr und mehr zum positiven Bekenntniß zurücklenkt, so hat die römische Kirche jene Hoffnung nicht aufgegeben, und gründet sie jetzt zum Theil auf die neue Spannung der confessionellen Gegensätze; sie hofft, daß diese Spannung wie früher in das andere Extrem umschlagen werde. Daß der Protestantismus in dieser Beziehung seine Aufgabe erkenne und an deren Lösung arbeite, dazu soll gegenwärtige Encyklopädie einen Beitrag geben.

Von diesen allgemeinen Betrachtungen über Karakter und Tendenz des begonnenen Werkes wenden wir uns noch zu einigen speziellen Bemerkungen über die Einrichtung desselben.

Es leuchtet sogleich ein, daß nicht Alles, was in irgend welcher Beziehung zur Theologie und Kirche steht, Aufnahme zu finden berechtigt ist. Die Eroberungen Alexanders und des alten Roms haben dem Christenthum den Weg in die Welt und durch die Welt zum Theil gebahnt. Die Entwicklung der Philosophie ist für die begriffliche Auffassung des Christenthums von sehr großer Bedeutung. Doch wird Niemand erwarten, daß Alexander und das alte Rom, sowie die Geschichte der Philosophie abgehandelt werden. Dieß nur einige Beispiele von vielen. Wiederum bringt es die Sache selbst mit sich, daß die Darstellung sich nicht auf Protestantisches beschränkt, und daß namentlich viel Römisch-Katholisches in den Kreis derselben gezogen wird, die natürlich vom protestantischen Gesichtspunkte auszugehen hat.

Das Wesen eines lexikalischen Werkes besteht in der Anwendung der analytischen Methode. So groß nun die Vorzüge sind, die diese Methode darbietet, so ist doch ebenso gewiß, daß sie innerhalb bestimmter Grenzen eingeschlossen bleiben muß, wenn nicht die Zerstückelung des wissenschaftlichen Stoffes dem Verständniß des Einzelnen selbst Eintrag thun soll. Die analytische Methode muß daher ihre Ergänzung, ihr Correktiv finden in zusammenfassenden Artikeln, so daß das Ganze als eine Abwechslung zwischen allgemeinen und speziellen Artikeln sich darstellt.

Was den wissenschaftlichen Karakter des Werkes betrifft, so leisten schon die Namen der hochverehrten Mitarbeiter, sodann die bisher gelieferten Artikel Bürgschaft dafür. Die Darstellung gibt den Punkt an, bis zu welchem die wissenschaftliche Entwicklung gegenwärtig fortgeschritten ist. Daher das Werk als compendiöse Zusammenfassung der deutschen Theologie in ihrer gegenwärtigen Gestalt angesehen werden kann, zum Behuf der bequemen, übersichtlichen Orientirung auf allen Gebieten des theologischen Wissens und kirchlichen Lebens. Wir sind weit entfernt, dem wissenschaftlichen Studium durch diese Erleichterung Abbruch thun zu wollen; unser Wunsch und Bestreben ist vielmehr, dasselbe anzuregen und ihm Nahrung und

Anleitung zu geben. Dies thut um so mehr noth, da eine gewisse Richtung der protestantischen Frömmigkeit recht eigentlich mit Geringschätzung der Wissenschaft verschwistert ist und uns mit einem Zustande der Erstarrung und Stagnation bedroht, wodurch alle Arbeit des Geistes seit mehreren Jahrhunderten geradezu vernichtet und wir tief unter die Zustände der römisch-katholischen Kirche heruntersinken würden.

Die bisherigen Anzeigen und Recensionen der ersten Hefte in der reformirten Kirchenzeitung, in den Göttinger gelehrten Anzeigen (von Holzhausen) und in Reuter's Repertorium (von Wagenmann) habe ich mit Aufmerksamkeit gelesen, und an meinem Theile reiflich erwogen, wenn gleich ich nur Einiges von dem, was sie enthielten, mir aneignen konnte. Ich sehe hier ab von den auf den Standpunkt, den die Encyklopädie einnimmt, bezüglichen Ausstellungen, und berühre blos diejenigen, betreffend die Einrichtung des Werkes, welche sich öfter widersprechen. Während der Eine findet, ich habe zu viele Artikel aufgenommen, gibt der Andere ein langes Verzeichniß von Artikeln, die er vermißt. Derselbe billigt die zusammenfassenden Artikel und will doch zugleich den Stoff noch mehr zerstückelt sehen, wodurch eine Beeinträchtigung der zusammenfassenden Artikel entstehen würde. Auch über den Umfang der bisher erschienenen Artikel sind in jenen Recensionen, sowie auch auf dem Wege der Privatmittheilung divergirende Urtheile gefällt worden. Indeß die Einen auf Abkürzung dringen, beklagen sich die Andern über die zu compendiöse Fassung mancher Artikel. Die Redaktion gibt ihrerseits die Versicherung, daß sie das in der Ankündigung angegebene Maß der Ausdehnung des Ganzen im Auge behält, wobei sich von selbst versteht, daß der Umfang des ersten Buchstabens für die folgenden nicht maßgebend seyn kann. Es sind auch Bemerkungen verschiedener Art über die auf das Erscheinen dieses mit Januar 1853 begonnenen Bandes verwendete Zeit gemacht worden. Die Einen finden diese Zeit zu lang, indeß die Andern erachten, daß in Betracht des innern Gehaltes der Artikel in dieser Zeit dasjenige geleistet worden, was billigen Erwartungen völlig entspreche. Die Redaktion kann hierzu nur dieses bemerken, daß sie ihrerseits die Dispositionen so zu treffen sucht, daß das Erscheinen der Hefte noch bedeutend rascher erfolge, als es selbst in der zweiten Hälfte des Jahres geschehen ist. Zum Beweise, wie viel Eifer und Ausdauer in dieser Beziehung in der katholischen Kirche bewiesen wird, will ich nur dieses erwähnen, daß die Encyklopädie von Wetzer und Welte, im Jahr 1846 angefangen, seitdem zu zehn Bänden angewachsen ist, wovon jeder über 900 enggedruckte, große Seiten enthält, und daß sie im 121. Hefte den Buchstaben T noch nicht zu Ende geführt hat.

Den hochgeehrten Herren Mitarbeitern bezeuge ich bei dieser Gelegenheit meinen verbindlichsten und tiefgefühlten Dank. Die gütige Bereitwilligkeit, die sie mir erwiesen, hat mich in Stand gesetzt, hinter den vom Verleger in der Ankündigung gegebenen Versprechungen nicht zu weit zurück zu bleiben, und wird mich in den folgenden Jahren in Stand setzen, diesen Versprechungen noch mehr nachzukommen. Das Vertrauen, das sie mir erzeigt, hat mich oft beschämt, immer mit neuem Muthe zu dem schwierigen Werke erfüllt. Ihre Nachsicht diente mir zur Aufmunterung und zum Ansporne erneuter Thätigkeit. Ihr gütiger Rath hat mir in manchen Fällen Licht gegeben. Ich habe durch diese Arbeit neues Vertrauen zu der guten Sache des Protestantismus gefaßt, und auf's Neue die Ueberzeugung gewonnen, daß derselbe, ungeachtet seiner Zerstückelung, sich noch zu einem gemeinsamen Werke vereinigen kann, daß die Werthschätzung der gemeinsamen Güter, die durch die Reformation errungen worden, noch Herzen und Geister verbindet, und daß diese Vereinbarung zum wenigsten eben so viel Werth hat, als die äußere, gemachte Einheit, die uns von anderer Seite als alleinige Bedingung des Bestehens und Gedeihens des Christenthums rühmend vorgehalten wird.

So möge denn unter dem Segen Dessen, der allein unserer Arbeit das Gedeihen gibt, dieses Werk seinen Fortgang nehmen, und mitwirken zur Beförderung der Wahrheit, die in Christo ist, zum Aufbau seiner Kirche! —

Halle, 16. Dezember 1853.

Dr. Herzog.

Verzeichniß derjenigen Herren Theologen und Gelehrten, welche sich bis jetzt zur Mitwirkung an der Real-Encyklopädie bereit erklärt haben:

Ahlveld, Dr., Pastor in Leipzig.
Alt, Dr., Pastor in Berlin.
Auger, Dr., a. o. Prof. der Theologie in Leipzig.
Arnold, Dr., Privatdocent in Halle.
Auberlen, a. o. Prof. der Theologie in Basel.
Baumgarten, Dr., o. Prof. in Rostock.
Beck, Archidiakonus in Reutlingen.
Bertheau, Dr., o. Prof. der Theologie in Göttingen.
Böhmer, Candidat in Halle.
Bötticher, Dr., lic. theol. in Halle.
Brauer, Inspektor in Hamburg.
Daniel, Dr., Inspektor adj. des k. Waisenhauses in Halle.
Delitzsch, Dr., o. Prof. der Theologie in Erlangen.
Dieckhoff, lic. theol., Privatdocent in Göttingen.
Dillmann, Dr., Professor in Tübingen.
Dorner, Dr., o. Prof. der Theologie in Göttingen.
Dryander, Superintendent in Halle.
Ebrard, Consistorialrath in Speyer.
Engelhardt, Dr., o. Prof. der Theologie in Erlangen.
Erbkam, Dr., a. o. Prof. der Theologie in Königsberg.
Fritzsche, Dr., o. Prof. der Theologie in Zürich.
Frommüller, Pfarrer in Münster bei Cannstatt.
Gaß, Dr., a. o. Prof. der Theologie in Greifswalde.
Gieseler, Dr., o. Prof. der Theologie in Göttingen.
Göbel, Pfarrer in Coblenz.
Göschel, Dr., Consistorialpräsident a. D. in Berlin.
Göschen, Dr., o. Prof. des Rechts in Halle.
Grüneisen, Dr., Oberhofprediger in Stuttgart.
Güder, Pfarrer in Biel, C. Bern.
Guericke, Dr., a. o. Prof. der Theologie in Halle.
Hagenbach, Dr., o. Prof. der Theologie in Basel.
Hartmann, Decan in Tuttlingen.
Hauff, Stadtpfarrer in Waldenbuch.
Henke, Dr., o. Prof. d. Theol. in Marburg.
Heppe, Dr., Prof. d. Theologie in Marburg.
Hinkel, Dr., Prof. der Philosophie in Marburg.
Hoffmann, Dr., Domprediger in Berlin.
Hoffmann, Dr., o. Prof. der Theologie in Jena.
Hundeshagen, Dr., o. Prof. der Theologie in Heidelberg.
Jakobi, Dr., o. Prof. der Theologie in Königsberg.
Jakobson, Dr., o. Prof. der Rechte in Königsberg.
Kienlen, Dr., Pastor in Colmar.
Kling, Dr., Decan in Marbach.
Klippel, Dr., Rektor des Domgymnasiums in Verden.
Klose, Dr., in Hamburg.
Koch, Stadtpfarrer in Heilbronn.
Kurtz, Dr., o. Prof. d. Theologie in Dorpat.
Landerer, Dr., o. Prof. der Theologie in Tübingen.
Lange, Dr., o. Prof. in Marburg.
Lange, Dr., o. Prof. der Theologie in Zürich.
Lechler, Dr., Dekan in Knittlingen.

Leo, Dr., o. Prof. der Geschichte in Halle.
Lepsius, Dr., Professor in Berlin.
Liebner, Dr., o. Prof. in Leipzig.
Lindner, Dr., a. o. Prof. der Theologie in Leipzig.
Lommatzsch, Dr., Prof. der Theologie in Wittenberg.
Lücke, Dr., o. Prof. d. Theol. in Göttingen.
Matter, Dr., Prof. d. Theol. in Straßburg.
Mejer, Dr., o. Prof. der Rechte in Rostock.
Merkel, Dr., o. Prof. der Rechte in Halle.
Merz, Dr., Stadtpfarrer in Schwäbisch-Hall.
Moll, Dr., o. Prof. der Theologie in Halle.
Müller, Dr., o. Prof. d. Theologie in Halle.
Müller, Dr., o. Prof. d. Theologie in Basel.
Nägelsbach, Pfarrer in Unterleimter.
Nitzsch, Dr., o. Prof. d. Theologie in Berlin.
Oehler, Dr., o. Prof. der Theologie in Tübingen.
Palmer, Dr., o. Prof. d. Theol. in Tübingen.
Paret, Diakonus in Brackenheim.
Pelt, Dr., Pastor in Kemnitz.
Pescheck, Dr. der Theologie u. erster Diakonus in Zittau.
Piper, Dr., a. o. Prof. d. Theol. in Berlin.
v. Polenz, in Halle.
Preiswerk, Pfarrer in Basel.
Pressel, Pfarrer in Wankheim bei Tübingen.
Redepenning, Dr., o. Prof. in Göttingen.
Reuchlin, Dr., Pfarrer in Pfrondorf bei Tübingen.
Reuter, Dr., a. o. Prof. der Theologie in Breslau.
Richter, Dr., o. Prof. der Rechte in Berlin.
Rödiger, Dr., o. Prof. in Halle.
Rüetschi, Pfarrer in Trub, C. Bern.
Schaumann, Dr., Archivar in Hannover.
Schenkel, Dr., o. Prof. der Theologie in Heidelberg.
Schmidt, Dr., o. Prof. der Theologie in Straßburg.
Schöberlein, Dr., o. Prof. der Theologie in Heidelberg.
Schöll, Dr., Kaplan in London.
Schwarz, Dr., Kirchenrath in Jena.
Schweizer, Dr., o. Prof. d. Theol. in Zürich.
Semisch, Dr., o. Prof. in Greifswalde.
Stockmeyer, Pfarrer in Basel.
Thiersch, Dr. der Theologie u. Prof. a. D. in Marburg.
Tholuk, Dr., o. Prof. der Theologie in Halle.
Tischendorf, Dr., o. Prof. der Theologie in Leipzig.
Trechsel, Dekan in Vechigen, C. Bern.
Tuch, Dr., o. Prof. der Theologie in Leipzig.
Twesten, Dr., o. Prof. d. Theol. in Berlin.
Uhlhorn, Dr., Privatdocent in Göttingen.
Ullmann, Dr., Prälat in Carlsruhe.
Ulrici, Dr., a. o. Prof. der Philosophie in Halle.
Umbreit, Dr., o. Prof. der Theologie in Heidelberg.
Vaihinger, J. G., Pfarrer in Nehren bei Tübingen.
Vogel, lic., Privatdocent in Jena.
Vogt, Dr., o. Prof. in Greifswalde.
Voigt, Dr., o. Prof. der Geschichte in Königsberg.
Voigt, Dr., Privatdocent in Königsberg.
Wasserschleben, Dr., o Prof. der Rechte in Gießen.
Weber, Dr., Direktor in Heidelberg.
Weizsäcker, Hofkaplan in Stuttgart.
Wichern, Dr., Inspektor in Hamburg.
Wieseler, Dr., o. Prof. in Kiel.
Wilken, Archidiakonus in Stralsund.
Winer, Dr., o. Prof. d. Theologie in Leipzig.
Wirth, Dr., Privatdocent in Tübingen.
Ziemsen, Consistorialrath in Stralsund.

A.

A und *Ω* kommt als Prädikat Christi dreimal vor in der Offenb. Joh. 1, 8. 21, 6. 22, 13., welche auch selbst die Erklärung gibt, daß Christus sey „der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte“. Nur jene Bezeichnung durch den ersten und letzten Buchstaben des Alphabets ist eigenthümlich apokalyptisch; der Gedanke kommt aus dem Alten Testament, in welchem Jehova dasselbe von sich aussagt, um gegenüber der Nichtigkeit der Götzen seine Gottheit zu behaupten, Jes. 44, 6. Der Ausspruch findet eine Erläuterung durch Jes. 43, 10.: „vor mir ward kein Gott gebildet und nach mir wird keiner seyn“. Die Anwendung des Prädikats im Neuen Testament auf Christus schließt ebenfalls das Siegel der Gottheit in sich. Es enthält zunächst den Begriff der Ewigkeit nach seiner populären Fassung als unausgesetzte Dauer. In dem Zusammenhange jener Stellen aber wird es zugleich auf die göttliche Causalität bezogen: demnach liegt wie bei Jesaias in der *ἀρχή* die Beziehung auf die Schöpfung durch Jehova, so in der Apokalypse in dem *τέλος* (dem *ω*) die Beziehung auf die Vollendung des Reiches Gottes durch Christus. So erklärt es **Tertullian** (de monog. c. 5.), daß derselbe was er angefangen und wie er es angefangen auch vollendet. Und bei **Prudentius** heißt es, Cathemer. hymn. IX, 11:

> Alpha et O cognominatur ipse fons et clausula
> Omnium, quae sunt, fuerunt quaeque post futura sunt. —

Diejenige Parthei der Gnostiker, die in den Buchstaben Geheimnisse suchte, fand ein solches auch hier; der Gnostiker **Marcus** behauptete: Christus nenne sich *α* und *ω*, um dadurch die Taube (als den heil. Geist) anzuzeigen, welche bei der Taufe auf ihn herabgekommen: es ist nämlich der Zahlenwerth von *α* und *ω*, d. i. 801 gleich der Summe des Zahlenwerthes der einzelnen Buchstaben von *περιστερά* (Iren. Adv. haeres. I. 14, 6. 15, I. Tertull. de praescript. c. 50.). Diese Spielerei ist doch auch in die Kirche übergegangen; **Primasius** hat die Erklärung in seinen Kommentar zur Apokalypse (Bibl. Patr. Max. T. X. p. 338) aufgenommen: es dient ihm diese Gleichung gegen die Macedonianer zum Beweise, daß der heil. Geist gleiches Wesens mit dem Vater und dem Sohne ist.

Dieß bei Seite gesetzt, enthält also das Zeichen *α ω* das Bekenntniß der Gottheit Christi: und so ist es, wie es durch Einfachheit und symbolischen Karakter sich empfahl, seit ältester Zeit stets beliebt gewesen auf christlichen Denkmälern, zumal in Verbindung mit dem Namenszuge Christi. Denn allein kommt es selten vor: man sieht es auf einem Ringe bei Boldetti osservaz. p. 502. n. 39. Gewöhnlich erscheint es mit dem Monogramm Christi oder auch mit dem Kreuz, in folgenden Formen:

Eins der ältesten Denkmäler, worauf es in der letzten, der geläufigsten, Form sich findet, ist eine Marmortafel in den neuentdeckten Katakomben zu Melos, aus der ersten Hälfte des zweiten, vielleicht selbst aus dem ersten Jahrhundert (**Roß**, Reisen auf den griech. Inseln des ägeischen Meeres Bd. III. S. 149). In der zweiten Form (nur daß das Kreuz ein griechisches ist) sah man es in den Katakomben zu Neapel, bei d'Aginc. Pitt. XI. 9. — Sehr häufig ist es einer Inschrift beigefügt auf Grabsteinen aus den römischen Cömeterien, s. *Mamachi* Orig. et antiq. christ. T. III. p. 75; auch aus den ersten Zeiten des Christenthums in Deutschland: in Trier, Köln und Wiesbaden. Eine Grabschrift zu Köln

enthält statt dessen ausgeschrieben die Worte: Primus novissimus, inicium et finis (Hersch Centralmus. rheinl. Inschr. I. n. 100). — Selten findet es sich auf Sarkophagen mit oder ohne Bildwerk, wie in Ravenna, Mailand und im Louvre. — Unter den öffentlichen Denkmälern, welche das Zeichen A☧ω und zwar selbstständig (ohne Inschrift) enthalten, sind zunächst die Münzen zu bemerken, seit Konstantin dem Großen, s. Münter Sinnb. I, 56. Man sieht es an der Porta latina zu Rom, vermuthlich aus dem Ende des vierten Jahrhunderts; ferner vornehmlich in Kirchen, namentlich ein schönes großes Monogramm in S. Nazarii et Celsi zu Ravenna vor der Mitte des fünften Jahrhunderts, am Gewölbe der beiden Kreuzesarme (v. Quast Ravenna S. 14. Taf. V.). Demnächst während die Darstellung des Gekreuzigten noch vermieden wurde, erscheint doch das Kreuz mit *A ω* in den Mosaiken der Kirchen, namentlich (A✝ω) von zwei Engeln gehalten, in S. Vitalis und A✝ω mit der Unterschrift Salus mundi, in S. Apollinaris in Ravenna, beide aus dem sechsten Jahrhundert. — Ferner wie das Lamm der Offenbarung schon in den Sarkophagreliefs der älteren Zeit mit dem Monogramm Christi bezeichnet ist, so sieht man es mit dem Buchstaben *A ω* auf der Altardecke aus dem neunten Jahrhundert in der Stephanskirche zu Lyon (*Mai* Script. vet. Nov. Collect. T. V. p. 205, 4). — Endlich werden sie auch der Figur Christi selbst beigegeben: bei Rabanus sind in dem Nimbus um das Haupt Christi die Buchstaben *A, M, Ω* eingeschrieben (*Rhaban.* De laud. s. crucis Lib. I. Fig. 1. Opp. T. I. p. 282); in den Mosaiken von S. Marco in Rom um 830 sind die Buchstaben *A ω* auf dem Piedestal der Figur Christi angebracht. Desgleichen stehen sie zu beiden Seiten desselben auf einer Elfenbeintafel im Deckel eines Evangeliarium des eilften Jahrhunderts im Museum zu Darmstadt (n. 684), und öfters im zwölften Jahrhundert: in den Fresken der Cathedrale zu Auxerre, so wie in einem Miniaturbilde einer Kronik in der Bibliothek Barberini (Nr. 3577). In einer Darstellung der Dreieinigkeit im Gebetbuch der Anna von Bretagne aus dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts in der Pariser Bibliothek halten Gott Vater und Sohn ein großes offenes Buch, worauf man lieset: Ego sum alpha et o, principium et finis (Didron Iconogr. chrét. p. 601).

Daneben wird der Gebrauch des *α* und *ω* mit dem Kreuz und dem Monogramm Christi noch beibehalten. — Auch in der evangelischen Kirche und ihrer Kunst ist man dieses Zeichens eingedenk gewesen; wie jene Buchstaben auch von den Liederdichtern aufgenommen sind, namentlich von Benjamin Schmolck in dem Liede: der Letzte Wochentag ist hin, und von Freylinghausen in dem Liede Auf auf mein Geist, V. 5.: »Er ist das A und O, Anfang und Ende, Der Erste und wird auch der Letzte seyn.« Als kirchliche Monumente, welche das Monogramm Christi mit dem *A ω* schmückt, sind aus neuester Zeit zu bemerken ein Kreuz auf dem Soldatenkirchhof zu Stettin vom Jahre 1831, die Front der Königl. Grabkapelle zu Charlottenburg und der Altar in der Matthäikirche zu Berlin.

F. Piper.

Aachen, hat zur Zeit der Karolinger als kaiserliches Palatium, in welchem durch Gesetze und Reichsversammlungen vielfach am Wohle der fränkischen Kirche gearbeitet ward und später, als Krönungsstadt der deutschen Kaiser, zahlreiche kirchliche Beziehungen erlangt. Eine Geschichte der Stadt vor dem achten Jahrhundert ist nicht zu ermitteln. Die früheste deutsche Bevölkerung der Gegend Aachens bildeten die Eburonen, die Cäsar unterwarf; daß darauf die Römer jene Oertlichkeit der warmen Bäder wegen geschätzt und bebaut haben, bezeugen die zahlreichen von ihnen hinterlassenen Denkmäler, Münzen, Inschriften, Bäder, Wasserleitungen, namentlich Ziegel mit dem Stempel der Legio VI. victrix; aber kein römischer Schriftsteller gedenkt der Stadt oder ihres Namens; auch eine Urkunde aus merowingischer Zeit, die angeblich Siegbert II. 653 im Palatium Aachen ausgestellt haben soll, ist falsch (*Hontheim*, histor. Trevir. diplom. I. p. 81). Zum ersten Male findet sich der Name in einer Schenkung Pipins 754 (*Baluz*, capit. II. p. 1391), Aquisgrani palacio, und sodann die Nachricht, daß Pipin das Weihnachtsfest 765, so wie das nächste Osterfest daselbst zugebracht habe (Aquis villa, annal.

Laurissens. *Pertz*, monum. I. p. 144; Aquisgrani, annal. *Einhardi*, ibid. p. 145). Der Name Aquis bezieht sich unverkennbar auf die dortigen Bäder; die deutsche Form Aachen braucht nicht eine Corruption davon zu seyn, sondern weiset gleichfalls auf die Bedeutung Wasser, im Althochdeutschen ach, aha, oh hin; die Endung granum ist wohl von einer Person zu erklären, etwa von einem Römer Granus oder Granius, vielleicht auch von dem Apollo Grannus, einer aus der Vermengung römischen und keltischen Cults entstandenen Gottheit, die auf keltischem Boden ihre Verehrung fand (Kirchengesch. Deutschl. I. S. 64). Ein östlicher Thurm des Rathhauses führt noch jetzt den Namen Granusthurm. Wenn schon Pipin hier ein Palatium besaß, so schenkte Karl der Große dem Orte noch mehr Vorliebe, wie sein Biograph Einhard berichtet, wegen Benutzung der warmen Bäder. Schon das Weihnachtsfest 768 brachte er hier zu, und seitdem war Aachen vorzugsweise sein Winteraufenthalt, wenn er nicht durch Kriege auswärts beschäftigt war. Jene Vorliebe für den Ort bewies er durch Erbauung einer Pfalz und der Marienkirche, die sich als das einzige Denkmal Karolingischer Baukunst bis jetzt vollständig erhalten hat. (*Einhard*, vita Karoli, *Pertz*, II. p. 452); Karl erhielt zu dem Bau Säulen, Marmor, Mosaik durch Papst Hadrian aus dem Palast zu Ravenna übersandt; daß er auch aus dem eroberten Verdun Marmor und Steine hieher geschafft habe, ist eine spätere Angabe (*Hugo Flaviniacens.* Chron. Virdun. *Bouquet*, scriptor. V. p. 373). Die Vollendung des Baues wird 796 angegeben (*Pertz*, II. p. 744); daß Leo III. bei seiner Anwesenheit im fränkischen Reiche die Einweihung vollzogen habe, sagt erst eine Bulle Hadrians IV. 1157, während Einhard darüber schweigt. Der Bau folgt der byzantinischen Form der Rotunda, und nicht der römischen Basilika, so daß wohl nur St. Vitale in Ravenna als Muster gedient haben wird. Die Kirche bildet ein Achteck von etwa 48 Fuß im Durchmesser, und wölbt sich oben in eine Kuppel; rings umher zieht sich ein sechszehneckiger Umgang in zwei Stockwerken, mit einem Eingange durch einen Thurmbau im Westen, und einer Doppelcapelle als Altarnische im Osten. Letztere ist durch Anbau des hohen Thors im vierzehnten Jahrhundert verdrängt. Den Mittelbau stützen acht starke Pfeiler durch Bogen verbunden, über denen sich die bedeutend höhern Arkaden des zweiten Stockwerks erheben. Diese waren früher durch eine doppelte Säulenstellung geziert, wozu Karl die aus Italien erhaltenen Säulen benutzte; durch die Franzosen wurden nach Einnahme der Stadt (22. September 1793) diese Säulen fortgeschafft, sind jedoch vor kurzer Zeit dem Baue Karls zurückgegeben worden. Der Plan des Baumeisters ist kräftig und stark, wiewohl die Technik noch ziemlich roh. (Nolten, archäologische Beschreibung der Münsterkirche in Aachen 1818; C. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste, Düsseldorf 1844. III. S. 486; Kirchengesch. Deutschl. I. S. 549). Mit dem Palatium war die Marienkirche durch einen Säulengang verbunden, dessen Einsturz unter Karl und Ludwig d. Fr. gemeldet wird.

Von Aachen als seinem Lieblingsaufenthalte erließ Karl nun zahlreiche Capitularien zum Besten seiner Reichskirche, namentlich 789 23. März einen Auszug aus der Gesetzgebung der ältern Concilien des römischen Reichs, die eben dadurch verbindende Kraft für das Frankenreich erhielt (*Pertz*, III. p. 53). Daß Karl nur dieses, und nicht zugleich Italien dabei vor Augen hatte, folgt schon daraus, daß die Beschlüsse der Synode von Sardika, die für den päpstlichen Stuhl durch Uebertragung einer oberrichterlichen Gewalt so vortheilhaft waren, nicht aufgenommen sind. Von Aachen erfolgte 797 28. Oktober (p. 75) ein Capitulare über das eroberte Sachsenland, wodurch die früher, 785, zu Paderborn erlassenen so blutigen Gesetze zum Theil wieder aufgehoben wurden. Seitdem benutzt nun Karl sein Palatium zu Aachen nebst der Marienkirche öfter zu Versammlungen seiner weltlichen und kirchlichen Großen, die wegen des gemischten Karakters eben so gut Reichsversammlungen, als Synoden heißen können. Die erste derselben war jedoch überwiegend kirchlicher Art, 799, in Angelegenheiten der Adoptianer; das eine Haupt derselben, Felix von Urgel, der dem fränkischen Reiche angehörte, erhielt, nachdem er schon 792 zu Regensburg, 794 zu Frankfurt, und auch in Rom von Hadrian I. bekämpft und

verurtheilt worden, noch einmal in Aachen freies Feld zur Vertheidigung, worauf er von seinen Irrthümern abgelassen und den kirchlichen Glauben bekannt haben soll.

In noch höherm Maße entwickelte Karl seine Thätigkeit nach der Kaiserkrönung, indem er von Aachen aus theils durch Aussendung von Missi theils durch Reichssynoden sein Ideal eines christlichen Staats durchzuführen suchte. Im Herbst 801 begannen hier die Reichsversammlungen, und zogen sich bis Ende 802 hindurch. Als Aufgabe der Versammlung im Nov. 801 wird eine Prüfung der Bischöfe und Kleriker angegeben (annal. Iuvavens. major. *Pertz*, I. p. 87); das erhaltene Kapitulare (*Pertz*, III. p. 87) theilt die Beschlüsse zur Besserung des kirchlichen Zustandes mit, in Bezug auf Gebet für den Kaiser und dessen Familie, Kirchenbauten, Predigt, Zehenten, Sitten der Geistlichen. Im März und April 802 schreitet die Synode zur Aussendung der Missi, die den Sommer hindurch die ihnen zugewiesenen Bezirke bereisen, und im October 802 in Aachen wieder erscheinen (ann. Laureshamens. *Pertz*, I. p. 39), wo in der Reichsversammlung nun zuerst die drei Kurien oder Bänke der Bischöfe, Äbte und weltlichen Herren unterschieden worden. (Kirchengesch. Deutschl. I. S. 433). Die Verhandlungen scheinen bis in den Anfang 803 fortgesetzt, am Schlusse aber hauptsächlich auf weltliche Gesetzgebung gerichtet worden zu seyn, da für diese Zeit Zusätze zum salischen und ripuarischen Gesetze angegeben werden (*Pertz*, III. p. 113). Aachen darf also auf diese Art als der Ort gelten, von wo Karl eine durchgreifende Reform der Gesammtzustände seines weiten Reichs versuchte.

Im November des Jahres 809 hatte eine Versammlung fränkischer Bischöfe zu Aachen sich abermal mit einer dogmatischen Frage zu beschäftigen, über den Ausgang des heil. Geistes auch vom Sohne, und den Zusatz im Symbol filioque. Die fränkische Kirche hatte den Zusatz bereits aufgenommen, und war genöthigt, deutsche Mönche zu vertreten, die wegen Recitation des Symbolums auf die Art, wie sie es in der kaiserlichen Hofkapelle gelernt hatten, zu Jerusalem angefeindet worden. Die fränkische Kirche bewies sich selbstständig in ihrer Entscheidung, indem sie gemäß ihrer dogmatischen Ansicht auch die Formel im Symbol vertheidigte, während Papst Leo III. zwar die dogmatische Ansicht billigte, aber inkonsequent die Aufnahme ins Symbol verwarf. Jene dogmatischen Untersuchungen nahmen die Synode so in Anspruch, daß sie für Fragen der Disciplin keine Zeit übrig hatte (Ann. *Einhardi*, 809. *Pertz*, I. p. 169); dennoch meint man einige Beschlüsse in Bezug auf die geistliche Amtsführung (*Pertz*, III. p. 160 sq.) hieher beziehen zu dürfen. Im Frühjahr 811 spricht Karl auf einer Reichsversammlung zu Aachen seine Klagen über den geringen Erfolg aller seiner Anstrengungen zur Besserung des kirchlichen Zustandes vor den versammelten Ständen aus, beschwert sich über das so geringe Zusammenwirken der Geistlichen und Laien bei der gemeinsamen Noth an den Grenzen und im Heer, und will durch schärfere Begrenzung des beiderseitigen Geschäftskreises Hülfe leisten (*Pertz*, III. p. 166). Eine letzte Anstrengung zu jenem Ziele machte er noch im Jahre vor seinem Tode, 813, indem er gleichzeitig fünf Synoden zu Mainz, Rheims, Tours, Châlons sur Saone und Arles Berathungen pflegen, und diese einer Beschlußnahme auf einer Reichssynode zu Aachen unterwerfen ließ, die zugleich zur Krönung seines Sohnes Ludwig bestimmt war, September 813. Jenen vorbereitenden Synoden waren einzelne Fragen vorgelegt (capitulare dominicum *Pertz*, III. p. 552); das Protokoll der Aachener Reichssynode (*Pertz*, IV. p. 552) mit der Ueberschrift: concordia episcoporum, enthält die Punkte, die entweder aus den Antworten jener Synoden, oder aus den ursprünglichen Anträgen des Kaisers zu Beschlüssen erhoben waren. Außer 26 auf kirchliche Dinge bezüglichen Punkten kamen noch 20 andere von mehr bürgerlicher Beziehung vor.

Karls Tod erfolgte zu Aachen am 28. Januar 814 nach kurzer Krankheit; noch an demselben Tage ward er in der Marienkirche bestattet, und dann über der Ruhestätte ein Bogen mit folgender Inschrift errichtet: Sub hoc conditorio situm est corpus Karoli magni atque orthodoxi imperatoris, qui regnum Francorum nobiliter ampliavit, et per annos XLVII. feliciter rexit. Decessit septuagenarius anno Domini DCCCXIIII. indictione VII. v. kal. Febr. (*Einhard*, vita Karol. c. 31. *Pertz*, II. p. 460). Otto III.

ließ bei seiner Anwesenheit zum Pfingstfest 1000 nach dem Grabe Karls suchen, welches durch Verwüstungen der Marienkirche, namentlich bei dem Einfall der Normänner 881, unkenntlich geworden war. Nach längerem Graben fand man in dem südlichen Theil der Kapelle hinter dem Altare Johannis des Täufers ein Gewölbe, in welchem der Leichnam noch unversehrt angetroffen ward; Otto nahm den königlichen Stuhl, das am Halse des Kaisers hängende Kreuz, die Krone, das Scepter, den Reichsapfel, das Schwert und das Evangelienbuch heraus, und überlieferte diese Stücke als Reichsinsignien kurz vor seinem Tode dem Erzbischof Heribert von Köln. Bei einer zweiten Oeffnung des Grabes 1165 ließ Kaiser Friedrich I. durch den Erzbischof von Köln und den Bischof von Lüttich die Gebeine Karls herausnehmen, und in einen Kasten verschließen.

Auch Ludwig d. Fr. theilte noch die Vorliebe des Vaters für den Aufenthalt in Aachen, und berief zunächst 816 eine geistliche Versammlung dorthin zur Anordnung des kanonischen Lebens (*Hartzheim*, concil. German. I. p. 430). Für ascetisches Zusammenleben der Geistlichen an bischöflichen und anderen Kirchen hatte Chrodegang von Metz eine Regel entworfen, die sich möglichst eng der Benediktinerregel anschloß, und auch schon außerhalb Metz, für dessen Geistlichkeit sie berechnet war, Annahme gefunden. Die Absicht der Aachener Synode war, was bisher freiwillig übernommen war, jetzt zum Gesetz zu erheben. Der Aachener Regel fehlt jedoch durchaus der scharfe, bestimmte Karakter, wie er bei Benedikt und Chrodegang beobachtet werden kann. Die versammelten Väter benutzten den Auftrag, nützliche Vorschriften zum Besten der Kirche auch aus der älteren Literatur zusammenzutragen, zu den gedehntesten Excerpten und Excursen über Kirchenämter vom Ostiarius bis zum Bischof, über Wandel, Lehre, Sitte, Pflichten der Geistlichen, über Kirchengüter, jedoch nur nach älteren Theorien, ohne sich auch nur mit einem Worte auf den Boden der Wirklichkeit, auf die damals vorhandenen Zustände einzulassen. Erst mit can. 115 beginnen die eigentlichen Vorschriften für das gemeinsame Leben der Geistlichen mit Benutzung der Regel Chrodegangs, der aber nicht genannt wird. Die Aachener Regel wiederholt dieselben Bestimmungen über das Verhalten im Schlafzimmer, im Speisesaal, auf dem Chor zu den kanonischen Stunden, für Oekonomie, Kirche, Keller; specieller als bei Chrodegang werden nur die Vorschriften über das Maß des Getränkes, das Jedem verabreicht werden soll, je nach dem Vermögen des Klosters und nach der Ergiebigkeit des Jahrs und der Gegend, und dann die Stufen des Strafverfahrens bestimmt.

Eine zweite Abtheilung der Aachener Regel ist für weibliche Ascetinnen berechnet (*Hartzheim*, I. p. 515), jedoch nicht für eigentliche Nonnen, sondern für Frauenvereine, die nach Art der Kanoniker schon damals unter dem Namen Kanonissen sich einer milderen Uebung der Klosterzucht unterzogen hatten. Sie erfreuen sich größerer Bequemlichkeit durch vereinzeltes Wohnen, durch Beibehaltung von Dienerinnen, Verfügung über ihr Vermögen, durch gestatteten Genuß von Wein, Fleisch, durch rücksichtsvollere Behandlung bei Strafen, so daß die ganze Bestimmung mehr für Personen aus höhern Ständen berechnet erscheint.

Was so für Anordnung des kanonischen Lebens 816 beschlossen war, dasselbe wurde im nächsten Jahre, 817, für die eigentlichen Mönche durchgesetzt auf einer Versammlung von Aebten, mit Benedikt von Aniane an der Spitze, den Ludwig zum Reformator des Benediktinerordens ausersehen, und ihm das Kloster Kornelimünster unweit Aachen zu diesem Zwecke überwiesen hatte. Die Vorschriften darüber in 80 Kapiteln (*Baluz*, capit. I. p. 579: *Pertz*, III. p. 201) enthalten eine neue Einschärfung der alten Benediktinerregel; die Beschlüsse wurden sämmtlichen Klöstern mitgetheilt, und bald darauf eine Visitation angeordnet, um deren Haltung zu überwachen. Wenn demnach Karl von Aachen aus den Gesammtzustand seiner Reichskirche geleitet, und zu dem aufgefaßten Ideale eines christlichen Staats heranzubilden versucht hatte, so begann Ludwig seine Wirksamkeit nur mit klösterlichen Tendenzen; doch scheint jene Versammlung von Aebten nur ein Ausschuß aus den versammelten Reichsständen gewesen zu seyn, da gleichzeitig auch andere Fragen behandelt wurden, über die Theilung des Reichs unter den Söhnen Ludwigs, und sonstige

Ordnung des bürgerlichen und kirchlichen Lebens. Erzbischöfen, wie Arno von Salzburg, die bei der Aachener Versammlung nicht gegenwärtig waren, wurden die Beschlüsse schriftlich zugefertigt.

Auch in den folgenden Jahren wurden mehrfach Reichsversammlungen zu Aachen zur Erledigung kirchlicher Fragen benutzt; so im Herbste 819 wurden die Aufträge an die Missi für ihre Thätigkeit in den Provinzen genau bestimmt (*Hartzheim*, II. p. 12); 825 wurde die Uebertragung der Gebeine des heil. Hubert von Lüttich in das Kloster Andoin hier beschlossen. Auch die Zwistigkeit Ludwigs mit seinen Söhnen aus erster Ehe rief Auftritte in Aachen hervor; 831 reinigte sich die Kaiserin Judith gegen verläumderische Anschuldigungen; eine bedeutendere kirchliche Versammlung umschloß die Marienkirche in Aachen 836; Ludwig wünschte den durch die inneren Kriege zerrütteten Zustand der Kirche zu heilen, und die während der Unruhen mehrfach bewiesene Anmaßung der Bichöfe zu zügeln; er trug ihnen auf, über Wandel und Lehre der Geistlichkeit Beschlüsse zu fassen, was sie auch in Bezug auf den höhern und niedern Klerus in zwei Kapiteln ausführten; doch versagten sie sich dabei nicht, in einem dritten auch die Person des Kaisers, seiner Söhne und Genossen einer scharfen Censur zu unterwerfen, wobei sie der weltlichen Gewalt das Uebergewicht der geistlichen schon recht fühlbar machten. Eine zweite Aufgabe, welche die Synode sich stellte, betraf die Einziehung von Kirchengütern durch Ludwigs Sohn, Pipin, König von Aquitanien, dem sie in einer weitläufigen Zuschrift ins Gewissen redeten (*Hartzheim*, II. p. 73 sq.). Eine Versammlung im Jahre 837 zu Aachen hatte einen Streit zwischen Sigismund, Abt des Klosters St. Calais, und dem Bischof von Mans über die freie Abtswahl zu schlichten.

Nach Ludwigs d. Fr. Tode (840) diente eine kirchliche Versammlung zu Aachen zum Beweis, zu welcher Höhe die Stellung der Geistlichkeit während jener innern Unruhen bereits gesteigert war. In dem Bruderkriege Ludwigs des Deutschen und Karls des Kahlen gegen den älteren Lothar hatten die erstern in der Schlacht bei Fontenai gesiegt, und beschlossen, nun durch einen Ausspruch der Geistlichen den älteren Bruder ganz vom Reiche auszuschließen. Sie legten deßhalb den zu Aachen (Aquis palatium, quod tunc sedes prima Franciae erat) versammelten Bischöfen (veluti numine divino) die Entscheidung über Lothars Geschick vor; wirklich entschieden diese mit Berufung auf Lothars Betragen gegen seinen Vater, auf seine übrigen zahlreichen Vergehen, seine Unfähigkeit zur Regierung, auf das in der Schlacht erfolgte Gottesgericht und seine Flucht, daß er des Reiches verlustig seyn, und dasselbe an seine Brüder fallen solle jedoch nicht eher, als bis diese versprochen hätten, das Regiment besser und nach Gottes Willen zu führen (*Nithard*, histor. IV. *Pertz*, II. p. 668). Eine Folge der darauf eingeleiteten Verhandlungen war der Vertrag zu Verdun (843), wodurch Aachen an das neu errichtete Reich Lotharingen fiel. Hiedurch verlor das dortige Palatium die ausgezeichnete Stellung, so daß es nicht mehr, wie früher, hauptsächlichster Sitz der Reichsversammlungen blieb. Nur in der Ehescheidungssache Lothars II. wurden hier noch einige erhebliche kirchliche Konvente gehalten. Zunächst im Januar und dann im Februar 860 gab sich eine Versammlung von vier Bischöfen, Gunthar von Cöln, Theutgaud von Trier, Adventius von Metz und Franko von Tangern, nebst zwei Aebten, Figil von Prüm und Odeling von Aachen, dazu her, dem Wunsche Lothars gemäß von dessen Gamahlin Theutberga Geständnisse zu erpressen, wodurch sie, wegen Schwächung durch ihren eigenen Bruder vor der Ehe, als unwürdig der Verbindung mit dem Könige erscheinen, und in ein Kloster gestoßen werden sollte; ein Aktenstück, das darüber aufgenommen seyn soll, wird von Hinkmar von Rheims als untergeschoben verdächtigt (*Hartzheim*, II. p. 216. sq.). Bei einer zweiten Zusammenkunft hatten sich jene Bischöfe durch Hinzuziehen noch einiger anderer Kollegen verstärkt, 862, und sprachen unter Berufung auf biblische und patristische Autoritäten, jedoch nicht ohne theilweisen Widerspruch, die Ungültigkeit der Ehe Lothars mit Theutberga aus, und dem Könige die Freiheit zum Eingehen einer anderweitigen Ehe zu (*Hartzheim*, II. p. 269). Die Folge davon war jetzt eine Einmischung Papst's Nikolaus I., der hier zum ersten Male Gelegen-

heit fand, unter günstigen Umständen zum Schutze einer gekränkten Frau gegen einen ausschweifenden König und gegen dessen leichtfertige Geistlichkeit die Grundsätze der höheren Papstmacht geltend zu machen.

Seitdem sah Aachen keine bedeutenden Kirchenversammlungen wieder in seinen Mauern, allein die Erinnerungen an Karl d. Gr. und seine Marienkirche sicherten derselben seit Anfang des zehnten Jahrhunderts den Ruhm der Krönungsstadt der deutschen Kaiser; von Otto I. 936 bis Ferdinand I. 1558 sind hier 29 Kaiser mit der Krone Karls geziert worden. Unter den neuen Stiftungen ist die bedeutendste der St. Adalbertsmünster, wozu die Wallfahrt Otto's III. nach Gnesen, und die von dort heimgebrachten Reliquien Adalberts, des Apostels der Preußen, den Anlaß gaben; schon Otto begann den Bau, doch vollendete ihn erst Heinrich II. 1005.

Zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts ward nach der französischen Besitznahme Aachen auf kurze Zeit zum Bisthume als Suffragansitz unter dem Erzbisthume Mecheln erhoben, 1802, und begriff in sich die ehemaligen Departements Roer, Rhein und Mosel; doch zählte es nur zwei Bischöfe, Mark Anton. Berdolet († 1810), und le Camus († 1814); durch das preußische Konkordat von 1821 ward das Bisthum wieder aufgehoben und nach Köln verlegt; in Aachen blieb seitdem ein Kollegiatstift unter einem Probst.

Aus dem Alterthum der Marienkirche ist ein dabei befindlicher Reliquienschatz erklärlich, dessen Anlage oft schon auf Karl d. Gr. zurückgeführt wird. Wirklich ist bei Einhard mehrfach von Reliquien die Rede, die Karl der Marienkirche verehrt habe; auch bei der Verwüstung durch die Normänner, 881, wird die Sicherung derselben durch Flucht nach dem Kloster Stablo erwähnt (*Martene*, collect. II. p. 31.; Quix, Geschichte von Aachen, cod. diplom. I. no. 96. p. 66); doch darf hierin wohl schwerlich ein Beweis für Identität derselben mit den jetzigen gefunden werden. Beim Einrücken der Franzosen 1793 wurden dieselben nach Paderborn geflüchtet, von wo sie den 22. Junius 1804 zurückkehrten. Die Reliquien zerfallen in die kleineren und größeren; erstere werden in der Sakristei aufbewahrt und jährlich am Fronleichnamsfeste und während der Heiligthumsfahrt Nachmittags gezeigt (Quix, hist. Beschreibung der Münsterkirche und der Heiligthumsfahrt in Aachen, daselbst 1825 S. 72); sie werden in 12 silbernen, vergoldeten Gefäßen, Kasten und Monstranzen aufbewahrt, und enthalten unter Anderm die Spitze eines Nagels und eine Partikel vom Kreuz, einen Zahn der heil. Katharina, Stücke vom Rohr, womit Christus gestäupt, vom Strick, womit er gebunden, vom Schweißtuch, womit er im Grabe bedeckt wurde, ferner vom Schwamme, von der Dornenkrone, Haare von Johannes dem Täufer, eine Rippe des Stephanus, einen Zahn des Thomas, Haare des Bartholomäus; dann mehrfache Stücke von den Gebeinen Karls d. Gr., u. s. w. Drei andere Stücke, worunter ein angeblich von Lucas verfertigtes Muttergottesbild aus grünem Achat, sollen an die Kaiserin Josephine geschenkt und nicht zurückgegeben worden sein. Noch höher werden die sogenannten größern Heiligthümer gehalten, die in Seide gewickelt in dem wohlverschmiedeten und versiegelten Heiligthumskasten unter dem Marienaltar aufbewahrt werden. Nur alle 7 Jahre werden dieselben 14 Tage lang unter entsprechendem Ceremoniell während der sogenannten Heiligthumsfahrt zur Verehrung ausgestellt, wozu sich zahlreiche Pilger einzufinden pflegen, deren Opfer eine nicht unbeträchtliche Einnahme für das Kapitel ausmachen; besonders reichlich stellten sich früher Pilger aus Böhmen, Ungarn u. s. w., die Wiener genannt, ein, bis ihnen 1776 diese Wanderung vom Kaiser Joseph II. untersagt ward. Diese größern Heiligthümer bestehen in 4 Stücken: ein weißes baumwollenes Kleid der Maria, angeblich mit Flecken von ihrer Milch; Windeln Christi; das Leintuch, worauf Johannes der Täufer enthauptet worden sey; das Leintuch, das die Lenden Christi bei der Kreuzigung bedeckte (Quix, l. l. S. 79). **Rettberg.**

Aaron. אַהֲרֹן (ohne nachweisbaren Stamm) LXX. Ἀαρών. Vulg. Aaron. Mosis älterer Bruder (Ex. 7, 7.), dessen Gehülfe bei Befreiung der Israeliten aus Egypten, der erste Hohepriester und Stammvater des Priestergeschlechts.

In der Zeit der Unterdrückung seines Volks in Egypten war er einer der Angesehensten

seines Volks. Schon Ex. 6, 23. wird er als Schwager des Stammfürsten von Juda genannt und Num. 4, 1. 32. ist er Stammhaupt der Leviten, eines Stamms, welcher schon in Egypten mehr Bedeutung gehabt zu haben scheint (Ex. 4, 14.). Jedenfalls wird ihm Ex. 5, 4. 20 fg. vom Könige selbst ein höherer Rang zugestanden, als einem gemeinen Israeliten. Nachdem Mosis Feinde in Egypten gestorben waren und dieser den göttlichen Ruf zur Befreiung seines Volks vernommen hatte, ging Aaron auf göttlichen Antrieb seinem Bruder entgegen und verabredete mit ihm den Plan der Befreiung. Beide kehrten mit einander zurück nach Egypten und bereiteten gemeinschaftlich die Aeltesten der Israeliten auf das Werk vor (Ex. 4, 27 fg.). A. führte zwar hier und nachher vor dem Könige das Wort, aber nicht als der Aeltere, sondern als der, welcher in der Rede fertiger war. Denn Moses hatte als der von Gott dazu Berufene allein die Leitung bei der Befreiung aus Egypten, wie nachher bei der Gesetzgebung. Doch schon während der Gesetzgebung nahm sich's A. heraus, auf Begehren des Volks ein goldenes Kalb zu verfertigen und zur Anbetung aufzustellen. Zwar mag sich das Volk während Mosis Abwesenheit darum gerade an A. gewendet haben, weil er dem Moses am nächsten stand und ihm am vertrautesten war. Doch ist sehr wahrscheinlich, daß er auch durch eigene Bildung dazu besonders geeignet war, woher es denn auch kam, daß er den Gott des Volks unter einem Stierbild darstellte; „den Gott des Volks, der Israel aus Egypten geführt hatte;“ A. wollte also nicht egyptische Abgötterei bei seinem Volk einführen; aber er übertrat das Verbot des Bilderdienst's (Ex. 20, 4.) und beantwortete daher die Vorwürfe, die ihm sein Bruder machte, nur mit verzagten Worten und mußte sich's gefallen lassen, als das Bild zerstört und das Beharren bei der wilden Festfreude strenge bestraft wurde.

Doch später hielt er die Würde und das Vorrecht seines Bruders für eigenmächtige Anmaßung und empörte sich mit seiner Schwester Mirjam gegen Moses, wofür er aber von Gott selbst zurechtgewiesen wurde. Num. 12.

Sonst sehen wir ihn überall als den wohlgefälligen Diener Gottes. Er unterstützt mit Hur Moses zum Gebet erhobene Hände bei der Amalekiterschlacht (Ex. 17.); er darf mit den 70 Aeltesten auf dem Sinai den Thron Gottes schauen (Ex. 24, 10.); er wird in seine Priesterwürde eingeweiht genau nach Mosis Anweisung (Lev. 8. 9. 10.) und Feuer von Jehova verzehrt sein erstes Opfer. Die Angriffe auf seine Berechtigung zur Priesterwürde aber werden von Gott selbst strenge bestraft und durch den als Denkmal niedergelegten blühenden Stab für alle Zeiten zurückgewiesen (Num. 16. 17.). Selbst sein Tod ist nur eine Uebergabe der Priester-Kleidung und -Würde an seinen Sohn und Nachfolger nach Moses Weisung. (Num. 20, 23—29.)

In Moses und Aaron sehen wir das Wesen und die Würde des Prophetenthums und des Priesterthums persönlich dargestellt, namentlich ist in A. die Würde des Priesterthums in ihrer vollen Bedeutung, Heiligkeit und göttlichen Einsetzung, zugleich aber auch die Unterordnung desselben unter das prophetische Wort, unter die unmittelbare Offenbarung des göttlichen Willens, thatsächlich*) ausgesprochen.

Im Stammvater, im ersten Hohepriester sieht man das ganze Priestergeschlecht, das Priesterthum für alle Zeiten. Ein Priesterthum besteht nach Gottes Willen und Ordnung, und nur Aarons Geschlecht soll diese Würde besitzen; göttlicher Glanz umgibt es, und von ihm strömt eine Fülle des göttlichen Segens über das Volk aus. Aber weigert sich ein Priester der Unterordnung unter das Wort Gottes, so trifft ihn so gut, wie jeden Uebertreter, Gottes Mißfallen und Gottes Strafe. So weit der Hohepriester nicht selbst mit dem Geiste Gottes erfüllt ist, mit seiner göttlichen Einsetzung (Hebr. 5, 4. 9, 4.)

*) Sind dieß Thatsachen im vollen Sinn, oder ist die Idee des Priesterthums, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte an der Hand des prophetischen Wortes ausgebildet hatte, bei der letzten Ueberarbeitung des Pentateuch in die Person des ersten Hohepriesters gelegt worden? Darüber zu entscheiden, ist Sache der Untersuchung über die Abfassung des Pentateuchs.

nicht auch ein eigenes Leben aus Gott hat, steht er rücksichtlich der Sündhaftigkeit und Irrthumsfähigkeit nicht höher, als jeder andere Mensch; darum hat auch der Hohepriester an jedem Versöhnungstag zuerst für seine eigene Sünde zu opfern. Das zeitliche Priesterthum und der zeitliche Priestercult ist und bleibt in sich mangelhaft und wartet auf die Vollendung. **Hauff.**

Aas (hebr. נְבֵלָה, פֶּגֶר, גְּוִיָּה), der todte Körper eines Thieres. Nach den Mosaischen Reinigungsgesetzen war es verboten, das Fleisch gefallener Thiere zu essen, doch durften die Juden gefallenes Vieh den Fremden schenken oder es an sie verkaufen (5. Mos. 14, 21. vgl. Ezech. 4, 14. 44, 31.). Aber auch schon die Berührung eines Aases, besonders von einem unreinen Thiere, war verboten (3. Mos. 11, 8. 11. 5. Mos. 14, 8.); wer es anrührte, war unrein bis zum Abend, wer Gefallenes von reinen Thieren aß, mußte seine Kleider waschen und war unrein bis auf den Abend (3. Mos. 11, 25. 28. 31. 36. 39. 40. 17, 15.); ebenso wer solches trug. Wer unbewußt das Aas eines unreinen Thieres berührte, nachher aber es inne ward, mußte ein Schuldopfer für seine Sünde darbringen (3. Mos. 5, 3. 5.). Das Fett gefallener oder zerrissener Thiere konnte dagegen beliebig benutzt werden, nur als Speise war es unerlaubt (3. Mos. 7, 24.). Wenn ein Aas auf ein hölzernes Gefäß oder auf Kleider, Säcke u. dgl. fiel, mußten diese ins Wasser gethan werden und unrein bleiben bis auf den Abend; irdene Gefäße dagegen mußten, wenn ein todtes Thier hineinfiel, zerbrochen werden. Wasser, welches mit einem Aase in Berührung kam, machte Speisen und Getränke, mit denen es vermischt wurde, unrein und zum Genuß untauglich. Ueberhaupt wird Alles, worauf ein Aas fällt, unrein; Heerd und Ofen müssen in solchem Falle zerbrochen werden, nur Brunnen und Wasserbehälter (wohl weil diese nicht so leicht wieder herzustellen und doch unentbehrlich sind) bleiben rein. Saamen, welcher gesäet werden soll, bleibt rein, wenn auch Aas darauf fällt; ist aber schon Wasser darauf gethan, so wird er eben dadurch unrein (3. Mos. 11, 33—38.). Der Talmud fügt zu diesen Gesetzen noch nähere Bestimmungen hinzu, wie z. B. wenn ein Thier als Aas anzusehen sey, nämlich erst wenn ihm die Seele ausgefahren oder der Kopf abgehauen sey (Tract. Oheloth I, 5. Mischnah übers. v. Rabr. Th. VI, 1. S. 107.); welche Größe das Stück eines Aases haben müsse, um durch Berührung oder Genuß zu verunreinigen (Tract. Oheloth I, 6. III, 1. a. a. O. S. 107. 111.) u. dgl. mehr. **Arnold.**

Abaddon, vom hebräischen אֲבַדּוֹן Untergang; sodann ein dichterischer Name für die Unterwelt, das Todtenreich, Scheol, Hiob 26, 6. 28, 22. Sprw. 15, 11. In der Apokalypse Kap. 9, 11. bezeichnet der Name den Engel der Unterwelt, der zugleich König der Heuschrecken ist und durch das griechische *Ἀπολλύων*, der Verderber, erklärt wird. Die Heuschrecken selbst, deren wirkliche Heimath die Sandwüste ist, werden wegen ihrer ungeheuren Schädlichkeit Apok. 9, 3. als der Unterwelt entsteigend vorgestellt. — In den rabbinischen Sagen versteht man unter Abaddon den tiefsten Abgrund der Hölle. **E. M.**

Abälard, Peter*), ein berühmter Begründer und Vertreter der Scholastik, anziehend durch Persönlichkeit, Schicksale und wissenschaftlichen Einfluß auf seine Zeit, wurde geboren zu Pallet zwischen Nantes und Poitiers, 1079, erhielt als ältester Sohn eines edlen Geschlechts eine sorgfältige Bildung, da der Vater Berengar (die Mutter hieß Lucia) selbst den Wissenschaften zugethan war. Den Namen, Abälard, führte sein Gegner Bernhard von Clairvaux auf abeille zurück; indem er ihn die Biene Frankreichs nennt; indeß ist diese obgleich ehrenvolle Ableitung eben so unbegründet, wie andere übelwollende, die z. B. als ursprüngliche Form Bajolard angeben, und dieß durch bajare lardum, Speck lecken, erklären, oder Aboilard von aboyer, bellen, ableiten (Ch. de Rémusat, Abélard, Paris 1845. I. p. 13, 182). Schon früh suchte er berühmte Lehrer in der damals so viel

*) Abaelard ist die ursprüngliche Form dieses Namens, wie sie sich im Münchner Codex des Sic et Non findet. S. Petri Abaelardi Sic et Non ed. Henke et Lindenkohl. Marburg 1851. p. VIII.

geltenden Kunst der Dialektik auf; auch Roscellin, der Vertreter des Nominalismus, war sein Lehrer, wie nicht nur Otto von Freisingen, sondern auch er selbst in einer noch ungedruckten Schrift (Rémusat p. 8.) angibt, und ein unlängst in München aufgefundener Brief Roscellins an ihn zu bestätigen scheint; doch muß sein Verweilen bei Roscellin nur kurz, während dessen spätern unstäten Lebens, stattgefunden haben, da Abälard bei Roscellins Verbannung 1092 erst 13 Jahre zählte. Bald zog ihn der Ruhm des dialektischen Unterrichts in Paris an, wo damals Wilhelm von Champeaux als Vertreter des strengsten Realismus glänzte. Der geniale Schüler wagte bald dem berühmten Lehrer zu widersprechen, und ihn zu einer Modification seines Systems zu zwingen, worauf er im Vertrauen auf seine dialektische Gewandtheit selbst eine eigene Schule, anfangs zu Melun, und als er hier durch Wilhelms Einfluß gestört ward, näher bei Paris zu Corbeil zu errichten wußte, wo seine Schüler gegen die Anhänger Wilhelms häufig siegreiche dialektische Kämpfe bestanden. Krankheit nöthigte ihn, zwei Jahre lang die heimische Luft zu genießen; bei seiner Rückkehr nach Paris hatte sich Wilhelm aus Mißmuth in die Abtei St. Victor nahe bei der Stadt zurückgezogen, und Abälards neben dem Kloster der heil. Genoveva errichtete Schule ward nun der Mittelpunkt des dialektischen Strebens. Um sich außer den philosophischen Leistungen auch das Recht zu theologischen Vorträgen zu erwerben, wozu er erst des Studiums bei einem namhaften Meister bedurfte, begab er sich zu Wilhelms altem Lehrer, Anselm von Laon, fand sich dort aber so wenig befriedigt, daß er voll Uebermuth eine Wette einging, sofort selbst die Erklärung des so schwierigen Propheten Ezechiel zu übernehmen. Er hatte sich dabei auf seine dialektische Gewandtheit verlassen, gewann dadurch auch wirklich den Beifall der Genossen; indeß Anselm verbot, weil die Verantwortung auf ihn falle, die Fortsetzung der Vorträge, worauf Abälard nach Paris zurückkehrte. Sein Ruhm als Lehrer stieg hier unerhört; zahlreich strömte die Jugend aus dem ganzen christlichen Abendlande herbei, um zu seinen Füßen die Künste der Dialektik zu vernehmen, da unterbrach der Roman mit der eben so schönen wie geistreichen Heloise diese Wirksamkeit. Sie war die Nichte eines Kanonikus Fulbert, der dem berühmten Lehrer auf das Anerbieten, derselben unentgeltlich Unterricht zu ertheilen, sein Haus eröffnete, und ihm kurzsichtig genug sogar das Recht zu Züchtigungen der Schülerin gestattete. Statt dessen hatten die Lehrstunden bald den Erfolg, daß Abälard mit ihr zu seiner Schwester flüchten mußte, wo sie einen Sohn Astrolabius gebar. Heloise ist gleichfalls ein romantisch großer Karakter; ihre Liebe gewann Abälard nicht nur durch sein poetisches und musikalisches Talent (Liebeslieder von ihm gedichtet wurden sehr bald populär), sondern auch durch seinen wissenschaftlichen Ruhm. Anfangs weigerte sie sich, die ihr zur Herstellung ihrer Ehre dargebotene Hand Abälards anzunehmen, um nicht durch häusliche Unruhen seine Studien und zugleich durch die Ehe sein Aufrücken zu geistlichen Würden zu stören; dennoch ward die Verbindung geschlossen, aber der Zorn des Oheims dadurch nicht versöhnt. Vielleicht erblickte er in dem Umstande, daß Abälard seine Gattin ins Kloster Argenteuil brachte, eine Zurücksetzung; er überfiel ihn gewaltsam und übte an ihm die tückische Rache der Entmannung, wobei unter anderm auch wohl die Absicht zu Grunde lag, ihm den geistlichen Beruf zu versperren, der mit solcher Irregularität unverträglich war. Heloise nahm den Schleier in Argenteuil, und Abälard trat in das Kloster St. Denys, wo seine Vorträge bald wieder Schaaren von Lernbegierigen herbeiriefen. Jetzt erwachte der Neid älterer Feinde aus Laon, die ihn wegen seiner dialektischen Behandlung des Trinitätsbegriffs, woran die Zeit nicht gewöhnt war, bei dem Erzbischof von Rheims anklagten. Vor eine Synode daselbst, 1121, gezogen, gelang es ihm zwar, manche Beschuldigungen durch Berufung auf Augustin zu entkräften; allein die Anklage, durch Anwendung des Nominalismus den kirchlichen Trinitätsbegriff zu zerstören, hatte doch, wie einst bei Roscellin, Erfolg; man zwang ihn, seine Schrift, introductio ad theologiam, selbst ins Feuer zu werfen, und das Symbolum quicunque aufzusagen, worauf er ins Kloster des heil. Medardus gesteckt ward. Das gewaltthätige Verfahren erhielt jedoch nicht allgemeine Zustimmung im französischen Klerus, unter welchem schon

zahlreiche Schüler Abälards sich befanden; nach einiger Zeit ward ihm die Rückkehr nach St. Denys gestattet.

Hier war es nicht die Dialektik, sondern die historische Kritik, die ihm Feinde erwarb, indem er, gestützt auf Bedas Autorität, in dem heil. Dionys, dessen das Kloster als Patrons sich rühmte, nicht den alten Areopagiten, den Schüler des Paulus, anerkennen wollte. Die Zerwürfnisse hatten den Ausgang, daß Abälard das Kloster meiden mußte, aber von König Ludwig VII. die Erlaubniß erhielt, sich beliebig in seinem Reiche irgend wo nieder zu lassen, wozu er eine öde Gegend in der Nähe von Nogent sur Seine wählte. Mit Erlaubniß des Bischofs von Troyes bauete er sich eine Hütte, ein Bethaus zu Ehren der Trinität, und bald sammelten sich wieder zahlreich seine Schüler, die um seines Unterrichts zu genießen gleichfalls die Mühen eines eremitischen Lebens übernahmen. Eine Statue aus jenem Bethause, oder vielmehr eine Gruppe von drei an einander gelehnten Personen mit durchaus ähnlichen Gesichtszügen, die Trinität darstellend, hat sich bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts erhalten. Als er indeß der Stiftung den Namen Paraklet beilegte, nahmen seine Feinde an diesen für geistliche Orte nicht gebräuchlichen Namen wiederum Anstoß, und regten jetzt den mächtigen Norbert, den Stifter des Prämonstratenserordens, und den noch mächtigern Bernhard gegen ihn auf. Abälard berichtet, bei jeder geistlichen Versammlung, von der er gehört, befürchtet zu haben, daß sie gegen ihn bestimmt sey, und schon mit dem Plane umgegangen zu seyn, in irgend einem heidnischen Lande eine Zuflucht zu suchen. Aus dieser Noth befreite ihn zwar die Wahl zum Abt des Klosters St. Gildas de Rhuys in der Bretagne, die auf ihn fiel; allein er fand dort einen so rohen, barbarischen Zustand der Mönche, daß sie seinem Streben nach Einhalten der Klosterregel häufig Mordanschläge entgegensetzten. Seiner Heloise, die unterdessen nach Einziehung des Klosters Argenteuil von dort mit den übrigen Nonnen vertrieben worden, hatte er die Stiftung Paraklet übergeben, und dafür von Innocenz II. auch eine Bestätigung erwirkt. Die Studien der dortigen Schwestern leitete er nicht selten persönlich, und da auch dieß noch üble Nachreden erregte, dann schriftlich. Bis hieher berichtet er selbst sein Geschick in der historia calamitatum suarum; wo diese abbricht, beginnt zum Glück sein anderweitiger Briefwechsel mit Heloise; allein aus der jetzt beginnenden Periode seines Lebens ist nur das gewiß, daß er jeden Verkehr mit St. Gildas aufgab, und noch einmal in Paris seine Schule zu St. Genoveva eröffnete, wo Johann von Salisbury, 1136, sein Zuhörer war. Vielleicht reizte dieses wiederholte Auftreten seinen Gegner Bernhard zu neuen Schritten gegen ihn. In Rom angeklagt, wo man ihm seines Schülers Arnold von Brescia wegen nicht wohl wollte, erbot sich Abälard, mit Bernhard zu disputiren, was dieser aus Furcht vor dem überlegenen Dialektiker ablehnte. Als er sich endlich auf dem Concile zu Sens, Pfingsten 1140, dazu verstand, war Abälard von dem Urtheile der Synode schon in voraus so überzeugt, daß er vorzog, nach Rom zu appelliren. Dadurch war seine Person zwar ihrem Urtheil entzogen, aber desto eifriger sprach man die Verdammung seiner Lehre aus, wobei, selbst wenn von dem Berichte seines Anhängers, Berengar, daß die Väter des Concils das Urtheil trunken und halbschlafend gesprochen haben, Manches abgezogen werden muß, doch ein ziemlich tumultuarisches Verfahren obgewaltet haben mag. In Rom wußte Bernhard brieflich die Anschuldigungen aller möglichen Ketzereien so dicht auf Abälard zu schleudern, daß diesem auf dem Wege dorthin schon die Verdammungsbulle begegnete, wodurch er und sein Schüler Arnold von Brescia zu ewiger Einsperrung verurtheilt ward. Dem gebeugten, schwergeprüften Manne bot jetzt Peter der Ehrwürdige von Clugny, wo er auf dem Wege nach Rom eingekehrt war, ein Asyl an, wohl nicht ohne einige Eifersucht gegen Bernhard, den Vertreter des Cisterzienserordens. Abälard verstand sich dazu, seine Sätze zu retractiren, jedoch ohne eigentlichen Widerruf, worauf Peter ihn mit Rom aussöhnte. In Clugny vollbrachte Abälard noch einige Zeit unter Studien, Briefwechsel mit Heloise und streng mönchischer Ascese; um ihm einen gesunderen Aufenthaltsort zu verschaffen, wies ihn Peter in die Priorei St. Marcellus bei Chalons sur Saone, wo er den 21. April 1142 im 63sten

Jahre starb. Peter schaffte persönlich seine Leiche nach dem Paraklet, wo Heloise den Absolutionsbrief von Peters Hand auf seinen Sarg heftete. Sie überlebte ihn, als Aebtissin des Paraklet hoch gefeiert, noch 21 Jahre († 16. Mai 1164). Ihre Gebeine wurden anfangs in derselben Gruft, später auch in einem Sarg vereinigt; durch die Stürme der Revolution, welche die Abtei Paraklet aufhob, sollen sie gerettet seyn; seit 1817 will man sie auf dem Kirchhofe Père-Lachaise bei Paris beigesetzt haben, wo ihr Denkmal noch immer zahlreich mit Todtenkränzen früh verstorbener Liebenden geziert wird. Von dem Sohne Astrolabius fehlen die Nachrichten; man meint ihn in einem Kanonikus dieses Namens in Nantes, 1150, oder in einem Abte im Kanton Freiburg, 1162, wiederzufinden; dem geistlichen Leben wird er sich gewidmet haben.

Abälards geistige Bedeutsamkeit wird nicht nur durch die hingebende Anhänglichkeit seiner Schüler, sondern auch durch die Anstrengungen der Gegner zu seiner Unterdrückung dargethan; und in der That, wenn Bernhard für die damalige Zeit als Repräsentant der Autorität und des Autoritätsglaubens gelten darf, so stellte Abälard das Princip der freien Prüfung, der Kritik, des Rationalismus dar; durch seine Methode, und nicht eigentlich durch Resultate fesselte er die Jugend. Seine Kenntnisse gingen nicht eben über das damalige Maß hinaus, d. h. Vertrautheit mit der lateinischen Literatur, und mit der griechischen, so weit sie in lateinischer Uebersetzung zu haben war. Kunde des Griechischen oder gar des Hebräischen darf man ihm nicht zutrauen; wenn er die Schwestern im Paraklet in diesen zwei Sprachen unterrichtet hat, so wird er mitgetheilt haben, was man damals besaß, Reminiscenzen aus Hieronymus. Von Aristoteles, dem eigentlichen Orakel der scholastischen Zeit, kannte man damals nur erst die logischen Werke. Abälards Philosophie besteht deßhalb auch nur in Dialektik; von der Menge des Wissens in physischer, metaphysischer und ethischer Hinsicht, womit seit Anfang des 13. Jahrhunderts die Scholastik durch weitere Bekanntschaft mit Aristoteles überschwemmt wird, findet sich bei ihm noch nichts. In seine dialektischen Leistungen ist uns erst seit 12 Jahren eine Einsicht eröffnet. Während wir früher nur theologische Werke von ihm besaßen, und für seine philosophischen Studien ganz allein auf einige gelegentliche Aeußerungen in seiner Selbstbiographie über seinen Streit mit Wilhelm von Champeaux in Betreff der Universalien beschränkt waren, ist uns durch Cousin 1836 auch seine Dialektik und ein Fragment de generibus et speciebus (Documents inédits relat. à l'Histoire de France, publiés par l'ordre du gouvernement. 4. Paris 1836), so wie ein tractatus de Intellectibus (Cousin, fragm. philos. 1840. T. III. append. XI. p. 458) mitgetheilt, und endlich auch der Inhalt eines noch ungedruckten Werks, glossulae super Porphyrium (Rémusat, II. p. 93 sqq.) eröffnet. Die Geschichte der Philosophie wird hiedurch in den Stand gesetzt, bedeutende Lücken in ihren Berichten über die speculativen Leistungen der Scholastik in ihrer ersten Periode auszufüllen. Um nur einen Punkt hervorzuheben, um den sich damals die geistige Arbeit abmühete, Abälards Ansicht über die Geltung der Universalien läßt sich nach den jetzt aufgefundenen Hülfsmitteln genauer bestimmen. Er war nicht Realist; sein erstes Auftreten gegen Wilhelm von Champeaux zwang ja diesen zu bedeutenden Modificationen in seinem System: hatte derselbe früher behauptet, das Universale sey essentialiter in seinen Individuen vorhanden, d. h. das genus bilde die eigentliche Essenz der konkreten Dinge, so zwang ihn Abälard zu dem beschränkenden Satze, dasselbe sey nur indifferenter (statt der frühern Lesart individualiter) in derselben enthalten, d. h. es findet sich in dem Einen auf dieselbe Weise, wie in dem Andern; doch auch diese Form des Realismus fand an Abälard einen Gegner. Eben so wenig war er aber Nominalist, sondern er bekämpfte entschieden diese Lehre des Roscellin, so daß die Angabe bei Otto v. Freisingen und Johann von Salisbury, er sey Nominalist gewesen, aufzugeben ist. Abälards Stellung war eine mittlere zwischen beiden Systemen, wofür der Name Conceptualismus hergebracht, und durch die neuern Hülfsmittel recht wohl bestätigt ist. Abälard drang auf wirkliche Geltung der Ideen oder der Begriffe, wie sie der menschliche Verstand zu bilden vermag. Dieselben sind ihm zwar nicht eigentliche Realitäten, die an irgend einem

von der Erscheinungswelt verschiedenen, übersinnlichen Orte eine eigene Weltordnung bilden, aber sie sind ihm eben so wenig bloße Worte, leere Hauche, sondern sie sind eben Ideen; der menschliche Geist, der sie bildet, mit ihnen sich beschäftigt, kann doch nicht mit bloßen Nullitäten verkehren. Abälards Stärke lag gemäß seinem kritischen Talent bei weitem mehr in der Bekämpfung der beiden Extreme, als in klarer und fruchtbarer Aufstellung des dazwischen liegenden Systems; aber derselbe ermäßigte Realismus oder Nominalismus (denn von der mittleren Stellung läßt sich Beides aussagen), welchen Abälard vertrat, war z. B. auch die Ansicht eines Thomas von Aquino, der für die allgemeinen Begriffe, womit sich die Wissenschaft beschäftigt, ebenfalls eine Geltung, eine gewisse Realität in Anspruch nahm, weil ja sonst die Wissenschaft bloße Phantasmen behandeln würde.

In der Theologie theilt Abälard zwar den allgemeinen Karakter der Scholastik in dieser Periode, vorausgesetzte Geltung des Kirchenglaubens und Versuch des Beweises dafür auf dialektischem Wege; aber sein Verfahren ist ein gänzlich anderes, als z. B. bei Anselm von Canterbury, und durchaus verschieden von der Art, wie die kirchliche Autorität den Vernunftgebrauch zu gestatten geneigt war. Bei Anselm war es die Voraussetzung von der gänzlichen Congruenz des Glaubens und Wissens, so daß also die redliche Speculation ganz von selbst in ihren Resultaten mit dem Kirchenglauben übereinkommen werde, also neben der Speculation doch zugleich völliges Hingeben an die Autorität. Dagegen bei Abälard zeigt sich überall die Superiorität der Vernunft, die mehr aus äußerer Rücksicht, als aus innerer Nothwendigkeit den Frieden mit dem Kirchenglauben bewahrt. In der That erklärt er sich überall mit dem Kirchenglauben einverstanden, führt stets Augustin, Hieronymus, so wie die andern kirchlichen Autoritäten an, unterwirft sich dem Symbole auch in den Sätzen, welche die Schrift nicht hat; aber der Kirchenglaube ist ihm durchaus nicht die absolute Wahrheit selbst, sondern mehr ein Problem, an dessen Erhärtung die Speculation einen Triumph feiern kann; jedoch mit der Hindeutung, daß sie auch für jedes andere System den Beweis finden würde, wenn dasselbe zufällig zu kirchlicher Geltung gelangt wäre. Abälard will bei seiner vielfachen Beschäftigung mit dem Trinitätsbegriff gar nicht beweisen, daß die drei Personen nur so und nicht anders aufgestellt werden können, sondern nur, daß für die Art, wie sie aufgestellt sind, recht wohl eine Vertheidigung möglich sey (theolog. christ. p. 1288, *Martene*, thesaur. anecdot. tom. V.); also nicht objective Wahrheit des Kirchenglaubens, nicht volle Evidenz, sondern eine solche Erhärtung desselben ist seine Absicht, die den Gegner, den Heiden, Häretiker zum Schweigen bringe. Der Glaube erhält so erst vor dem Tribunal der Vernunft seine Anerkennung, damit nicht Aberglauben für Wahrheit, und jedes Idol für Gott ausgegeben werde. Sein Hauptproblem bleibt der Trinitätsbegriff; aber er dringt dabei durchaus nicht auf etwas specifisch Christliches, auf den Karakter der Offenbarung, sondern sucht meist durch Auffindung von Analogien den ganzen Begriff nur als denkbar, als möglich zu erweisen. Viel half ihm dabei die von Augustin ausgegangene Fassung der drei Personen als bloßer Eigenschaften in Gott, Macht, Weisheit, Güte, mit Aufgeben des eigentlichen Begriffs der Hypostasen, wodurch bei Athanasius das Schwierige für die Denkbarkeit des ganzen Problems hervorgerufen ward. Außer dieser fast rein psychologischen Lösung suchte er andere Analogien auf, die drei Personen der Grammatik, das Verhältniß zwischen dem Erz, woraus das Siegel geformt ist, dem Siegel selbst und dem Akt des Siegelns; wie wenig ihm aber dabei der ganze Begriff als ein ausschließlich christlicher galt, erhellt aus dem Versuche, auch bei den heidnischen Philosophen, bei Plato, nicht nur eine Ahnung, sondern eine ziemlich volle Kunde des christlichen Dogmas nachzuweisen.

Abälards dialektische Methode besteht hauptsächlich darin, daß er an den Dogmen die widersprechenden Seiten aufsucht, mit möglichst vielen Autoritäten belegt, und dann die Widersprüche zu lösen weiß, in der Regel so, daß er an dem in Frage stehenden Worte einen doppelten Sinn nachweiset, z. B. an dem Begriff des Nothwendigen bei Vereinigung der göttlichen Präscienz mit der menschlichen Freiheit (Introduct. ad theol. p. 1135. oper. ed. Fr. Amboesius Paris 1616), an dem des Wollens bei der Frage, ob Alles

geschieht, was Gott will (ibid. p. 1111). Das ganze System der Dogmatik bringt er fast aus der Behandlung der göttlichen Eigenschaften heraus: die Incarnation des Sohns wird bei der Allmacht abgehandelt durch die Frage, ob Gott auch noch jetzt vermöge, Mensch zu werden, die zwei Naturen in Christo bei der Unveränderlichkeit, das Herabsteigen in's Fleisch bei der Allgegenwart, nach welcher Gott ja schon überall seyn mußte (ibid. 1122. 1126 sq.).

Unter Abälards theologischen Schriften ist durch die Mittheilungen von Cousin 1836, besonders aber durch die oben angeführte neue Ausgabe von Henke und Lindenkohl, nach einem Münchner Codex, auch das lang vermißte Buch Sic et Non zugänglich und vollständig bekannt geworden, dessen Druck früher die Benediktiner bedenklich fanden. Dasselbe ist indessen nicht etwa eine dialektische Besprechung der christlichen Dogmen nach rationellen Gründen, sondern es ist hier zum ersten Male jene Manier eingeführt, die sich dann in der zweiten Periode der Scholastik seit Alexander von Hales so unerträglich breit macht, daß für und gegen jedes Dogma eine Anzahl Autoritäten aus klassischer wie kirchlicher Literatur aufgeführt wird, mit dem einzigen Unterschiede, daß Abälard nur die Autoritäten aufstellt, ohne, wie die späteren Scholastiker, die bejahenden und verneinenden Reihen scharf durch das videtur quod sic und videtur quod non zu unterscheiden, und ohne eine eigene Entscheidung und daran geknüpfte Widerlegung derjenigen Reihe beizufügen, gegen welche die Entscheidung ausfallen soll. Es ist also eine Tafel von Citaten, wobei das Urtheil dem Leser selbst überlassen bleibt. Kaum begreift man also, wie gegen dieß Werk von jeher so gewaltige Furcht geherrscht hat, da die üblichen Summen aus der zweiten Periode der Scholastik ganz dasselbe vermeintliche Gift enthalten. Wahrscheinlich hat der ungewöhnliche Titel, worauf sein Ankläger Bernhard hinweiset, der aber auch nur diesen und nicht den Inhalt kennt, jene Furcht hervorgerufen. Bedenklich könnten höchstens einige in dem Prolog voraufgestellte exegetische Kanones lauten, durch welche Abälard in der That mit einer damals unerhörten Freimüthigkeit sich über seine Behandlung des Textes der heil. Schrift ausspricht.

Unter den übrigen theologischen Schriften Abälards beschäftigt sich die introductio ad theologiam und die theologia christiana fast ausschließlich mit der Trinität, so daß der Begriff der Theologie hier noch nicht gleichbedeutend mit Religionswissenschaft überhaupt, sondern noch in jenem engeren Sinne erscheint, wornach z. B. der Verfasser der Apokalypse als Evangelist Johannes, und Gregor von Nazianz Theologen heißen, sofern sie die Lehre vom göttlichen Logos als Grund der Trinitätslehre behandelt haben. Die Introductio, gegen welche die Anklage auf dem Concile zu Soissons gerichtet war, ist nicht bis zum Schlusse gedruckt; daß Abälard sie aber vollständig gegeben hatte, läßt sich aus einem daraus gefertigten Auszuge erweisen, den Dr. Rheinwald 1835 aus Münchener Handschriften unter dem Namen epitome theol. christ. herausgab. Der Auszug ist nicht von Abälard selbst verfaßt, weil er dessen Lieblingsgedanken, das Vorkommen des Trinitätsbegriffs bei den griechischen Philosophen, nicht enthält. Ebenso wenig darf aber auch darin der Herausgeber des liber sententiarum erblickt werden, dessen Bernhard in der Anklage gedenkt, während Abälard bestimmt in Abrede stellt, je ein Buch unter diesem Titel geschrieben zu haben. Es wird eine Arbeit aus Abälards Schule, vielleicht ein Heft seiner Vorlesungen seyn. Die theologia christiana ist eine spätere Umarbeitung der introductio. Die übrigen christlichen Dogmen außer der Trinität erhalten ihre Behandlung in dem Commentar zum Römerbrief (Oper. Paris 1616); eine Moral lieferte er unter dem Titel Ethica, seu liber dictus: Scito te ipsum. (*Pez*, theraur. anecdotor. III. 2. p. 626), wobei er hauptsächlich den Grundsatz durchführt, daß der sittliche Werth einer That lediglich nach der dabei vorhandenen Absicht beurtheilt werden müsse. Auf den Wunsch der Schwestern im Paraklet schrieb er noch eine expositio in Hexameron (*Martene*, thesaur. anecdotor. V. p. 1139 und 1361), worin er die Schwierigkeiten der biblischen Kosmogonie nach üblicher scholastischer Weise zu lösen versucht. Ein gleichfalls von Dr. Rheinwald aus Wiener Handschriften herausgegebener Dialogus inter philoso-

phum, Judaeum et Christianum, Berol. 1831. behandelt nach mehrfach in der ersten Periode der Scholastik üblicher Weise die Aufgabe der Apologetik in dialogischer Form. Poetische Leistungen, wegen deren Abälard zur Zeit seines Glückes sogar einen populären Ruf erlangte, scheinen ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet zu haben; neuerlich aufgefundene planctus cum notis musicalibus (*E. C. Greith*, spicilegium Vatican. Frauenfeld 1838. p. 121 sqq.) drücken elegische Gefühle unter dem Namen biblischer Personen aus, eines Simson, einer Dina, der Gespielinnen der Tochter Jephtas; aber es ist nicht schwer, darunter Abälards eigene Klagen, oder die Beziehungen auf Heloise, herauszuhören; wahrscheinlich stammen diese Poesien aus dem Aufenthalte in dem Kloster St. Gildas an der unwirthbaren Küste der Bretagne.

Abälard hat keine Schule gestiftet, wenn man darunter einen geschlossenen Kreis von Anhängern versteht, welche die Lehren des Meisters annehmen und fortpflanzen; dazu waren seine Resultate zu sehr nur kritisch, zu wenig positiv, und der Angriff der kirchlichen Autorität auf ihn zu stürmisch; aber die Anregung seines kühnen Rationalisirens muß auf seine Umgebung gewaltig gewirkt haben, wie die Anhänglichkeit seiner Schüler auch unter den ungünstigsten äußeren Verhältnissen beweiset. Die spätere Behandlung der Scholastik nahm von ihm Manches für die äußere Form auf, das Gegeneinanderstellen der Autoritäten aus älterer klassischen und christlichen Zeit in Nachahmung seines Sic et Non; ferner die Anordnung des dogmatischen Stoffes in den bald nach ihm erschienenen Sentenzen des Lombarden. Dagegen der kühne Rationalismus in Behandlung der Dogmen verstummt vor den Gewaltschritten der Autorität; es begann die Zeit der Sententiarier und Summisten, die das dogmatische Material in möglichster Breite aus einander traten, aber eine Kritik, auch selbst wenn eine Entscheidung zwischen dem videtur quod sic und videtur quod non gegeben ward, doch nicht mehr mit dem kecken Selbstvertrauen eines Abälard wagten.

Die schon angeführte Arbeit des Charles Rémusat, Abélard, Paris 1845, 2 Bde., ist recht umfassend und vollständig, versucht auch eine Analyse sowohl seines philosophischen wie theologischen Systems; nur wären dem Verfasser noch etwas vollständigere Studien der Dogmengeschichte zu wünschen gewesen. Er kennt z. B. den Zusammenhang der Trinitätslehre Abälards mit Augustin nicht, und beurtheilt auch den Werth der Scholastik nach Abälard, bei dem Lombarden und in der zweiten Periode derselben, ziemlich unrichtig. **Rettberg.**

Abarbanel, s. Abrabanel.

Abauzit, Firmin, geboren zu Uzez in Nieder-Languedoc im Jahr 1679, in der Zeit der großen Verfolgungen der reformirten Kirche Frankreichs, wurde nach dem Tode seines Vaters in sehr zarter Jugend seiner Mutter entrissen, um in der katholischen Religion erzogen zu werden. Es gelang jedoch seiner Mutter, ihn zu befreien; sie schickte ihn im Jahre 1689 nach Genf und begab sich ebenfalls dahin, nachdem sie, zur Strafe für die Befreiung ihres Sohnes, eine Zeitlang im Kerker geschmachtet hatte. Abauzit, lebhaften und beweglichen Geistes, umfaßte schon frühe in seinen Studien die verschiedenartigsten Wissenschaften, er studirte auch mit Eifer die Theologie. Auf Reisen suchte er die gewonnenen Kenntnisse zu erweitern. In Holland befreundete er sich mit Bayle und machte die Bekanntschaft von Basnage und Jurieu. In London trat er in Verbindung mit Newton, dessen Achtung er sich später in hohem Maße erwarb. Wilhelm III. suchte ihn für England zu gewinnen. Allein den Bitten der Mutter nachgebend kehrte er nach Genf zurück. Hier nahm er thätigen Antheil am Werke der neuen Uebersetzung des N. Test., welche im Jahr 1526 erschien, wofür ihm die Genfer Geistlichkeit ihren warmen Dank bezeugte. Die Akademie bot ihm eine Lehrstelle der Philosophie an, die er aus Liebe zur Freiheit und Unabhängigkeit ausschlug: er begnügte sich mit der Stelle eines Honorar-Bibliothekars der öffentlichen Bibliothek und starb 1767. Im Jahre 1727 hatte ihm der Staat das Bürgerrecht geschenkt.

Es wird gemeldet, daß Abauzit sich mit Glück in verschiedenartigen Wissenschaften versucht, mehrere neue Ansichten aufgestellt und einige Entdeckungen gemacht habe. Auch

in der Theologie, womit er sich als geistreicher Dilettant ziemlich viel beschäftigte, bestrebte er sich, neue Bahnen einzuschlagen. Seine theologischen Schriften und Abhandlungen sind dogmatischen, apologetischen, polemischen (gegen die römische Kirche) und exegetischen Inhalts. Aus dem Lobe, welches J. J. Rousseau und selbst Voltaire, der sonst auf die Genfer so übel zu sprechen ist, ihm ertheilten, darf durchaus nicht gefolgert werden, daß er, obgleich in die Bildung des 18. Jahrhunderts eingetaucht, eigentlich auf jene Seite sich hinneigte. Besonderes Aufsehen erregte sein *Essai sur l'apocalypse*, welcher in der Geschichte der Auslegung dieses Buches der heil. Schrift Epoche macht. Wenn gleich die exegetische Wissenschaft sich mit den Resultaten, wozu Abauzit gelangt ist, keineswegs begnügen kann, so hat er doch das Verdienst, die hergebrachte Methode der apokalyptischen Berechnung zuerst verlassen zu haben. Abauzit ist in der That der erste, der die Ansicht aufstellte, daß jenes Buch, dessen Abfassung durch den Apostel Johannes er übrigens bezweifelte, wahrscheinlich unter Nero geschrieben und nichts weiter sey noch seyn wolle, als die erweiterte Weissagung des Herrn über den Untergang des jüdischen Staates. Selbst Kap. 21 und 22 deutete er lediglich auf den glücklichen Zustand und die große Ausbreitung der Kirche nach der Zerstörung des jüdischen Tempels und Staates (s. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Joh. S. 555). Nachdem jener Essai und andere Schriften schon früher erschienen, wurden nach seinem Tode sieben seiner theologischen Abhandlungen herausgegeben, Genf 1770; eine erweiterte, doch keineswegs vollständige Ausgabe seiner Werke, theils theologischen, theils allgemeineren Inhaltes sind die Oeuvres posthumes de feu Mr. Abauzit. London 1773. 2 Vol. 8. (Vergl. über ihn Senebier, histoire littéraire de Genève. Tome III. 63—83.) Herzog.

Abbadie, Jakob, wurde geboren zu Nay, einer kleinen Stadt in der ehmaligen Provinz Béarn, im Jahre 1654. Auf den damals noch blühenden reformirten Akademien von Saumur und Sedan machte er so treffliche Studien, daß er sich bereits als 17jähriger Jüngling den Grad eines Doktors der Theologie erwarb. Zu Paris, wo er im 22. Jahre sein bekanntes Werk über die Wahrheit der christlichen Religion begann, bewog ihn der Graf d'Espence, des Churfürsten Friedrich Wilhelm's Gesandter an Ludwig XIV., nach Berlin zu gehen, um die geistliche Leitung der sich bildenden französischen Kolonie zu übernehmen. Abbadie folgte diesem Rufe, noch vor der Revocation des Edikts von Nantes. Nachdem er während mehrerer Monate mit außerordentlichem Erfolge zu Berlin gepredigt, richtete die Gemeinde selbst an Friedr. Wilhelm das Gesuch, Abbadie möge als ihr ordentlicher Prediger angestellt werden; dieß geschah im Jahre 1680. Von dieser Zeit an widmete der unermüdliche Mann seine Zeit nicht nur der Verwaltung seines Predigtamts, sondern auch der Ausarbeitung zahlreicher theologischer Werke und der Sorge für das Wohl seiner in Menge auswandernden Landsleute. Im Jahre 1685 sandte ihn der Churfürst, der ihm sein volles Vertrauen geschenkt hatte, nach Holland, mit dem Auftrage, unter der Zahl der Auswanderer hauptsächlich diejenigen, welche durch ihre Kenntnisse oder ihre Industrie nützlich werden konnten, zu bewegen, sich in den brandenburgischen Staaten niederzulassen; unter Andern sollte er dem Prediger Johann Claude die ehrenvollsten Anerbieten machen. Zu Berlin vollendete Abbadie sein Werk La Vérité de la religion chrétienne, eine nicht nur für den Standpunkt der damaligen Zeit, sondern auch für den heutigen noch ausgezeichnete Apologie des Christenthums (Rotterd. 1684, 2 Bde. in 4. und in 8.; der 3. Bd. erschien erst 1689; mehrmals gedruckt, sowie mehrmals in's Deutsche und in's Englische übersetzt). Das Einzige, was den Werth dieses Werkes verringern könnte, ist die zu häufig mitunterlaufende Polemik gegen die römische Kirche, was jedoch durch den Geist des Zeitalters, sowie durch die Lage der aus ihrem Vaterlande gewaltsam vertriebenen Protestanten entschuldigt wird. Obgleich von einem »Ketzer« geschrieben, machte das Werk in Frankreich das größte Aufsehen; da es nicht in streng wissenschaftlicher Form abgefaßt, sondern für die ganze gebildete Welt bestimmt war, so lasen es auch Katholiken aller Klassen; selbst am Hofe Ludwigs XIV. fand es die wärmsten Verehrer; die Frau von Sévigné nannte es das göttlichste Buch, das sie je gelesen. Nach

dem Tode des großen Churfürsten folgte Abbadie dem Marschall von Schomberg nach England. Hier schrieb er seine Abhandlung L'art de se connaître soi-même ou recherche sur les sources de la morale (zuerst Rotterd. 1692, in 8.), worin er als höchsten sittlichen Grundsatz die von seinen Gegnern falsch als Egoismus verstandene, von Malebranche aber siegreich vertheidigte Selbstliebe aufstellte. Zu Ende 1689 wurde Abbadie als Prediger an der französischen Kirche (de la Savoie*) zu London angestellt; bald darauf verlieh ihm der König Wilhelm ein Beneficium in Irland. Noch rüstig in seinem Greisenalter, befaßte sich Abbadie fortwährend mit schriftstellerischen Arbeiten zur Vertheidigung des Protestantismus; die vorzüglichsten sind: La vérité de la religion chrétienne réformée (Rotterd. 1718, 2 Bde. in 8.), und Le triomphe de la providence et de la religion (Amsterd. 1721, 2 Bde. in 8.). In diesem letztern Werke bewies er nicht mehr den klaren, logischen Geist wie in den früheren, sondern verlor sich in Auslegung und Anwendung der Apokalypse. Er starb, 73jährig, im Jahre 1727 zu Mary-le-bone, damals außerhalb London, jetzt mit der Stadt vereinigt. Außer den genannten Schriften sind von Abbadie noch Predigten und Lobreden, einige kleinere dogmatische Traktate, sowie einige Schriften zur Vertheidigung der englischen Revolution gedruckt.

S. über ihn das Dictionnaire von Chaufepié, die biographische Notiz vor der Sammlung seiner Predigten (Amsterd. 1760, 2 Bde. in 8.), und die France protestante, wo zugleich eine vollständige Liste seiner Schriften zu finden ist. **C. Schmidt.**

Abbo von Fleury gehört in die kleine Reihe von Männern, welche nach dem Untergang der angelsächsischen und carolingischen Kulturgruppe selbst während des eisernen zehnten Jahrhunderts den nie ganz erstorbenen Sinn für wissenschaftliche Bestrebungen, und ähnlich wie Gunzo, Gerbert, Fulbert von Chartres zugleich die Richtung auf Dialektik repräsentiren, welche jene Bestrebungen in den Klosterschulen schon frühzeitig zu nehmen anfingen und damit die spätere Scholastik einleiteten. Gebürtig aus Westfranken, wurde Abbo schon als Kind dem Kloster Fleury übergeben, und bildete sich dort, sowie in den berühmten Schulen zu Rheims und Paris in Philosophie und mathematisch-astronomischen Wissenschaften aus. Als nach der Zeit König Alfreds in England die Kulturzustände wieder so tief herabgekommen waren, daß wenige Priester mehr lateinisch verstanden, wurde auf Ersuchen des Erzbischofs Oswald von York 985 Abbo von Fleury aus nach England geschickt, um in der Abtei Ramsey Unterricht zu ertheilen. Nach zwei Jahren aber kehrte er nach Fleury zurück, wurde daselbst zum Abt gewählt, brachte die schon blühende dortige Schule in noch größere Aufnahme und nahm an den kirchlichen Angelegenheiten, besonders als Gesandter des Königs Robert in Rom, einen lebendigen Antheil. Sein Eifer für Wiederherstellung der Klosterzucht kostete ihm das Leben; denn in einer Mönchsempörung im Kloster Reole in Gascogne stieß ihm ein Gascogner 1004 die Lanze in den Leib. Dieses Ende erwarb ihm die Ehre eines Märtyrers und Heiligen. Abbo hat außer einer Anzahl für die Zeitgeschichte merkwürdiger Briefe viele meist noch ungedruckte Schriften astronomischen, mathematischen, historischen, sprachlichen u. a. Inhalts hinterlassen, sowie ein Werk über die Dialektik, in welchem er die Schwierigkeiten der Syllogismen geschickt auflöst**). Der als Geschichtschreiber bekannte Mönch Aimoin war Schüler Abbo's und hat dessen Leben beschrieben. (Vergl. über ihn Histoire littéraire de la France. T. VII.) **Hundeshagen.**

Abbot (Georg), geboren den 29. Oktober 1562 zu Guilford in Surrey, nachdem er in seiner Vaterstadt die Grundlage zu seiner gelehrten Bildung gelegt, begab sich 1578 nach Oxford, das fortan 30 Jahre lang der Wirkungskreis seiner Lern- und Lehrthätigkeit blieb. Er widmete sich im Baliol-College den theologischen Studien und wirkte sodann nach erlangter Doktorwürde als Lehrer (Fellow) und Prediger der Universität. Im Jahr 1597 wurde er Master des University-College und bekleidete in der Folge drei-

*) Die Savoykirche ist gegenwärtig eine deutsch-lutherische.

**) In seiner collectio canonum, abgedruckt im 2ten Bande von Mabillon's Annalen, verräth er Kenntniß der Schrift und der Kirchenväter.

mal (1600, 1603, 1605) die Würde eines Vicekanzlers zu allgemeiner Zufriedenheit. Im zweiten Regierungsjahr Jakobs I. wurde auf Anordnung des kirchlich gesinnten Königs die englische Bibelübersetzung einer gründlichen Revision unterworfen, woraus die noch jetzt in der englischen Kirche eingeführte Heil. Schrift A. und N. Test. hervorging. An diesem Uebersetzungswerk hatte Abbot wesentlichen Antheil und es scheint, als ob er bei dieser Gelegenheit zuerst des Königs Aufmerksamkeit auf sich gelenkt habe. Diese Aufmerksamkeit verwandelte sich in Beifall und Gunst, als Abbot im Jahr 1608 in Verbindung mit zwei anderen Theologen die Mission übernahm, die schottische Geistlichkeit zur Annahme des Episcopats zu vermögen und eine Vereinigung der presbyterianischen und anglikanischen Kirche zu bewirken. Abbot's Gönner, der Graf von Dunbar, hatte die Wahl zu Stande gebracht. Diese Sendung begründete in A.'s äußerem und innerem Leben einen Wendepunkt. In ersterer Beziehung hatte die königliche Gunst, die er sich durch sein besonnenes und kluges Benehmen erwarb, die Wirkung, daß er innerhalb drei Jahren zu den höchsten geistlichen Würden emporstieg, indem er 1609 zum Bischof von Litchfield und Coventry, 1610 zum Bischof von London und im nächsten Jahr, als durch Bancrofts Tod der erzbischöfliche Stuhl von Canterbury erledigt ward, zum Primaten und Metropolitan von England erhoben wurde; was aber sein inneres Leben betrifft, so ist nicht zu verkennen, daß die Grundsätze der Presbyterianer, zu deren Bekämpfung er gekommen war, auf seine schon vorher dem kirchlichen Moderantismus zugewendeten religiösen Ansichten große Wirkung geübt. Er mißbilligte fortan die Bedrückung der Puritaner und suchte das der anglikanischen Kirche inhärirende Gepräge der Katholicität und kirchlichen Continuität zu schwächen und dieselbe mit den protestantischen Kirchen des Festlandes als gleichgesinnte und ebenbürtige in Verbindung zu setzen. Zu dem Behuf betrieb er aus allen Kräften die Vermählung der Königstochter Elisabeth mit dem calvinischen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, dem Haupte der Union, und es gehörte zu seinen erfreulichsten Erlebnissen, als er am 14. Febr. 1613 in der königl. Kapelle die Trauung vollziehen durfte. Aus demselben Motive bekämpfte er später das Lieblingsprojekt des Königs, dem Prinzen von Wales eine spanische Gattin beizugesellen. Von der puritanischen Färbung seiner religiösen Ansichten zeugt auch sein Eifer für die rigorose Feier des Sabbaths, das Kennzeichen aller calvinistischen Konfessionsgenossen, das damals noch so wenig der anglikanischen Kirche inhärirte, wie der römisch-katholischen. Als nämlich Jakob im Jahr 1618 eine Declaration erließ, daß Spiele und Vergnügungen (sports and pastimes) am Sonntage gestattet seyn sollten, erhob der Erzbischof Einsprache dagegen und hinderte die Vorlesung des Erlasses in der Kirche von Croydon. Ueberhaupt scheint er nicht blos im Punkte des Glaubens sich den Grundsätzen der Puritaner genähert, sondern auch von ihrem Mangel an Connivenz gegen die Sündhaftigkeit und den leichtfertigen Wandel der höheren Stände und von ihrem trotzigen Starrsinn gegen Willkürmaßregeln und Gewaltstreiche von Seiten des Königs einiges angenommen zu haben. Als Jakob aus Schwäche gegen seinen Günstling Somerset die Ehescheidung des Grafen von Essex von dessen lasterhaftem, dem königlichen Günstling hingegebenen Weibe betrieb, protestirte A. gegen das schmachvolle, alle Gesetze und Sittlichkeit höhnende Unterfangen mit Muth und Festigkeit und machte, als er den Gerichtsgang nicht zu hemmen vermochte, die Gründe seiner Opposition öffentlich bekannt. Dennoch behielt er des Königs Gunst, da die Ehrenhaftigkeit seines Charakters über allen Zweifel und Vorwurf erhaben war. Darum fand er auch, als ihn einige Zeit nachher das Mißgeschick traf, auf der Jagd in dem Park eines befreundeten Lords den Wildhüter desselben mit einem Pfeile zu tödten, allgemeine Theilnahme; der König schrieb ihm einen eigenhändigen Trostbrief, und das Untersuchungsgericht fällte ein ehrenvolles Lossprechungsurtheil. Nichtsdestoweniger trübte dieser Unfall den Abend seines Lebens; der Tag, an dem ihm das Unglück zugestoßen, blieb bis zu seinem Tod ein Buß- und Fasttag für ihn. Von der Zeit an nahm seine Gesundheit ab, dennoch wohnte er ohne Unterbrechung den Sitzungen des Oberhauses und des geheimen Raths bei und erhob seine beredte Stimme mächtig gegen das spanische Bünd-

niß und für die Sache des protestantischen Kurfürsten, den die Habsburger nicht nur seiner böhmischen Königskrone beraubt, sondern auch aus seinen Erblanden vertrieben hatten. Als am 27. März 1625 König Jakob starb, befand sich A. an dessen Sterbebette. — Karl I. wurde von ihm gekrönt; aber die protestantische Gesinnung und der politische Freisinn des Primaten fand bei dem hochkirchlichen, nach unumschränkter Machtvollkommenheit lüsternen König und seinem katholisirenden Hofe wenig Beifall. Die Zunahme oppositioneller und puritanischer Ansichten wurde seiner laxen Kirchenzucht und seinem indifferenten Verhalten gegen die englische Liturgie zugeschrieben; während er die Sitten und Amtsverrichtungen des aristokratischen Klerus der bischöflichen Kirche mit puritanischer Strenge überwachte, war er nachsichtig und milde gegen die Laien, die sich dem anglikanischen Gottesdienst entzogen und ihr Seelenheil nicht in der vorgeschriebenen Form des Commonprayerbooks suchten (Collier, eccles. history of Great-Britain II, p. 757); er übte sein kirchliches Censuramt nicht nach den Wünschen des Hofs, wo eine verderbliche Camarilla, die katholische Königin und den Herzog von Buckingham an der Spitze, an dem Umsturz der alten Verfassung und an der Begründung eines von aristokratischer und hierarchischer Gewalt umkleideten Absolutismus arbeitete: er versagte sogar einer von dem wohldienerischen Geistlichen Dr. Sibthorp gehaltenen und dem König dedicirten Predigt, worin dargethan war, daß die Königsmacht nach göttlicher Anordnung unbeschränkt sey und daß den Unterthanen nur leidender Gehorsam, keineswegs aber das Weigerungsrecht irgend einer königlichen Geldforderung zukomme, die Druckerlaubniß. Diese Opposition des kirchlichen Oberhaupts gegen die Regierungspartei traf mit den gleichzeitigen Bestrebungen des Parlaments, die alten Landesgesetze gegen königliche Eingriffe zu wahren, zusammen und reizte den Zorn des stolzen Herrschers in hohem Grade. Buckingham, jedem selbständigen Charakter grollend, und Bischof Laud von London, nach der Metropolitanwürde lüstern, goßen Oel in's Feuer — und Abbot wurde im Jahr 1628 ohne Angabe der Gründe von seinem Amte suspendirt und aus dem erzbischöflichen Palaste verwiesen. Die Verwaltung seiner Diöcese fiel einer Kommission anheim, bei welcher Laud die erste Stelle einnahm. Ihm ward auch die dem Erzbischof zustehende Ehre zu Theil, den Prinzen von Wales (nachmals Karl II.) zu taufen. Eine förmliche Amtsentsetzung über den geachteten Primaten zu verhängen, wagte man jedoch nicht, aus Furcht vor der Stimmung des Volks und der Opposition des Parlaments. Abbot überlebte seine Suspension noch 5 Jahre. Am 4. August 1633 verschied er zu Croydon, wo er die Zeit der Ungnade zugebracht, in einem Alter von 71 Jahren. Sein Leichnam wurde in seiner Vaterstadt Guilford, wo er ein Hospital gegründet und reich fundirt hatte, beigesetzt und seine Grabstätte mit einem stattlichen Monumente bezeichnet. — Die Urtheile über Abbot sind verschieden, je nach dem Standpunkte der Schriftsteller; denn während die eifrigen Verfechter des anglikanischen Kirchenwesens, wie Clarendon, Collier u. A. den Stab über ihn brechen, sehen presbyterianische und puritanische Geschichtschreiber, wie M'Crie, Daniel Neal u. A. in ihm das Muster und Vorbild eines weisen Kirchenoberhaupts. Darin sind jedoch alle einig, daß er durch Gelehrsamkeit, Kanzelberedtsamkeit, sittlichen Wandel und tolerante Gesinnung vor Vielen ausgezeichnet war. Ein Vorkämpfer evangelisch-protestantischer Grundsätze (was auch sein Eifer für Verbreitung der Geschichte des Trident. Concils von P. Sarpi beweist) und ein unerschrockener Vertheidiger der Volksrechte, war er ein Gegenstand des Hasses der am katholischen Ceremoniendienst hängenden und nach Absolutismus strebenden Stuarts und ihrer Verehrer.

Sein Bruder, Robert Abbot, gestorben 1617 als Bischof von Salisbury, nachdem er 1612—1615 Professor der Theologie in Oxford gewesen, war ein eifriger Bekämpfer des Pabstthums, wovon seine *Antichristi demonstratio* der vollgültigste Beweis ist. — Ueber Georg Abbot's Verhältniß zu Cyrillus Lucaris s. Cyrillus Lucaris. Dr. G. **Weber.**

Abbreviatoren. Das zum Theil mit hohen geistlichen Würdeträgern besetzte päbstliche Kanzleipersonal zur Entwerfung und Ausfertigung von päbstlichen Briefen, Bullen

und Konsistorialbeschlüssen. Sie werden zum ersten Male genannt in einer Bulle Benedicts XII. aus der ersten Hälfte des 14ten Jahrhunderts.

Abdias s. Obadia.

Abdon (עַבְדּוֹן, *Ἀβδών*, Abdon, Dienstbar), einer der zwölf Richter Israels vor Eli, ein Ephraimiter, Sohn Hillels, aus Pireathon (*φαραθών*, 1. Makk. 9, 50.) gebürtig, ein sehr angesehener und begüterter Mann, der 40 Söhne und 30 Enkel hatte, die alle vermögend waren, auf Eseln zu reiten. Wenn die Vermuthung Ewalds (Israel. Geschichte 2, 363. 366 f.) richtig ist, daß 1. Sam. 12, 11. statt Bedan mit leichter Veränderung Abdon zu lesen sey, so gehörte er mit Gideon, Jephthah und Simson zu den ausgezeichneteren Männern unter den Richtern Israels. Nur müßte er in diesem Falle vor Jephthah gelebt haben und unmittelbar nach Gideon, der auch vom Stamme Josephs, aus Manasse war, zu stellen seyn, wenn auf die strengere Zeitrechnung gesehen wird. Zugleich wäre anzunehmen, daß die noch größeren Thaten Gideons diejenigen Abdons in der Erinnerung verdunkelt hätten. Vgl. Richt. 12, 13—15. **Vaihinger.**

Abel s. Adam.

Abeliten, Abelonier, von Abel, dem Sohne Adam's so genannt, eine Sekte im nördlichen Afrika, die wir erst nach ihrem Erlöschen aus Augustin's Schrift de hæresibus c. 86 nothdürftig genug kennen lernen. Sie war blos unter Landleuten verbreitet, und zwar, wie es scheint, lediglich in der Umgegend von Hippo-Regius. Als Augustin von ihnen Kenntniß erhielt, waren sie bereits Alle seit kurzer Zeit zur katholischen Kirche zurückgekehrt. Nach Einigen erhielten sie, sagt Augustin, ihren Namen von Abel. Sie behaupteten nämlich, daß sie nach der Weise Abel's lebten, der zwar verheirathet gewesen, aber sein Weib nie erkannt habe. Sie enthielten sich daher des ehelichen Beischlafs; doch war es ihnen nicht gestattet, ohne Weiber zu leben. Jedes solche Ehepaar adoptirte einen Knaben und ein Mädchen, die sich verpflichteten, auf dieselbe Weise ihr Leben einst zu führen, dann aber auch ihre Pflegeeltern beerbten. Starb eines dieser Kinder, so wurde es sogleich durch ein anderes von demselben Geschlechte ersetzt, wobei Augustin bemerkt, daß es ihnen auf solche Weise niemals an Kindern gefehlt habe. Er schlägt übrigens vor, sie Abelianer oder Abeloiten zu nennen; ihm selbst sind sie nur unter dieser punischen Form Abelonier bekannt. Die Vermuthung liegt nahe, daß sie ein Ausläufer einer der älteren gnostischen Sekten seyn mögen; denn die Verwerfung der Ehe rührt offenbar von dualistischen Grundsätzen her. Vielleicht sind sie auch als eine Abschwächung der in Afrika in jener Zeit häufig genug vorkommenden Manichäer anzusehen, insofern diese von ihrem Verwerfungsurtheil über das A. Test. die frommen Menschen der ältesten Vorzeit, die Träger und Organe der Urreligion, ausnahmen (s. Baur, das manichäische Religionssystem. 1831. S. 366). G. W. F. Walch's Vermuthung (Ketzergeschichte I. 608), daß es eine solche Sekte gar nicht gegeben habe, muß durchaus zurückgewiesen werden; allein eben so grundlos ist die Behauptung des Verfassers des Prædestinatus c. 87, daß ihr Ursprung auf die früheste Zeit des Menschengeschlechts zurückgeführt werden müsse. **Herzog.**

Abely, Bischof von Rhodez in Südfrankreich, Freund und Biograph von Vincentius von Paula, Verfasser des gemäßigt semipelagianischen dogmatischen Lehrbuches, medulla theologica (1839 in Mainz neu aufgelegt), daher ihm die Jansenisten den Beinamen le moelleux gaben, welchen Namen er auch im Lutrin von Boileau, IV. Gesang V. 188 führt. Abely war ein großer Vertheidiger des Marienkultus und schrieb über die kirchliche Tradition desselben. Er gehörte zu den bedeutenderen Gegnern der Jansenisten und starb 88 Jahre alt am 4. Okt. 1691 in dem von Vincentius v. Paula gestifteten Lazarus-kloster in Paris. **Reuchlin.**

Abendläuten. Pabst Urban II. hatte um das Jahr 1100 angeordnet, daß Morgens beim Aufgang, Abends beim Untergang der Sonne geläutet werden sollte, mit der Weisung, die Gläubigen zu ermahnen, in ihrem Gebet zugleich die Eroberung des heiligen Landes von Gott zu erbitten. Dieses Gebot des Morgen- und Abendläutens wurde später von Gregor IX. (1239) erneuert, und da man sich dennoch hierin an manchen

Orten fahrläßig zeigte, auf der Synode zu Paris (1346) namentlich das Abendläuten auf Grund einer speziellen Erinnerung des Pabstes Johann XXII. wiederholentlich eingeschärft. Aehnliche Verordnungen wurden von den Synoden zu Breslau (1331 u. 1416), Mainz (1423), Cöln (1423) rc. erlassen. Das Mittagsläuten soll 1456 vom Pabst Calixtus III. hinzugefügt worden seyn. Das beim Läuten der Morgen- und Abendglocke, wie auch am Mittag, zu sprechende Gebet ist bei den Römisch-Katholischen ein Ave Maria (daher die Namen „Ave-Maria-Geläute“ und „Ave-Maria-Glocke“, besonders von dem Abendläuten gebräuchlich), welches dreimal wiederholt werden soll, daher der Glöckner dreimal abzusetzen hat. Außerdem pflegt Abends nach dem Ave-Marialäuten noch einmal geläutet zu werden, um die Gläubigen aufzufordern, der armen Seelen im Fegefeuer in ihrer Fürbitte zu gedenken, — eine Sitte, die (um das J. 1534) in Neapel entstand, und von dort aus sich um so schneller in die übrigen Länder verbreitete, je weniger es die Päbste an Verheißungen von Abläßen für die fleißigen Beter fehlen ließen.

Außerdem gibt es in der katholischen Kirche hin und wieder noch andere Abendgeläute. So wurde in den Zeiten der Türkenkriege an vielen Orten Abends um 7 Uhr die Türkenglocke geläutet, auf deren Mahnung Jeder knieend fünf Vaterunser und fünf Ave Maria beten sollte. In den Zeiten der Hussitenkriege hatten die am meisten bedrohten Ortschaften an der böhmischen Grenze ein Abendgeläute „Hußaus“ genannt, und in der Schweiz (vgl. Liturgia sacra von Marzohl und Schneller I. S. 94) ist noch jetzt das Katharinengeläute im Gebrauch, ein Aufruf zum Gebet für die Reisenden und Verirrten und um Abwendung von Feuersgefahr. Ebenso wird in den meisten kathol. Gegenden zur Zeit, wenn die Feldfrüchte reifen, Abends nach der Ave-Mariaglocke noch einmal geläutet, um die Gläubigen aufzufordern, Gott um eine gesegnete Ernte zu bitten.

Auch in der evangelischen Kirche ist das alterthümliche dreimalige Läuten des Morgens bei Sonnenaufgang, Mittags um 12 Uhr und Abends bei Sonnenuntergang in Städten, wie auf dem Lande bis jetzt im Gebrauch geblieben. Zwar gab es anfangs auch hierin manchen Widerspruch, und was in der einen Kirchenordnung gutgeheißen und empfohlen wurde, ward in einer andern gemißbilligt und verworfen. So heißt es in der braunschweigischen K.O. (1528): „Es ist keine böse Gewohnheit, daß man hier noch schlägt pro pace d. i. zum Frieden. Es ist aber nicht recht, daß man hat einen Mariendienst daraus gemacht, und nicht lassen bleiben, als es fromme Leute erst gefunden und gemacht haben; denn der alte Name pro pace weiset nach, daß es angefangen, da in diesen Gegenden viel Krieg ist gewesen, daß man sollte in allen Häusern und auf dem Felde bitten um einen zeitlichen Frieden“ u. s. w. Dagegen wird in der Söster Kirchenordnung vom Jahr 1532 u. A. das pro pace Läuten verworfen. H. A.

Abendmahl, das heilige. Das heilige Abendmahl wird in der heiligen Schrift selbst durch *δεῖπνον κυριακόν*, 1. Kor. 11, 20., *τράπεζα κυρίου*, 1. Kor. 10, 21., vermuthlich auch *κλάσις τοῦ ἄρτου*, Apgesch. 2, 42. bezeichnet. In der alten Kirche führt dieses Sakrament und seine Feier im Kultus mancherlei Namen, der gewöhnlichste ist *εὐχαριστία*. In Luther's Katechismen und sonst oft in seinen Schriften heißt es das Sakrament des Altars; doch wurde in der lutherischen Kirche die in der Ueberschrift gegebene Bezeichnung die herrschende, in der reformirten Kirche die des Nachtmahls.

Jesus Christus hat das heilige Abendmahl eingesetzt, als er am Abende vor seinem Kreuzestode sein letztes Mahl mit seinen Jüngern hielt. Am Schluß dieses Mahles bricht er unter Dankgebet für die Gabe Gottes Brod, und reicht es seinen Jüngern mit den Worten: *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, 1. Kor. 11, 24. (s. unten). Ebenso reicht er ihnen einen Becher Wein, um ihn unter sich zu theilen, mit den Worten: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, V. 25, womit sein Wille, daß diese Handlung von den Seinen häufig wiederholt werden soll, deutlich ausgesprochen ist. Vorher gehen Aeußerungen Christi, welche auf seine unmittelbar bevorstehende Trennung von seinen Jüngern hinweisen, vgl.

Matth. 26, 21—24. Luk. 22, 16. 18. Im Zusammenhange damit bekunden die Worte der Einsetzung durch ihren unmittelbaren Inhalt zunächst dieses, daß Christus durch dieß heilige Mahl seinen Jüngern in der äußern Trennung von ihnen eine höhere unvergängliche Gemeinschaft mit ihm vermitteln will, vgl. 1. Kor. 11, 26. ἄχρις οὗ ἔλθῃ. Diese Auffassung erhält noch eine besondere Bestätigung, wenn man die Stelle, wo die Einsetzung des heil. Abendmahls in den Gang der Johanneischen Erzählungen von den Unterredungen dieser letzten Nacht einzuschalten wäre, nach der sehr wahrscheinlichen Annahme Neanders (Leben Jesu, S. 698 f.) zwischen V. 32 und 33 des 13. Kap. setzt. Die Hinweisung auf die äußere Trennung und auf seine ihnen bleibende Gegenwart in der Bewahrung ihrer brüderlichen Liebe unter einander schließt sich dann sehr passend an die Einsetzung des jene Gemeinschaft vermittelnden Mahles an.

Die Form und Worte der Einsetzung deuten unverkennbar auf einen zwiefachen Verknüpfungspunkt in den Institutionen des Alten Testamentes. Der eine ist das Passahmahl der Juden. Die neuerlich aufgestellten Hypothesen, welche die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes von der Alttestamentischen Tradition losreißen, können diesen Anknüpfungspunkt keinesfalls alteriren; zur Zeit Christi wurde im allgemeinen Bewußtseyn des jüdischen Volkes durch dieses Mahl, welches hauptsächlich im Genuß des Passahlammes bestand, ohne Zweifel die Erinnerung an die Befreiung des Volkes aus der egyptischen Knechtschaft, zunächst an die göttliche Verschonung der israelitischen Erstgeburten gefeiert. Mit diesem Passahlamm vergleichen Johannes und Paulus Christum als den in seinem Kreuzestode für uns Geopferten, Joh. 19, 36. 1. Kor. 5, 7. — Das Verhältniß der Einsetzung Christi zu den besonderen Ordnungen des Passahmahles wird nur dadurch an einigen Punkten undurchsichtig, daß wir nicht wissen, wie weit die Talmudischen Vorschriften über jene (Tract. Pesachim in der Mischna) schon die Gestalt des Passahmahles zur Zeit Christi sicher bezeichnen. Die Grenze der Analogie zwischen Passahmahl und Abendmahl liegt besonders in dem folgenreichen Momente, daß Christus seinen Jüngern nicht das Fleisch des Passahlammes als seinen Leib zu genießen gibt — hätte er dieß gethan, so hätte er seine Kirche festgebunden an die Ordnungen des Alten Testamentes —, sondern Brod und Wein.

Hier greift dann auch die vielverhandelte Frage ein, ob denn dieses Abschiedsmahl Christi mit seinen Jüngern wirklich als Passahmahl zu betrachten ist. Zunächst ist die Frage so zu fassen, ob es zu gleicher Zeit mit dem damaligen Passahmahl der Juden gefeiert worden ist. Die Synoptiker stellen es für den nicht von harmonistischen Vorurtheilen befangenen Leser ganz unverkennbar so dar, der Johanneische Bericht spricht eben so entschieden dagegen, nicht minder die in der Sache selbst liegende Unwahrscheinlichkeit, da schwer zu glauben ist, daß alle die Geschäfte, welche die Gefangennehmung, Verurtheilung, Hinrichtung des Herrn auch für Glieder der jüdischen Nation mit sich führten, am ersten Tage der Festfeier selbst, am 15ten Nisan, vorgenommen worden sind. Die Auflösung nicht aller Widersprüche zwischen den Berichten aber der Hauptknoten dürfte darin liegen, daß der Sohn des Menschen, der ein Herr ist auch über den Sabbath, Matth. 12, 8., als messianischer König durch seinen anordnenden Willen das Abschiedsmahl, das er schon am Abend des 13ten Nisan, im Uebergange zum 14ten anticipirt, weil er am Nachmittage des 14ten Nisan selbst als Passahlamm zugleich mit den typischen Lämmern geopfert werden soll, zu dem letzten Passahmahl ausprägt, das er mit seiner kleinen Gemeinde im Uebergange aus der Ordnung des A. Test. in die des N. feiern will. Ist es so, so gibt unverkennbar dieser das Passahmahl ausdrücklich anticipirende Wille Christi der Anknüpfung der neuen Stiftung an dasselbe eine besondere Bedeutsamkeit.

Der andere Anknüpfungspunkt ist die symbolische Handlung des Moses, 2. Mos. 24, 5—8. Für Darstellung des Bundes zwischen Jehovah und dem Volk nimmt er Blut von geopferten Rindern, und indem er das Volk damit besprengt, spricht er: Siehe da, das Blut des Bundes, welchen Jehovah mit euch macht auf dem Grunde aller dieser Worte (des vorgelesenen Gesetzes). Darauf scheinen bei der Einsetzung des heil. Abendmahls die

Worte zurückzuweisen: ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι —; doch lassen sie sich aus der Anknüpfung an Passahopfer und Passahmahl, welches ja jedenfalls zugleich eine Feier des Bundes zwischen Jehovah und seinem Volke war, erklären.

Wir dürfen hier die Frage nicht ganz übergehen, ob Judas Ischarioth bei der Einsetzung des heil. Abendmahles noch zugegen gewesen. In dem Abendmahlsstreit zwischen den lutherischen und reformirten Theologen hat sich ein dogmatisches Interesse in die Behandlung der Frage eingemischt und drängt Erstere zur Bejahung, um den sakramentlichen Genuß der Ungläubigen aus der Geschichte der Einsetzung selbst darthun zu können, während reformirte Theologen zu entgegengesetztem Zwecke eifrig für die Abwesenheit des Judas stritten — beides, auch dogmatisch betrachtet, ohne Grund, da die Anwesenheit des Judas immer nicht beweisen würde, daß auch ihm die dem Sakramente eigenthümliche himmlische Gabe zu Theil geworden. Nach der Darstellung des Lukas ist Judas noch zugegen, vgl. 22, 21. Vergleichen wir dagegen die Johanneische Darstellung, nach welcher Judas den Ort des Abschiedsmahles verläßt, unmittelbar nachdem er den ihn als Verräther bezeichnenden Bissen empfangen, Joh. 13, 26—30., mit dem Bericht des Matthäus, nach welchem Judas den Bissen vor der Einsetzung des heil. Abendmahles empfängt, Matth. 26, 23—25., so ist er hiernach bei letztern nicht mehr zugegen. Diese sichere Kombination aus Matthäus und Johannes muß aber für das kritische Urtheil schwerer wiegen als die Stelle, die in einer Aeußerung Jesu bei Lukas gegeben ist. —

Von der Einsetzung des heil. Abendmahls haben wir einen vierfachen Bericht, bei den drei Synoptikern, Matth. 26, 26—28. Mark. 14, 22—24. Luk. 22, 19. 20., und den des Apostels Paulus, 1. Kor. 11, 23—25. Bei völliger Uebereinstimmung der Grundzüge zeigen sich einige untergeordnete doch nicht ganz bedeutungslose Abweichungen. Diese Abweichungen gruppiren sich so, daß wie Mathäus und Markus so Paulus und Lukas zusammengehören. Es fragt sich, welchen Bericht von der Einsetzung wir als den genauesten zu betrachten haben.

Die Entscheidung dieser Frage ergibt sich uns aus den einleitenden Worten des paulinischen Berichts: ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, 1. Kor. 11, 23. Ἀπό bezeichnet allerdings gewöhnlich nicht den unmittelbaren Ursprung (παρά, ὑπό), sondern den mittelbaren. Will man sich an diese Bedeutung halten, so darf der Satz doch nicht so erklärt werden: von der Handlung der Einsetzung durch den Herrn her, „als eine Anordnung des Herrn, von Christo selbst ausgegangen“ (Schulz Lehre vom heil. Abendmahl) habe ich das, was ich euch überliefert habe, überkommen; denn in diesem Falle wäre ἀπὸ τοῦ κυρίου völlig bedeutungslos, da jeder historische Bericht seinen Ursprung in der Handlung oder Thatsache hat, die sein Gegenstand ist. Der Sinn wäre dann vielmehr dieser: Christus selbst ist der erste Gewährsmann derjenigen Ueberlieferung über die Ordnung des heil. Abendmahles, welche ich euch wie schon früher so jetzt mittheile; und man muß dann annehmen, daß Christus nach seiner Auferstehung in Rücksicht auf die hohe Wichtigkeit seiner Stiftung den Hergang derselben erzählt habe in irgend einem Jüngerkreise, unter dessen Gliedern Paulus seinen unmittelbaren Gewährsmann hatte (Lukas?). Wen diese Annahme unnatürlich dünkt, dem bleibt kaum etwas Anderes übrig, als die mittelbare Bedeutung von ἀπό aufzugeben und die Worte des Apostels von einer unmittelbaren Mittheilung Christi an denselben δι᾽ ἀποκαλύψεως zu verstehen. In jedem der beiden Fälle ist uns die paulinische Darstellung in ihrer Genauigkeit durch diese ausdrückliche Erklärung des Apostels auf's Festeste verbürgt. Diese also ist den näheren Bestimmungen über den Sinn der Einsetzungsworte zu Grunde zu legen.

Daß es an sich zulässig ist, die Worte: τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα, tropisch zu verstehen, hätte von der lutherischen und katholischen Theologie nie bestritten werden sollen. Die Möglichkeit dieser Auffassung ist begründet in den Gesetzen aller Sprachdarstellung und bliebe unerschüttert stehen, gesetzt auch, daß unter allen sonstigen biblischen Beispielen tropischer Rede kein einziges dieser Stelle genau entsprechend wäre. Ob der Tropus hier wirklich stattfindet oder nicht, darüber kann nur der ganze Zusammenhang der Rede oder

Handlung in sich selbst und mit andern Reden oder Thatsachen der evangelischen Geschichte entscheiden.

In dem innern Zusammenhange der Handlung selbst nun führt zunächst auf die tropische Erklärung die unmittelbar folgende Einsetzung des zweiten Zeichens: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Die Auslegung älterer und neuerer lutherischer Theologen (auch Luthers im großen Bekenntniß vom heil. Abendmahl), welche ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι unmittelbar an τοῦτο τὸ ποτήριον anknüpft und so erklärt: Dieser Kelch ist wegen oder vermöge meines Blutes, das er enthält, der neue Bund, d. h. das den neuen Bund Vermittelnde, gibt für das, was dann der Gedanke des Herrn gewesen wäre, einen künstlichen, wie absichtlich verschleierten Ausdruck. Auch mußte in der Parallelstelle Luk. 22, 20. diese Auslegung doch sofort wieder aufgegeben werden; denn das anakoluthisch angefügte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον hängt dort ohne Zweifel ab von ἐν τῷ αἵματί μου; das Blut Christi, welches — nach der lutherischen Lehre — im Becher enthalten war und von den Jüngern genossen wurde, kann doch unmöglich zu dem später am Kreuze vergossenen gehören, wenn nicht das Enthaltenseyn im Becher und Genossenwerden von den Jüngern sofort zu einem bloß doketischen werden soll. Wir lassen also ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι an seiner Stelle, in unmittelbarer Verbindung mit ἡ καινὴ διαθήκη; es bezeichnet das Fundament, auf welchem der neue Bund Gottes mit den Menschen — anders als der alte, 2. Mos. 24, 6—8. — ruht, nämlich das Blut des Herrn, welches am Kreuze vergossen ward, seinen Versöhnungstod. Daß der Artikel nicht wiederholt wird vor ἐν, kann nicht befremden, wenn man z. B. Röm. 3, 25.: διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, Kol. 1, 8.: δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι, vergleicht; mehr Beispiele dieser Weglassung bietet Winers Gramm. §. 19, 2. Ist dieser Zusatz so zu fassen, so ist der Sinn des ganzen Satzes: Dieser Kelch, d. h. das darin Enthaltene, der Wein als der ausgegossene und von euch empfangene, ist ein Sinnbild des neuen Bundes, das durch das Vergießen des Versöhnungsblutes von meiner Seite, von der euern durch Aneignung desselben geschlossen wird. Wie könnte hier das Prädikat: ἡ καινὴ διαθήκη, mit dem Subjekt: τοῦτο τὸ ποτήριον, durch den Identitätsbegriff, wie anders als durch den Begriff der Anologie verbunden seyn? In gleicher Weise ist dann nothwendig der erste Satz auszulegen: τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον — dieses Brod als das gebrochene und von mir euch dargereichte ist das Sinnbild, das darstellende Abbild meines Leibes, wie er am Kreuz für euch gebrochen wird. In diesem „für euch" liegt eingeschlossen, daß die berufenen Empfänger solche sind, die das Brechen seines Leibes am Kreuz als Mittel der Versöhnung sich aneignen.

Und wie konnte Christi Wort: τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα von seinen Jüngern anders als sinnbildlich aufgefaßt werden, da die doketische Vorstellung von einem zweifachen materiellen Leibe Christi, einem ihnen unverändert gegenübersitzenden und einem von ihnen genossenen, ihnen nothwendig völlig fremd war? Hätten sie dennoch das Wort eigentlich verstanden, so mußte ihnen die Vorstellung, daß das Brod der Leib ihres Herrn sey, so lebhaftes Erstaunen erregen, daß sie nach der Analogie ihres sonstigen Verkehrs mit ihrem Meister gewiß nicht unterlassen haben würden, ihn um einen Aufschluß über den Sinn seiner Rede zu bitten. Auch läßt sich bei der Vorstellung von einer substantiellen Mittheilung des **Leibes** Christi nicht erklären, welches die Bedeutung einer davon noch verschiedenen Mittheilung seines **Blutes** seyn soll, da in der Mittheilung des Leibes ja schon unmittelbar die des Blutes enthalten seyn würde. — Und selbst wenn der Sprachgebrauch es zuließe, σῶμα in den Einsetzungsworten für σάρξ und demgemäß σάρξ und αἷμα für die Grundbestandtheile des organischen Leibes zu nehmen, so steht die ausdrückliche Erklärung des Apostels Paulus in seinen Bestimmungen über die Beschaffenheit der verklärten Leiblichkeit entgegen, daß σὰρξ καὶ αἷμα das Reich Gottes — als Reich der Herrlichkeit — nicht ererben können, noch das Verwesliche das Unverwesliche, 1. Kor. 15, 50., woraus unabweislich folgt, daß der Apostel alles Fleisch und Blut der Verweslichkeit unterwirft, und daß in dem verherrlichten Leibe Jesu Christi Fleisch und Blut nicht ist. vgl.

1. Kor. 15, 48. 49. Ph. 1, 3. 21. — Sollte dagegen die Handlung zunächst den unmittelbar bevorstehenden Versöhnungstod Christi am Kreuz und die Aneignung desselben im Glauben versinnbilden, so erklärt sich die Unterscheidung von *σῶμα* und *αἷμα* ganz von selbst; der gekreuzigte Leib des Herrn wird im Tode gebrochen, sein Blut vergossen. — Eben so läßt sich von hier aus sehr wohl verstehen, daß, wer das Brod und den Kelch des Herrn unwürdig, in frivolem, fleischlichem Leichtsinne genießt, wer das, was den Leib des Herrn darstellt, nicht unterscheidet von gemeinen Speisen, V. 27. 29., sich an dem Leibe und Blute des Herrn, den für uns gebrochenen, für uns vergossenen, versündigt und sich selbst das Gericht ißt und trinkt — eben so wie der, der das Evangelium Christi verschmäht, das was an sich ein Geruch des Lebens zum Leben ist, sich in einen Geruch des Todes zum Tode verkehrt, 2. Kor. 2, 16.

Dieselbe Beziehung tritt in dem apostolischen Ausspruch 1. Kor. 10, 16. 17. hervor. Hier wird die Theilnahme am heil. Abendmahl als eine Handlung dargestellt, welche die Gemeinde Christi mit seinem Opfertode in Gemeinschaft erhält — *κοινωνία τοῦ αἵματος, τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* —, ihre Glieder aber durch diese Gemeinschaft zu Einem Leibe vereinigt und von aller Berührung mit dem Götzendienste schlechterdings absondert. Wenn der Apostel hier an einen wirklichen Genuß des Leibes (und Blutes) Christi gedacht hätte, so hätte er zuverlässig nicht geschrieben: *ὅτι εἷς ἄρτος* u. s. w., sondern *ὅτι ἓν σῶμα (τοῦ Χριστοῦ ἐστιν), ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν. οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς σώματος μετέχομεν* —; jeder Unbefangene wird zugeben, daß dieß dann nicht blos der ungleich bedeutsamere, sondern auch der im Zusammenhang der apostolischen Rede ungleich natürlichere Ausdruck des Gedankens gewesen wäre. —

Es ist aber schon an sich schwer zu denken, daß Christus in dem feierlichen Moment des Abschiedsmahles unter Sinbildern und Aussprüchen, die an die erhabene Rede von seiner Seblstmittheilung an die Gläubigen, Joh. 6., erinnerten, lediglich eine symbolische Feier habe einsetzen wollen, ohne eine reale Mittheilung daran zu knüpfen, wie denn auch unter dieser Voraussetzung das große Gewicht, was Christus nach 1. Kor. 11, 23. auf diese Stiftung gelegt hat, sich gar nicht erklären läßt. Auch deutet auf eine solche reale Mittheilung Paulus, wenn er, Eph. 5, 30—32., von den Gliedern der Gemeinde Christi sagt, sie seyen aus seinem Fleisch und aus seinen Gebeinen, und den Ausspruch in Genesis von der Ehe, daß Mann und Weib Ein Fleisch werden sollen, auf die Gemeinschaft Christi mit der Kirche überträgt. Wenn in dieser Beziehung der Apostel Christum seines Leibes Heiland nennt, V. 23., und seine Einwirkung auf die Gemeinde mit der Ernährung und Pflege vergleicht, die der Mensch seinem Leibe erweist, V. 29., so läßt sich wohl kaum zweifeln, daß er dabei die Ernährung des geistlichen Lebens den Gläubigen durch die Selbstmittheilung Christi im heil. Abendmahl im Sinne hat. Am bestimmtesten lehrt Christus selbst in jener oben angedeuteten Rede, Joh. 6, 51— 58. vgl. V. 62. 63., von einer wahrhaften Mittheilung seines Fleisches und Blutes, d. h. seiner Persönlichkeit als dieser natürlich menschlichen, an Alle, die an ihn glauben. Den eigentlichen Genuß seines Fleisches negirt hier Christus ausdrücklich; denn ein ganz vergebliches Bemühen ist es, die Rückbeziehung von V. 63.: *ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν*, auf V. 52. und mithin auf das Fleisch Christi als Gegenstand des eigentlichen Genusses auflösen zu wollen; aber die Mittheilung ist deßhalb um nichts minder real. Als Fleisch und Blut bezeichnet Christus ihren Gegenstand theils um auszudrücken, daß es sein persönliches Leben in seinem irdisch menschlichen Stande ist, welches sich mittheilt, also in Rücksicht derer, die während der Tage seines Fleisches, Hebr. 5, 7. vgl. 2, 14., mit ihm in dieser Gemeinschaft standen, theils um dadurch die wesentliche Beziehung auf seinen Tod, V. 51., auf seine Persönlichkeit als die dem Tode sich weihende oder durch den Tod hindurchgegangene anzudeuten. Eben darum weil Fleisch und Blut hier nur diese Bedeutung hat, vertauscht Christus auch den Ausdruck mit der einfachen Pronominalbezeichnung: wer mich isset, der wird auch leben um meinetwillen, so daß ich der Grund seines Lebens bin, V. 57. — Allerdings handelt hier Christus nicht unmittelbar vom heil. Abendmahl, auch nicht von

einer Genießung seines Fleisches und Blutes, welche er später schlechthin ausschließend an den Gebrauch des heil. Abendmahls geknüpft hätte; aber wie die Worte, deren er sich bei Einsetzung desselben bediente, seine Jünger nothwendig an jene Reden erinnern mußten, so lassen sie uns das, was das innerste Wesen der Gabe Christi im heil. Abendmahl ist, am sichersten erkennen.

* * *

Ehe wir nun die Grundzüge der schriftgemäßen Lehre vom heil. Abendmahl darlegen, müssen wir einen Blick werfen auf die verschiedenen Lehrtropen des Protestantismus über diesen Gegenstand. Einig sind die beiden Fraktionen desselben, die lutherische und reformirte, in der Verwerfung der katholischen Lehre von der Verwandlung der Substanz des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi, welche, während die Accidenzen, Gestalt, Farbe, Geschmack u. s. w., unverändert bleiben, durch das konsekrirende Wort des Priesters bewirkt werde. Aus der Transsubstantiation folgt im System des Katholicismus, daß der Leib des Herrn an der einmal konsekrirten Hostie unablöslich haftet und darum auch außerhalb der sakramentlichen Handlung ein Gegenstand der religiösen Verehrung, z. B. in Processionen seyn kann und muß. Dieser Vorstellung stellt der Protestantismus die Melanchthon'sche Regel entgegen: nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum, und knüpft die eigenthümliche Mittheilung Christi im heil. Abendmahl nicht an die Konsekration, sondern an die Ausspendung und den Genuß. Mit der Transsubstantiation zugleich, aber wesentlich auch wegen ihres tiefen Widerstreites gegen die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an die versöhnende Kraft des Todes Christi verwirft der Protestantismus ferner einmüthig die römisch-katholische Lehre vom Meßopfer, nach welcher Christi Leib und Blut unter der Gestalt des Brodes und Weines immer auf's Neue durch die Hand des Priesters geopfert werden, um Lebendigen und Todten die Vergebung ihrer Sünden (der läßlichen) und verschiedene andere Gnadengaben zuzuwenden, vgl. das Nähere in dem Artikel: Meßopfer. Ebenso läßt er der Verwaltung des heil. Abendmahls die Form, in welcher sie Christus eingesetzt hat, und protestirt darum gegen die Anmaßung der katholischen Kirche, den Laien den Gebrauch des Kelches zu entziehen.

In den positiven Bestimmungen aber gehen die Reformatoren vornehmlich in drei Richtungen auseinander. Zwingli erkennt mit Recht das Tropische in den Worten: das ist mein Leib u. s. w., indem er es etwas unbeholfen ausschließlich an die Kopula heftet und mit zum Theil sehr unpassenden biblischen Beispielen belegt; aber er bleibt in dem Bestreben, römisch-katholischen Irrthum und Mißbrauch damit an der Wurzel abzuschneiden, bei dem bloßen Bedeuten stehen und betrachtet das heil. Abendmahl als ein bloßes Gedächtnißmahl, indem er aus der Anordnung Christi: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, mit Unrecht sofort die Abwesenheit Christi erschließen will. Verknüpft er auch mit dem Abendmahlsgenuß des Gläubigen eine geistliche Genießung Christi, so ist ihm spiritualiter edere Christum (corpus Christi) doch nichts weiter als spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum (expositio fid. christ.).

Mit Recht widersetzt sich Luther dieser verflachenden Auffassung einer Stiftung Christi, die Er selbst und sein Apostel auf so bedeutsame Weise ausgezeichnet. Er meinte aber die Realität der himmlischen Gabe im heil. Abendmahl nicht anders festhalten zu können, als durch die Annahme, daß Leib und Blut Christi substantiell gegenwärtig seyen und in, mit und unter dem Brod und Wein von allen Genießenden mündlich empfangen werden, womit dann auch den Ungläubigen der Genuß des Leibes und Blutes Christi zugeschrieben wurde, doch so, daß er ihnen nicht zum Heil, sondern zum Gericht gereichen sollte. Als Fundament dieser Sätze macht Luther vor Allem nicht die nicht anders als buchstäblich zu verstehenden Einsetzungsworte geltend; doch findet er sich selbst genöthigt, um der Konsequenz der Transsubstantiation zu entgehen, das τοῦτο durch eine hier sehr unpassende Synekdoche so zu erklären: dieß (Brod) und das, was in, mit und unter diesem enthalten ist. Dogmatisch stützt Luther seine Meinung auf die

Ubiquität des Leibes Christi, wie sie theils aus der communicatio idiomatum, theils aus der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes folgen sollte.

Calvins Lehre endlich, wiewohl aus selbständiger Wurzel erwachsen, erscheint als ein Mittelweg zwischen Zwingli und Luther. Er faßt die Einsetzungsworte zunächst tropisch, aber in Kraft der Einsetzung und Verheißung Christi werde dem gläubigen Empfänger zugleich mitgetheilt, was die Symbole bedeuten, Fleisch und Blut Christi, so daß jene zu Unterpfändern werden. Diese Mittheilung ist zwar keine Eingießung der Substanz, sondern eine geistlich belebende Kraft, die von dem verklärten Fleisch Christi aus in unsere Seelen überströmt. Da nun aber der verklärte Leib Christi jetzt seinen Wohnsitz im Himmel hat, so ist, um die Seele im Genusse des heil. Abendmahls dieser Gemeinschaft mit ihm theilhaftig zu machen, das Wunder einer geheimnißvollen Erhebung desselben in den Himmel durch die Wirksamkeit des heil. Geistes erforderlich. Empfangen werden kann diese Wirkung des lebendigmachenden Fleisches Christi nicht mit dem Munde, sondern nur mit dem Gauben; die Ungläubigen empfangen nur die Zeichen, sich selbst zum Gericht.

Auch Melanchthon bildet sich etwa von der Mitte der dreißiger Jahre an eine Vorstellung vom heil. Abendmahl aus, die eben so sehr Luthers Einschließung des Leibes und Blutes Christi in die Zeichen wie Zwinglis leere Symbolik zu vermeiden strebt, der calvinischen verwandt, nur daß sie viel weniger bestimmt und ausgeprägt ist, als diese.

Luthers Lehrtropus legt sich symbolisch besonders dar in dem zehnten Artikel der Augsburgischen Konfession: De coena Domino docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini, et improbant secus docentes, und in den Erläuterungen der Apologie dazu, in diesen sowie in dem deutschen Text der Konfession selbst auch mit einer der katholischen Lehrart günstigen Ausdrucksweise („unter der Gestalt des Brodes und Weines — Vulgarius scriptor, ut nobis videtur, non stultus, diserte inquit, panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari“); ferner in den smalkaldischen Artikeln Th. 3, V. 6. besonders in den Anfangsworten: De sacramento altaris sentimus panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis; ebenso in dem größeren Katechismus Luthers, dem fünften Hauptstück, besonders Satz 8.: Quid est itaque secramentum altaris? Resp.: Est verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi, in et sub pane et vino per verbum Christi nobis Christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum; endlich im siebenten Artikel der Konkordienformel.

Die Zwingli-Oekolampadische Lehrform überwiegt in den ältesten symbolischen Büchern der reformirten Kirche, doch auch hier unter mitbestimmendem Einfluß vermittelnder Denkweisen wie der des Martin Bucer. So heißt es in der ersten helvetischen Konfession V. 23.: (Asserimus sacramenta — gratiae divinae symbola esse) coenam mysticam, in qua Dominus corpus et sanguinem suum, id est se ipsum, suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso; non quod pani et vino corpus Domini et sanguis vel naturaliter uniantur vel hic localiter includantur vel ulla huc carnali praesentia statuantur, sed quod panis et vinum ex institutione Domini symbola sint, quibus ab ipso Domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibentur. Unvermischter spricht sich der Zwinglianismus aus in der Basel'schen Konfession disp. 15 (bei Niemeyer): in qua (coena Domini) nobis cum pane et vino coenae conjunctis verbis coenae verum corpus et verus sanguis Christi per ministrum ecclesiae praefiguratur et offertur, ebenso in der zweiten helvetischen Konfession, besonders aber in dem „wahrhaften Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich“ u. s. f. von 1545.

Aus den Bekenntnissen, die die Lehre vom heil. Abendmahl unter dem entschiedenen Einfluß Calvins formuliren, begnügen wir uns, die Hauptsätze der ersten schottischen Konfession sowie der beiden Katechismen mitzutheilen. Erstere sagt Art. 21: Unio haec et conjunctio, quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi in recto sacramenti

usu, operatione Spiritus Sancti efficitur, qui non vera fide supra omnia, quae videntur quaeque carnalia et terrestria sunt, vehit et ut vescamus corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti efficit —. Et quamvis magna sit loci distantia inter corpus ipsius nunc in coelis glorificatum et nos nunc in his terris mortales, nihilominus tamen firmiter credimus panem, quem frangimus, esse communionem corporis et poculum, cui benedicimus, esse communionem sanguinis ejus. Der Genfer Katechismus bei Niemeyer ibb.: Solamne eorum, quae dixisti, beneficiorum significationem habemus in Coena, an illic reipsa nobis exhibentur? Cum Dominus noster Christus ipsa sit veritas minime dubium est, quin promissiones, quas dat illic nobis, simul etiam impleat et figuris suam addat veritatem. Quamobrem non dubito, quin, sicuti verbis ac signis testatur, ita etiam suae nos substantiae participes faciat, quo in unam cum eo vitam coalescamus. Verum quî hoc fieri potest &c.? Hoc mirifica arcanaque Spiritus sui virtute efficit, cui dificile non est sociare, quae locorum intervallo alioqui sunt disjuncta. — Ut in summam colligamus, quae dixisti: Duas in Coena res esse asseris, nempe panem et vinum, quae oculis cernuntur, attrectantur manibus, percipiuntur gustu, deinde Christum, quo interius animae nostrae tanquam proprio suo alimento nutriuntur. — Verum, et eo quidem usque, ut corporum etiam resurrectio illic nobis quasi dato pignore confirmetur, cum et ipsa vitae symbolo communicent. Endlich der Pfälzische Katechismus Fr. 46: Was heißt den gekreuzigten Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken? Es heißt nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, sondern auch danken durch den heil. Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnt, also mit seinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereinigt werden, daß wir, obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein sind, und von Einem Geiste, wie die Glieder unsers Leibes von Einer Seele, ewig leben und regiert werden.

Die lutherische und calvinische Lehrform sind darin Eins, daß sie das Geheimniß einer an das heil. Abendmahl auf eigenthümliche Weise geknüpften wirklichen Gegenwart und Mittheilung Christi, seines Leibes (Fleisches) und Blutes an alle diejenigen, die das Sakrament nach der Absicht seines Stifters brauchen, anerkennen. Sie unterscheiden sich darin, daß die lutherische Lehrform diese Mittheilung mit der Darreichung und Empfangnahme der Elemente des Brodes und Weines in dem stiftungsgemäß verwalteten Abendmahl unauflöslich einigt (in, cum et sub pane et vino), den Empfang und Genuß des Leibes und Blutes Christi selbst deshalb als einen mündlichen bezeichnet (manducatio oralis) und ihn auch da festhält, wo das heil. Abendmahl nicht nach der Absicht Christi, sondern im Unglauben genossen wird, die calvinische Lehrform dagegen die Mittheilung als eine solche faßt, welche kraft der Einsetzung und Verheißung Christi dem, der an diese glaubt, zugleich mit dem Genuß der äußern Elemente (cum pane et vino) in geistlichem Empfange zu Theil wird, dem ungläubig Genießenden aber nicht.

* * *

Zunächst hat das heil. Abendmahl nach Sinn und Absicht des Erlösers eine unverkennbare Beziehung auf seinen versöhnenden Tod. Unmittelbar vor demselben setzt er es ein, sein Todesleiden und die Stiftung des neuen Bundes zwischen Gott und der Menschheit auf der Grundlage desselben soll es versinnbilden, sein Tod soll dabei oder, nach der wohl richtigern Auslegung von 1. Kor. 11, 27, dadurch verkündigt werden, bis er kommt, die immer neue Theilnahme an der Kraft dieses versöhnenden Todes wird dem recht Genießenden dadurch vermittelt.

Dennoch ist es unendlich mehr als ein bloßes Mahl der Erinnerung an den Tod des Herrn als an eine einmal geschehene Thatsache. Dieses Mehr, welches auch der Beziehung auf den Versöhnungstod selbst erst ihre eigenthümliche Bedeutung gibt, ist nur zu erkennen von dem Punkte aus, welcher das eigentliche Mysterium des christlichen Glaubens und der Mittelpunkt aller andern Mysterien der Erlösung ist. Dieß ist die reale Selbstmittheilung des ewigen Mittlers zwischen Gottheit und Menschheit an un-

ser Wesen, wodurch er dasselbe, ohne göttliche und menschliche Substanz zu vermischen und die heilige Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf aufzuheben, mit den Kräften seines göttlichen Lebens durchdringt und sich selbst aneignet.

Von der Wirksamkeit des heil. Geistes verschieden, wiewohl unzertrennlich mit ihr zusammenhängend, geht sie ganz von dem Gottmenschen als solchem aus. Sie hat ihren Ursprung im Logos, und ihm die menschliche Natur innigst anzueignen ist ihr Zweck; aber weil die menschliche Natur durch die isolirende Macht der Sünde dem Logos nicht mehr offen ist wie uranfänglich, vermittelt sich die göttliche Selbstmittheilung wesentlich durch das Menschliche in Christo selbst, sein Fleisch und Blut. Sie geht unmittelbar von dem persönlichen Gottmenschen auf das verborgene, hinter dem an die Formen der Wahrnehmung und des diskursiven Denkens gebundenen Bewußtseyn liegende Wesen der empfänglichen Seele. Diese Empfänglichkeit der Seele, die Bedingung der göttlichen Mittheilung, verwirklicht sich im Glauben, der eben so sehr Aneignung ist wie Hingebung.

Diese geheimnißvolle Vereinigung des Sohnes Gottes mit allen Gläubigen wird von ihm selbst vielfach bezeugt. So, wenn er sich den Weinstock nennt, sie die Reben, Joh. 15, 1—5., wenn er sagt, daß er mit dem Vater zu denen kommen wolle, die ihn lieben, und Wohnung bei ihnen machen, Joh. 14, 23., daß er in ihnen wie der Vater in ihm ist, Joh. 17, 23., besonders aber in den Aussprüchen von dem Essen seines Fleisches als der wahrhaftigen Speise und von dem Trinken seines Blutes als des wahrhaftigen Trankes, Joh. 6, 51—58. Eben so bezeugt sie der Apostel Paulus. Christus, sagt er Eph. 3, 17., wohne in den Herzen der Christen durch den Glauben, die dem Herrn anhangen, seyen Ein Geist mit ihm, so daß ihre Leiber seine Glieder seyen, 1. Kor. 6, 15. 17., nicht mehr er, Paulus, lebe, sondern Christus lebe in ihm, Gal. 2, 20., Christus verwandle die Seinen in sein Ebenbild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, 2. Kor. 3, 18., das Leben der Gläubigen sey mit Christo verborgen in Gott, Kol. 3, 2. Wir brauchen kaum zu bemerken, daß es hieße, diese Reden Christi und der Apostel des hohlsten Schwulstes bezüchtigen, wenn sie weiter nichts bedeuten sollten, als eine moralische Einigkeit mit Christo, eine Uebereinstimmung der Gesinnungen. Eben so wenig darf diese Vereinigung mit Christo, wenn sie gleich wesentlich bedingt ist durch den Glauben, in die subjektiv vergegenwärtigende Kraft des Glaubens aufgelöst werden, mag man dabei auch anerkennen, daß dieser Glaube selbst durch eine Wirksamkeit des heiligen Geistes im menschlichen Geiste entsteht. Etwas Größeres ist es, was darin ausgesagt wird, eine reale Selbstmittheilung Christi an die, welche an ihn glauben, eine Durchdringung ihres Wesens mit den Kräften seines göttlichen Lebens. Daraus ergibt sich auch von selbst, daß das Einwohnen Christi in den Gläubigen noch unterschieden werden muß von dem Einwohnen des heil. Geistes in ihnen.

Von diesem Verhältniß aus läßt sich auch erst die Lehre von der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch den Glauben an Christum wahrhaft verstehen. Denn so wenig wir der Ansicht des Andr. Osiander nach ihrem ganzen Zusammenhange beipflichten können, so hat er doch Recht in der Ablehnung der Vorstellung, nach welcher Gott durch einen willkürlichen Actus forensis den Menschen im Widerstreite mit seiner wirklichen Beschaffenheit, welche lediglich eine sündhafte und verdammliche ist, für rein und gerecht erklärt. Vielmehr enthüllt das göttliche Urtheil, welche den an Christum gläubigen Sünder rechtfertigt, das verborgene Wesen seines Zustandes; es geht auf den innersten Kern seines Lebens, nach welchem er in die Substanz des gottmenschlichen Lebens Christi eingepflanzt ist durch den Glauben. —

Dieses Mysterium unsrer realen Gemeinschaft mit Christo ist das Mysterium des heil. Abendmahls. Dasselbe ist von Christo verordnet für seine Jünger, für die schon Gerechtfertigten, und ist dazu bestimmt, den Keim des göttlichen Lebens, dessen sie durch die einpflanzende That Christi theilhaftig worden sind, durch die sich stets erneuernde Selbstmittheilung Christi zu nähren und zu entwickeln. Damit ist die Wirkung bezeichnet, die an dem heil. Abendmahl für die regelmäßige Ordnung des christlichen Lebens auf eigen-

thümliche Weise haftet; die geistliche Genießung Christi als diese fortgehende sich stetig erneuernde Aneignung ist durch seine Stiftung eben an das heil. Abendmahl gewiesen.

Das Vermögen zu dieser realen Mittheilung seines Lebens an die Menschheit hat sich Christus dadurch errungen, daß er sich selbst in seinem Kreuzestode zum Opfer dargebracht hat für die Sünde der Welt, Joh. 12, 24., er besitzt es als der durch den Versöhnungstod Hindurchgegangene oder diesem Opfertode sich Weihende. Das Brod, das er geben will zur Speise der Seelen, ist sein Fleisch, welches er geben will für das Leben der Welt in seinem Opfertode. Wie er einst durch diese tiefste Hingebung die Macht erlangen konnte zu dieser höchsten Wirkung, so hat er auch erst dadurch die verschlossene Empfänglichkeit dafür in den Herzen der Menschen geöffnet. — Hierin haben wir den tiefern Grund der Beziehung auf den versöhnenden Tod des Herrn, welcher in allen biblischen Stellen vom heil. Abendmahl so bedeutsam hervortritt (s. oben).

Diese Vereinigung im heil. Abendmahl, in welcher Christus die Seinen durch das Medium seiner menschlichen Natur mit seiner Gottheit in reale Verbindung setzt, ist ganz geistiger Art; nur die Seele, welche auf das Wort und die Verheißung Christi baut und seiner Gnadenwirkung sich demüthig hingibt, kann derselben theilhaftig werden; die Unwürdigen, d. h. die in stumpfer oder leichtsinniger Gleichgültigkeit oder in heuchlerischem Unglauben das Abendmahl Genießenden empfangen nicht die göttliche Gabe des Sakraments, die, ganz wie das Wort von der Gnade in Christo, nie anders als zum Heil wirklich empfangen, aufgenommen, angeeignet werden kann. Jene genießen nur die Elemente, aber sich selbst zum Gericht; denn sie verschulden sich durch ihre Verachtung dieser Gnadengabe an dem heiligen Opfertode des Herrn.

Unbeschadet der geistigen Natur der Mittheilung vermögen wir nach der Andeutung Joh. 6, 44. zu ahnen, daß die mittheilende Wirkung Christi in eigenthümlicher Weise auch auf die Leiblichkeit der Gläubigen geht, aber nicht, wie eine mechanische Auffassung sie sich denkt, neben der Wirkung auf den Geist, sondern von dem Centrum aus über den ganzen Lebenskreis sich dynamisch verbreitend. Indem diese Wirkung Christi die neue geistliche Lebenssubstanz nährt und entwickelt, bereitet sie die Verklärung des Leibes vor, wodurch derselbe zu einem diesem geistlichen Leben vollkommen angemessenen Organ — σῶμα πνευματικόν — erhoben werden soll.

Geht aber diese Wirkung in eigenthümlicher Weise von dem menschgewordenen Logos aus, so erhellt von selbst, wie verfehlt es ist, die vermittelnde Wirksamkeit des heil. Geistes hereinzuziehen; jene Wirkung ist, wenn irgend eine, eine unmittelbare. Auch hat die Seele, um sie zu empfangen, sich nicht zu einem räumlich entfernten Christus zu erheben, sondern den gegenwärtigen Heiland in seinem Worte und seiner Verheißung zu fassen.

Die wesentliche Bedeutung des heil. Abendmahls für die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander folgt hieraus von selbst. Ist sein Genuß eine Nahrung ihrer realen Lebensgemeinschaft mit Christo, so ist er eben damit zugleich eine Befestigung und Verbindung unter einander, welche ja ganz in der Verbindung eines jeden mit Christo gegründet ist.

Wie unter den beiden vorbildlichen Sakramenten des Alten Testamentes die Beschneidung die Aufnahme des priesterlichen Volkes in den Bund mit Gott, das Passahopfer und Passahmahl die stete Erneuerung dieses Bundes bezeichnete, so verhält sich unter den Sakramenten des Neuen Testamentes, die dem recht Gebrauchenden eine reale Wirksamkeit der Gnade vermitteln, das heil. Abendmahl zur Taufe wie Ernährung zur Erzeugung. Ist jene das Sakrament des neuen Lebensanfanges, so ist dieses das Sakrament der Erhaltung und weitern Entwickelung des geistlichen Lebens. Wie nur die in den Bund der Beschneidung Aufgenommenen Theil nehmen durften am Passahmahl, so ist das Sakrament des Altars nur für die bestimmt, in denen die Gnade des Taufsakramentes wirksam geworden.

Die Lehre vom heil. Abendmahl ist in neuester Zeit auf umfassende Weise, exegetisch,

dogmatisch, dogmenhistorisch, besonders von zwei Theologen behandelt worden, von dem einen aus dem Standpunkte des Calvinischen Lehrtropus, Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte, 2 Bände, 1845—46, von dem andern aus dem des Lutherischen, Kahnis, die Lehre vom Abendmahle, 1851. Außerdem sind darüber mehrere kleine Schriften, akademische Programme (Lücke), verschiedene, zum Theil sehr eingehende Abhandlungen in Zeitschriften erschienen, besonders in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche und in der Zeitschrift für die lutherische Kirche von Rudelbach und Guericke. Aus etwas früherer Literatur sind besonders die Schriften von Scheibel (1823), Schulz (1824—31. Gegenschrift von Sengler 1830), Schultheß (1824), Lindner (1831) zu nennen. J. Müller.

Abendmahlsstreitigkeiten. In der Kirchen- und Dogmengeschichte bezeichnet man mit diesem Ausdrucke diejenigen Streitigkeiten, welche in der Kirche zu verschiedenen Zeiten über das Sakrament des Abendmahls (s. Abendmahl) geführt wurden. Wir unterscheiden zunächst die Streitigkeiten, welche über dieses Sakrament vor der Reformation entstanden waren, von denen, welche durch die Reformation oder nach derselben hervorgerufen wurden. Während das Abendmahl im apostolischen Zeitalter ohne hervortretendes dogmatisches Bewußtseyn als vom Herrn selbst anbefohlener Kultusakt der Gemeinde im Anschlusse an die in der Gemeinde üblichen Liebesmahle gefeiert wurde (1. Kor. 11, 20 ff.), so bildeten sich dagegen in der alten christlichen Kirche bald verschiedene Lehrmeinungen in Beziehung auf die dogmatische Bedeutung des Abendmahlssakramentes aus, unter denen wir hauptsächlich die mystische und die symbolische zu unterscheiden haben, jene namentlich durch Ignatius, Justin und Irenäus, diese durch Tertullian, Cyprian, Clemens von Alexandrien und Origenes vertreten (vgl. K. R. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl., Theil I. S. 184). Nach der mystischen Ansicht dachte man sich im Abendmahlssakramente eine geheimnißvolle Verbindung des Logos (nicht des am Kreuz gestorbenen Christus) mit Brod und Wein, wodurch im Abendmahle Leib und Blut des Herrn den Gläubigen sich mittheile, ohne daß über die Möglichkeit oder Wirklichkeit einer solchen Mittheilung genaue verständige Rechenschaft gegeben oder gefordert worden wäre. Nach der symbolischen Ansicht trennte man dagegen mit verständigem Bewußtseyn Zeichen oder Bild von der Sache, so daß bei Origenes z. B. die Behauptung vorkommt, Christus habe gar nicht das (sichtbare) Brod, sondern das (unsichtbare) Wort seinen Leib genannt (Opp. III, p. 898; II, p. 225). Im Allgemeinen ist mit Recht behauptet worden, daß in den ersten Jahrhunderten der Kirche noch kein klares und bestimmtes theoretisches Bewußtseyn über den Begriff des Abendmahls vorhanden war, sondern mehr der praktische Kernpunkt des Sakraments, die reale Verbindung der Gläubigen mit Christo, hervorgestellt wurde, neben welchem die Verschiedenheit der theoretischen Auffassung, ohne ernstere kirchliche Kontroversen zur Folge zu haben, sich geltend machte (vgl. Ebrard. Das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte, Bd. I, S. 277. Kahnis, die Lehre vom Abendmahl, S. 171 f. *)). Erst mit dem vierten Jahrhunderte kommt neben der mystischen und der symbolischen eine dritte Vorstellungsweise in Aufnahme, die wir die magische nennen können, indem sie eine wie durch Zauber bewirkte Verwandlung der sichtbaren Elemente des Abendmahls in den unsichtbaren Leib Christi annimmt. Daß schon Cyrill von Jerusalem der spätern Verwandlungstheorie nahe steht, entnehmen wir aus seiner vierten mystagogischen Katechese, wo die im Abendmahle an Brod und Wein vorgehende Veränderung mit der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana in Vergleich gebracht wird. Möchte es kaum zu rechtfertigen seyn, wenn Ebrard (a. a. O. S. 306, 315) den Ausdruck Verwandlung (μεταβολή), dessen sich Cyrill an jener Stelle bedient, von einer bloßen, über Wein und Brod kommenden Kraft erklären und behaupten will: aus der näheren Betrachtung des

*) In Beziehung auf Ebrard sowohl als Kahnis ist zu bemerken, daß Beide von confessioneller Einseitigkeit nicht frei geblieben, und insofern mit Vorsicht zu gebrauchen sind.

Kontextes ergebe sich klar, daß auch die Väter des vierten Jahrhunderts „nicht an eine Verwandlung des Brodes in Jesu Leib, noch an ein Eingehen dieses Leibes in das Brod, noch selbst an ein locales Haften des heil. Geistes am Brode gedacht haben“: so hat dagegen Kahnis mit Recht bemerkt (a. a. O. S. 211), daß, wenn Cyrill Wein und Brod im Abendmahle nicht als Gemeines und Bloßes gelten lassen wolle, er es damit doch als Wein und Brod gelten lasse. Dagegen sehen wir von jetzt an, des von Augustinus und Gelasius erhobenen Protestes ungeachtet, theils im Anschlusse an liturgische Formulare (Ebrard a. a. O. S. 321—345), theils in Folge eingetretener kirchlicher Stagnation, immer mehr dasjenige Dogma sich vorbereiten, welches ein substantielles Verwandeltwerden der äußern Abendmahlselemente in Leib und Blut Jesu Christi lehrt. Was Johannes von Damaskus, wiewohl er das Wunder der Verwandlung in den stärksten Ausdrücken als ein allerdings nicht vom Priester, sondern vom heil. Geiste bewirktes beschreibt, in der Mitte des achten Jahrhunderts noch nicht zu sagen wagte, daß der Leib Christi auf dem Altare mit dem von Maria geborenen identisch sey: das sprach Paschasius Radbertus (monachus Corbeiensis) 830—832 in seiner Schrift vom Leibe und Blute des Herrn (liber de corpore et sanguine Domini) offen aus. Hat man in neuer Zeit zu Gunsten des Paschasius geltend machen wollen, daß seine Vorstellung vom Abendmahle rein und lauter, und nur seine Darstellung von der „liturgischen Redeweise“ seiner Zeit bedenklich inficirt gewesen sey (Ebrard a. a. O. S. 414): so ist nicht einzusehen, wie Vorstellung und Darstellung bei einem Schriftsteller dergestalt getrennt werden können, daß die eine einen direkten Widerspruch zur andern bilden soll. Paschasius sagt deutlich in seiner angeführten Schrift Kap. 4, 1., daß Leib und Blut Christi aus der Substanz des Brodes und Weines hervorgebracht werde (Corpus Christi et Sanguis virtute Spiritus in verbo ipsius *ex panis vinique substantia efficitur*) und bemerkt 4, 3., daß der Vorgang der Verwandlung selbst in den von Maria geborenen Leib Christi ein widernatürlicher, unsere Fassungskraft übersteigender sey (contra naturam ultra nostrae rationis capacitatem). In der Versinnlichung dieses magischen Geheimnisses geht er so weit, auf angebliche Erfahrungen sich zu berufen, wornach das Sakrament bald in der Gestalt eines Lammes, bald in derjenigen eines Knaben mit wirklichem Fleisch und Blut sich erzeugt habe. Erdichtungen, welche kaum für bloße Produkte des „gemüthlichen volksthümlichen Geistes“ gehalten werden möchten, den uns Kahnis an dieser Schrift des Paschasius zu rühmen weiß (de corp. et sang. Dom. c. 14, 1.). Die Gegenschrift des Hauptgegners von Paschasius Ratramnus (Bertramnus): „de corpore et saguine Domini ad Carolum Calvum,“ im Auftrage des Königs selbst geschrieben, der die Frage an Ratramnus gestellt hatte: ob im Abendmahle Leib und Blut Christi wirklich leibhaft in den Mund der Gläubigen gebracht werden oder nur sonst in geheimnißvoller Weise? und welche die alt kirchliche, halb mystische, halb symbolische Ansicht vertrat, konnte nicht mehr durchdringen, weil die herrschende dumpfe (nicht „gemüthliche“) Zeitrichtung das magische Element weit mehr als das mystische und symbolische auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens begünstigte. Auch die Stimme des Rabanus Maurus, dessen Verhältniß zu Ratramnus nach Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte Abthl. I. S. 418) demjenigen von Luther zu Calvin gleichkommt, verhallte, und ob Scotus Erigena jemals an diesem Streite Theil genommen, wird mit Recht jetzt bezweifelt (Lauf, Stud. u. Kritk. 1828, Heft 4 bestreitet es gänzlich).

Unter diesen Umständen hätte damals schon das Schicksal des Berengar von Tours, der zwei Jahrhunderte später die Lehre des Ratramnus wiederaufnahm, vorausgesagt werden können. Sein Gegner Lanfrank hielt ihm (De eucharistia, c. 4.) die kirchliche Glaubenspraxis (*usitatissima* ecclesiae fides) entgegen, und Gregor VII., Berengars persönlicher Freund, konnte nicht hindern, daß dieser gezwungen wurde, gegen seine Ueberzeugung auf einer Synode zu Rom (1059) zu bekennen: der Leib Christi werde von den Zähnen der Gläubigen zerbissen (Corpus Christi dentibus atteri); und nach

später wieder erfolgtem Abfalle (1079) dasselbe Bekenntniß nur in anderer Form zu wiederholen in der Formel: Brod und Wein werde im Abendmahle der Substanz nach verwandelt (panem et vinum per mysterium sacrae orationis *substantialiter converti)*, wobei Berengar nicht von sophistischer Schwäche freizusprechen ist, wenn er die substantielle Verwandlung (*substantialiter* converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christ. Dom. Nost.) in dem Sinne faßt: so daß Brod und Wein ihre Substanz beibehalten (*salva sua substantia* converti in etc.). Je schwankender und unsicherer das Auftreten Berengars, desto entschiedener und rücksichtsloser dasjenige Lanfranks, in dessen Vorstellungsweise sich die sogenannte Transsubstantiationslehre vollendete. Die Verwandlung kann keinem Zweifel mehr unterworfen werden, wenn man mit Lanfrank eine wesentliche Umänderung der irdischen Substanzen des Abendmahls in den Leib Christi annimmt bei bloßem Zurückbleiben der äußeren Gestalt von Brod und Wein. (Contra Berengarium, c. 18. terrenas substantias, also Brod und Wein im Abendmahle, converti in essentiam Domini corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus.) Der Name „transsubstantiatio," von Hildebert von Tours („sermo 5 in coena Domini und de sacram. Altaris zuerst gebraucht, erhielt in Folge scholastischer Entwicklungen und in Verbindung mit dem durch die Waldenser erhobenen Widerspruche 1215 durch Innocenz III. auf der lateranischen Kirchenversammlung die kirchliche Sanktion. Es ist bezeichnend genug, daß ein Kirchenstaatsmann, wie Innocenz dabei (in seiner Schrift de mysteriis missae) die Vorstellung bekämpfen muß, daß auch Mäuse den Leib Christi genießen können. Eine konsequente Folge des Lehrsatzes selbst war (1264) die Stiftung des Frohnleichnamsfestes durch Urban IV., in welchem das magische Doppelwunder der Wandlung und der Opferung im Abendmahlssakramente mit Pomp und Pracht gefeiert wurde. Schon geraume Zeit früher (1217) war auch die sogenannte Adoration, d. h. die Kniebeugung vor dem aufgehobenen Sakramente durch Honorius III. allgemein eingeführt worden. Der Streit war nun vorläufig beendigt; die Verwandlungslehre hatte auf allen Punkten gesiegt, und einzelne Gegenäußerungen, wie von Johannes von Paris (1306), Wilhelm Occam und Johann Wikliffe, welcher letztere mit der Transsubstantiation auch die Impanation (Vereinigung des Brodes und des Leibes Christi zu einer Substanz), die Johannes von Paris lehrte, als ketzerisch und unzulässig (sententia impossibilis atque haeretica dial. Lib. IV., cap. 8, p. 203) entschieden verwarf, verhallen vor der allgemeinen Zustimmung der bedeutendsten Kirchenlehrer, denen sich sogar Joh. Huß anschloß. Der Streit über die Kelchentziehung, so praktisch folgereich er seyn mochte, war in theoretischer Beziehung doch nur von sekundärer Bedeutung. War Christi Leib im verwandelten Brode substantiell gegenwärtig, so mußte er wie jeder Leib das Blut ebenfalls in sich enthalten; denn die Auskunft des Hildebert von Tours, daß die Hostie den Leib, der Kelch die Seele Christi enthalte, war doch allzusehr mißlungen. Demnach ergab sich von selbst das Dogma von der Concomitanz, wornach in der einen Gestalt der ganze Christus enthalten ist (qui alteram speciem accipit, totum Christum accipit), jedoch so, daß das Blut Christi im Brode nicht sacramentaliter, sondern nur ex unione sacramentali sich vorfand. (Vgl. besonders Thomas v. Aquino Summa p. III., quaest. 76., art. 1. und Ebrard a. a. O., Bd. I. S. 496). Daß in Folge dieser Theorie den Laien der Kelch allmälig entzogen und der Kelchgenuß als ein Vorrecht der Priester betrachtet wurde, wogegen der Böhme Jakob von Misa, unter Beistimmung des Joh. Huß, sich erhob (1415), dient zum Beweise, daß die Theorie selbst aus dem Streben nach hierarchischer Machtvollkommenheit hervorgegangen war, die gegen den Ablauf des Mittelalters ihren Höhepunkt erreichte. Der erste, wenn auch sehr unvollständige, praktische Sieg gegen dieses Streben wurde hinsichtlich der Abendmahlslehre auf der Kirchenversammlung zu Basel erfochten, von welcher, in Abweichung von dem am 15. Juni 1415 zu Kostnitz gefaßten Beschlusse, den Hussiten in Böhmen der Kelchgenuß gestattet wurde, wiewohl mit Sträuben und unter der beschränkenden Bedingung, daß die unter beiderlei Gestalt (sub utraque specie) das

Abendmahl austheilenden Priester das Volk bei jeder Kommunion belehren sollten: es sey der ganze Christus unter einer jeden der beiden Gestalten vollständig enthalten (1433). Scholastische Spitzfindigkeiten, wie z. B. die Gewissensfrage: ob Thiere, wenn sie eine Hostie verzehren, ebenfalls den Leib Christi genießen, welche jetzt bejaht werden, beweisen nur, welche Keime der Auflösung von Anfang an in diesem Dogma verborgen lagen, während übrigens die großartige Einwirkung nicht geläugnet werden darf, welche dasselbe auf die ganze Weltstellung der römischen Kirche von Anfang an geäußert hat und noch äußert.

Je mehr die allein richtige Ansicht durchdringen wird, daß im Dogma von der Kirche die Grunddifferenzen des Katholicismus und Protestantismus ihre Wurzel haben, desto mehr wird man auch begreifen, daß mit der Protestation gegen die überlieferte Autorität der römischen Kirche auch gegen das überlieferte Dogma vom Abendmahle protestirt werden mußte. Der im Abendmahl substantiell gegenwärtige Leib Christi, welcher vom Priester täglich zur Vergebung der Sünden geopfert wird, hatte den am Kreuze ein- für allemal für die Sünden der Welt aufgeopferten überflüssig gemacht. Die Verbindung des Gläubigen mit dem Sakramente, auf die um so höherer Werth gelegt wurde, als sie eine handgreiflich-äußerliche war, drängte die Verbindung mit dem erhöhten Christus um so mehr in den Hintergrund, als diese eine bloß für den Glauben gegenwärtige unsichtbare blieb. So wie Christus an der Stelle des Papstes wieder als das Haupt der Kirche anerkannt wurde, mußte auch die Bedeutung eines Sakramentes schwinden, welches die Gemeinschaft zwischen Christus und der Seele des Gläubigen nicht vermittelte, sondern unterbrach. Uebrigens war der magische Schwur vor dem Abendmahlssakramente in der Volksvorstellung so tief gewurzelt, und eine lebendige Aneignung Christi im Sakramente durch den Glauben des Genießenden so schwer vorstellbar, das Luther anfänglich noch das Dogma der Transsubstantation festhielt, und erst in seinem „Sermon an den christlichen Adel," noch bestimmter aber in seiner Schrift „von der babylonischen Gefangenschaft" gegen dasselbe auftrat, indem er die Transsubstantiation ein „ungeheuerliches" Wort nannte. Dagegen nahm er an, daß Brod im Sakramente Brod und Wein Wein bleibe, jedoch so, daß in diesen Substanzen der Leib und das Blut Christi wahrhaftig enthalten sey. Diese sogenante Consubstantiationslehre Luthers ist nicht nur, wie gewöhnlich und noch in neuer Zeit von Ebrard (a. a. O. Bd. II. S. 118) behauptet worden ist, als eine „unwesentliche Modification" der römischen Wandlungslehre, sondern als ein wesentlicher Fortschritt über dieselbe hinaus zu betrachten, der nur darum nicht zum Ziele führte, weil das Verhältniß der beiden Naturen in Christo und des Endlichen zum Unendlichen überhaupt den Reformatoren wissenschaftlich noch unklar blieb. Während das römische Dogma in der Transsubstantiationslehre Gott in der Kreatur verschwinden ließ — denn nur zum Schein ward behauptet, daß die Kreatur in Gott verschwinde — anerkannte Luther die Realität der Kreatur und in derselben die Realität Gottes, jedoch so, daß die Zusammenfassung beider zum Nachtheile des kreatürlichen Elementes nicht recht zu Stande kam. Der Fehler der lutherischen Anschauung liegt darin, daß das irdische Element in seiner Realität zwar wohl anerkannt, in Wirklichkeit aber von dem göttlichen absorbirt wird. (S. mein „Wesen des Protestantismus," Bd. I. §. 27. und die Schlußabhandlung zu dieser Schrift über das „Princip des Protestantismus" S. 45 ff.) Doch tritt in der Abendmahlslehre Luthers die Idee des Glaubens, zumal in den ersten acht Jahren seiner reformatorischen Thätigkeit, kräftig hervor, wornach die heilsame göttliche Wirkung des Sakraments durch das gläubige Subjekt angeeignet, d. h. die göttliche Substanz von dem Menschen innerlich sittlich ergriffen werden muß (s. Luthers Werke bei Walch, Bd. XIX. S. 79), während nach römischer Ansicht das Sakrament die Wirkung eines opus operatum hat, bei welchem es genügt, wenn nur der substantiellen Wirkung durch den menschlichen Willen nicht absichtlich ein Riegel vorgeschoben wird. Und wer kann sagen, wenn Luther auf dem betretenen Wege vorwärtsgegangen, ob er die objektive Realität des Sakraments nicht noch

im richtigen Verhältnisse des himmlischen zum irdischen Elemente erfaßt hätte? Ein Unglück war es, daß ein Mensch wie Carlstadt durch die abgeschmackte Behauptung (Dialogus oder Gesprächbüchlein von dem gräulichen abgöttischen Mißbrauch des hochwürdigsten Sakraments Jesu Christi, bei Walch Bd. XX. S. 2078 ff.), »mit den Einsetzungsworten: das ist mein Leib, habe Jesus auf seinen damals leiblich anwesenden Leib hingedeutet,« Luthern auf's Aeußerste ärgern und erbittern mußte. Auf diesem Wege brachte es Carlstadt dahin, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi aus dem Abendmahlssakramente ganz hinweg zu exegetisiren, und ein »inbrünstiges Gedächtniß an den dahingegebenen Leib Christi« an deren Stelle zu setzen. Carlstadt hatte damit aufgehört, im Sakramente des Abendmahls ein wirkliches, die objektive Realität des persönlich-gegenwärtigen Christus in sich fassendes Darstellungsmittel der sündetilgenden göttlichen Liebe zu erblicken. Das Sakrament war ihm zu einer bloßen subjektiven Bethätigung der Glaubensgesinnung des Menschen gegen Christus zusammengeschwunden. Daher der gewaltige Zorn Luthers, der wenigstens die Realität des göttlichen Elementes im Sakramente (wenn auch nicht die Realität der Zusammenfassung des Göttlichen mit dem Menschlichen) retten wollte, und die heftigen Aeußerungen in seiner Schrift: »Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament« (1525. S. die Schrift selbst bei Walch, Bd. XX. S. 186 ff.). Mittlerweile verwickelte sich der Streit durch diejenige Ansicht, welche Zwingli über das Abendmahlssakrament ausgesprochen hatte. Mit seiner Vorstellung in Betreff der objektiven Natur des Sakraments anfänglich zurückhaltend, auf die Behauptung sich zurückziehend, »daß das Testament im Abendmahle uns zu einer Feier des Wiedergedächtnisses Christi gegeben worden sey« (1523. S. seine »Uslegen und gründ der schlussreden oder artikel, Werke.« Bd. I. S. 248), während er gleichzeitig noch in der »kurzen christlichen Ynleitung« sich an den Consubstantiationsbegriff anschloß, durchbrach er erst in seiner epistola ad M. Alberum (vom 16. Nov. 1524, Opera, T. III. p. 591 sqq.) die bisherige noch halb scholastische Form seiner Anschauung vom Abendmahlssakramente. Dieses (vertrauliche) Schreiben war veranlaßt durch einen Streit, der sich zwischen den beiden Reutlinger Pfarrern Hermann und Alber, von denen der erstere carlstadtisch, der letztere lutherisch gesinnt war, erhoben hatte, und in welchem Zwingli vermittelnd aufzutreten gedachte. Ihm selbst zum Theil unbewußt findet sich hier schon eine ziemlich ausgebildete Ansicht. Mit Zugrundelegung des sechsten Kapitels im Ev. Joh., und zwar von der Voraussetzung aus, daß unter der in jenem Kapitel genannten Speise Christi nicht eine kreatürliche irdische, sondern eine unvergängliche, geistige gemeint sey, gelangte Zwingli zu dem Schlusse, daß auch im Abendmahle das Fleisch oder der genossene Leib Christi unvergänglicher, geistiger Natur seyn müsse, was er sodann auf die geistige Wirkung des Todes Christi, insofern derselbe durch den Glauben angeeignet wird, bezog. Er ißt mich: (Me edit) erklärt er mit: er glaubt an mich (in me credit). Seine Auslegung der berühmten Einsetzungsworte Matth. 26, 26. geht in Abweichung von Carlstadt dahin, daß ist (est) den Sinn von bedeutet (significat) habe. Der Zweck der Abendmahlseinsetzung war, nach Zwingli's Meinung, ein sinnbildliches Erinnerungsmahl an den versöhnenden Tod Christi zu stiften, um im Abendmahl die segensreichen Wirkungen dieses Todes durch den Glauben sich in sinnlicher Augenfälligkeit anzueignen. Unstreitig tritt bei Zwingli das eigentlich sakramentale Moment der objektiven Realität der Persönlichkeit Christi sofern in den Hintergrund, als der Glaube an den Tod Christi mit seiner Heilsfolge eigentlich das Wesentliche in der Abendmahlsfeier ist, welcher Glaube von Zwingli keineswegs als durch die Abendmahlsfeier ausschließlich, oder auch nur vorzugsweise vermittelt gedacht wird. Mit andern Worten: Wie bei Luther von der Realität des göttlichen Elementes im Sakramente das kreatürliche Element absorbirt wird, so tritt dagegen bei Zwingli das göttliche und das kreatürliche Element auseinander, so daß Christus nach seiner substantiellen Wesenhaftigkeit im Sakramente nicht reell gegenwärtig ist, sondern durch das Sakrament (Zwingli verwirft eigentlich

auch den Ausdruck »Sakrament«) nur bedeutet wird, weßhalb der Genießende sich an Christum beim Abendmahlsgenusse als an einen Abwesenden nur erinnert. Verbreitet ward diese Ansicht Zwingli's vom Abendmahlssakramente erst, als sie in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit der epistola ad Alberum seinem im März 1525 erschienenen „Commentarius de vera et falsa religione“ einverleibt wurde. Gleichzeitig (1525) ward dadurch auch der freisinnige Oecolampad in Basel veranlaßt, eine ähnliche Ansicht in seiner Schrift: „de genuina verborum Domini, Hoc est corpus meum, juxta vetustissimos autores expositione liber,“ auszusprechen. Während Zwingli mehr auf exegetischem Wege die Resultate seiner Lehre gefunden hatte, so gelangte Oecolampad dagegen mehr auf dogmatischem Wege zu demselben Ziele. Er geht nämlich von der Unstatthaftigkeit des von der römischen Kirche bei der angeblichen Wandlung behaupteten Wunders aus, und von hier aus folgert er weiter, daß die Einsetzungsworte figürlich — statt est corpus: est *figura corporis* — verstanden werden dürfen, und auch müssen. Auch er schließt seine Ansicht damit ab, daß der Glaube an den Versöhnungstod Christi das wesentliche Moment im Abendmahle sey, was Ebrard (a. a. O. Bd. II. S. 167) in nicht ganz billiger Würdigung dieser Schrift Oecolampads mit Unrecht bestritten hat, während noch weniger billig Kahnis an dem glaubensinnigen Oecolampad »flache Verstandesgesichtspunkte« und »Hohlheit der Argumente« rügen zu müssen meint. Ehe noch Luther, der in seiner Schrift »wider die himmlischen Propheten« Carlstadt niedergeschmettert und zu einer Retraktation bewogen hatte, gegen diese gefährlicheren Gegner seiner Lehre seine Stimme erhob, hatten Bugenhagen in einer wenig sagenden Schrift (Contra novum errorem de Sacramento corporis et sanguinis Christi, ein Schreiben an Dr. J. Heß) den Kampf gegen Zwingli, vierzehn schwäbische Prediger in ihrem Syngramma den gegen Oecolampad eröffnet. Letztere (unter ihnen namentlich Johannes Brenz in Schwäbisch Hall und Erhard Schnepf in Wimpfen) gaben auf die Schrift Oecolampads eine gemeinsame, von Brenz verfaßte und allen vierzehn unterschriebene Antwort unter dem Titel: „Syngramma Suevicum super verbis Coenae: Hoc est corpus meum“ heraus. Das Verhältniß dieser Schrift zur reformirten und lutherischen Abendmahlstheorie ist noch immer streitig. Gewiß sind Hartmann und Jäger (Joh. Brenz, Thl. I. S. 141 ff.) der Wahrheit näher, wenn sie die Herausgeber des Syngramma mit Luther im Wesentlichen eins seyn lassen, als Ebrard, wenn er zwischen dem Syngramma und Oecolampad nur eine subtile, zwischen dem Syngramma und Luther dagegen eine grobe Differenz bestehen läßt. Mit Recht bemerkt Kahnis, es sey zwischem dem, was die schwäbischen Prediger beweisen wollten, und dem was sie bewiesen hätten, zu unterscheiden. Das Wahre ist, daß zwischen dem Syngramma und der damaligen Ansicht Luthers eine subtile, zwischen dem Syngramma und Oecolampad aber eine grobe Differenz besteht. Das Syngramma behauptet so gut wie Luther, daß der Leib Christi wirklich, d. h. substantiell im Abendmahlssakramente gegenwärtig sey, wie z. B. die Taube bei der Taufe Christi, die feurigen Zungen beim Pfingstfeste zugegen gewesen seyen; — aber dieser wirklich substantiell gegenwärtige Leib Christi hat seine Gegenwart nur vermöge einer (unbegreiflichen) Wirkung des Wortes. Das Wort ist den Schwaben Alles. Widersinnig ist hierbei, daß, während Luther in seiner früheren Periode sich bei der Vorstellung beruhigt hatte, das sinnliche Zeichen im Sakramente diene zur Kräftigung der schwachen und zweifelnden Gemüther — die Herausgeber des Syngramma dagegen das Zeichen erst durch das Wort bekräftigt werden lassen, in welches nach ihrer hierin mit Luther nur theilweise zusammenhängenden Ansicht Leib und Blut Christi hineingesprochen oder vielmehr hineingeschaffen wird. Ist aber Leib und Blut Christi im Worte, so ist es damit noch nicht im Brode und Weine enthalten, und Brod und Wein wurden nach dieser Vorstellung doch nicht als wesentlicher Leib und Blut des Herrn, sondern bloß als Symbole desselben, d. h. Leib und Blut des Herrn wird nur geistlich im Abendmahle gegessen, und als wesentliches Moment der Abendmahlsfeier bleibt zuletzt nur das Wort zurück. Das Widersinnige dieser Ansicht hat denn auch

Oecolampad in seiner Gegenschrift: „antisyngramma ad Suevos“ (1526) treffend dargelegt, wiewohl er ebenfalls in dieser Schrift zu keiner objektiv-realen Anschauung vom Abendmahlssakramente gelangt, sondern dabei stehen bleibt, daß es ein Erinnerungsmahl an den Tod Christi für die Gläubigen sey.

Jetzt trat auch Luther auf den Plan, nachdem er in einer Vorrede zur deutschen Uebersetzung des Syngramma durch Agrikola — was am besten beweist, daß zwischen ihm und dem Herausgeber desselben keine „grobe Differenz“ bestand — sich in Uebereinstimmung mit demselben erklärt hatte. Je mehr sich Versuche, wie diejenigen des Nördlinger Predigers, Theobald Billikans (in seiner Schrift: De verbis coenae Dominicae et opinionum varietate ad Urbanum Rhegium epistola (1526), und Willibald Pirkhaimers (De vera Christi carne et vero ejus sanguine ad J. Oecolampadium responsio) als ungenügend zu einer gründlichen Widerlegung der reformirten Ansicht ergaben, desto nöthiger war es, daß ein Mann wie Luther auf den Kampfplatz trete. Außer seiner Vorrede zum deutschen Syngramma ließ er sich zunächst in einem Schreiben „an die Christen zu Reutlingen,“ und in einer Predigt „von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer“ sehr heftig gegen die sogenannten „Sakramentirer“ aus, und warf ihnen besonders Bibelfälschung vor, indem er sich auf den Buchstaben der Einsetzungsworte stützend, sagte: „Wenn ich die Worte habe, will ich nicht weiter sehen, noch gedenken, was er sagt, das will ich halten. Darum bleiben wir stracks bei den Worten, und thun darnach Augen und Sinne zu.“ In diese buchstäbliche Exegese festgebannt, verwarf Luther in seiner größeren Schrift (1527) „daß diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch feststehen wider die Schwarmgeister“ alle Versuche der Vermittlung, die unterdessen von Straßburg aus (durch Bucer s. d.) hatten angebahnt werden wollen, mit den Worten: „Ein Theil muß des Teufels und Gottes Feind seyn: da ist kein Mittel.“ Der Gegensatz trieb ihn sogar zu der mit seiner Lehre vom rechtfertigenden Glauben im Widerspruche stehenden Behauptung fort (schon in der Predigt vom Jahre 1526), daß dem leiblichen Genusse des Fleisches und Blutes Christi an sich heiligende, sündentilgende Kraft einwohne, wiewohl Christi Leiblichkeit gleichzeitig auch wieder von ihm als eine geistliche, der Genuß mithin als ein geistlicher bezeichnet wird. Die Annahme einer überleiblichen Leiblichkeit Christi im Abendmahlssakramente führte Luthern auf die nicht sowohl von ihm erfundene, als von den Scholastikern überkommene Ubiquitätslehre (vgl. Rettberg: Occam und Luther, oder Vergleich ihrer Lehre vom heil. Abendmahl, Stud. u. Krit. 1839, Heft I. S. 69 ff.), nach welcher die Allenthalbenheit des Leibes Christi behauptet, aber um so weniger nachgewiesen wird, als es ja eben zum Begriffe eines Leibes gehört, nicht allenthalben, sondern an einem bestimmten Orte zu seyn. Weder Oecolampad noch Zwingli waren jedoch von ihrem Standpunkte aus vermögend, Luthern eines Andern zu überzeugen, weil Keiner von beiden das objektiv-reale Moment von der wesentlichen Gegenwart Christi im Abendmahle, das Luther, wenn auch in getrübter Vorstellung, im Auge hatte, zu würdigen wußte. Oecolampad trat nochmals gegen Luther in seinem „justum responsum in Lutheri expositionem de sacramento“ (1526), Zwingli in einer Reihe von Schriften auf (s. dessen „klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi, Werke, Bd. II. S. 426 ff., seine amica exegesis, i. e. expositio eucharistiae negotii ad Mart. Luth. Bd. III. S. 469, seine „Fründlich verglimpfung und ableinung über die predig des treffenlichen Martini Luthers wider die schwärmer, Bd. II. S. 1 ff. und seine Schrift: daß diese Wort Jesu Christi: das ist min lychnam u. s. w. ewiglich den alten einigen Sinn habend werdend, und M. Luther mit seinem letzten Buch seinen und des Papstes sinn gar nit geleert noch bewärt hat, Werke, Bd. II. Abth. 2. S. 29). In allen diesen Schriften zeichnet sich Zwingli durch exegetische Klarheit, dialektische Schärfe, würdige Polemik und aufrichtige Ueberzeugungstreue aus; allein nur negativ, nicht positiv hat er gegen Luther Recht, weil er dessen Bedürfniß, eine objektiv-reale wesentliche Gegenwärtigkeit und Einwirkung Christi im Abendmahle festzuhalten, nicht versteht. Nach seiner

philosophischen Grundansicht erscheint ihm eine wirkliche Wesenszusammenfassung zwischen Gott und der Kreatur als unmöglich, mithin auch als unbegreiflich, wie Gott vermittelst des kreatürlichen Elementes sich wesenhaft mittheilen könne, und der zwinglische Lehrsatz von dem Gegenwechsel, der Alloiosis (von Zwingli definirt: desultus aut transitus ille, aut, si mavis, permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur, Werke, Bd. III. S. 525), reißt das göttliche und menschliche Element eben so willkürlich auseinander, als der lutherische Lehrsatz von der Ubiquität Göttliches und Menschliches willkürlich ineinander zerfließen läßt. Es standen sich in Luther und Zwingli, und stehen sich bis auf den heutigen Tag in ihnen und ihren Gesinnungsgenossen zwei principielle, christologische und soteriologische Gegensätze gegenüber, wobei nach dem einen der Mensch in Gott verschwindet, nach dem andern Gott dem Menschen stets innerlich fremd bleibt. So lange diese Gegensätze sich schroff bekämpften, mühten sich über den Gegensätzen stehende Vermittler, wie Bucer auf reformirter, Melanchthon auf lutherischer Seite, umsonst ab, eine Versöhnung beider Ansichten zu Stande zu bringen.

Auf dem Religionsgespräche zu Marburg, woselbst Landgraf Philipp von Hessen aus politischen Rücksichten so gern den Erfolg einer Vereinigung gesehen hätte (3. Oct. 1529), war Luther fest darauf geblieben, daß der Leib Christi im Abendmahle mit dem Munde leiblich gegessen werde. Akkommodirte sich Bucer nachher so stark an die lutherische Ausdrucksweise wie in der Tetrapolitana (1530), in welcher es heißt: Christus gab seinen wahren Leib und sein wahres Blut uns wahrhaft zu essen und zu trinken im Sakramente (Christum verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per Sacramenta), so gab sich Luther damit eine Zeit lang zufrieden, und die berühmte formula concordiae, die 1536 in Wittenberg zu Stande kam und in welcher das Schlimmste noch nicht in den Worten: mit dem Brod und Wein sey der Substanz nach auch der Leib Christi gegenwärtig (cum pane et vino vere et *substantialiter* adesse, exhiberi et sumi corpus Christi), sondern in den Worten: Leib und Blut Christi werden auch den Unwürdigen gereicht (porrigi vere corpus et sanguinem Domini etiam *indignis* et *indignos* sumere) enthalten war, konnte die Spaltung für einmal wenigstens verhüllen. Luther schrieb (1. Dez. 1537) an die Schweizer seinen berühmten Friedensbrief (s. de Wette, Luthers Briefe, Bd. V. S. 83 ff.), in dem er es göttlicher Allmächtigkeit empfohlen seyn läßt, wie Christi Leib und Blut im Abendmahl uns mitgetheilt werde, und die Schweizer antworteten zustimmend, sobald nur keine Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Christi im Abendmahle gesetzt werde, die der wahren Menschwerdung, Himmelfahrt Christi u. s. w. zuwider sey (bei Walch, Bd. XVII. S. 2608). Dennoch aber vermochte ein einziger Funke — der anscheinend geringfügige Umstand, daß in der von Rud. Walther 1543 veranstalteten Ausgabe der zwinglischen Werke Zwingli's Andenken auf ehrenvolle Weise erneuert ward — in Luthers Seele so gewaltig zu zünden, daß 1544 sein „kurzes Bekenntniß vom Abendmahl" (von dem 1528 herausgegebenen „großen" zu unterscheiden) den Streit in heftiger Gereiztheit gegen die längst vom Kampfplatze abgetretenen Personen Zwingli's und Oecolampad's mehr als je entzündete. So wenig war die Streitfrage wirklich ausgeglichen.

Nur ein Mann war auf dem Wege, eine ächte Vermittlung herbeizuführen — Calvin. Die Abendmahlslehre Calvins findet sich am ursprünglichsten in der ersten Ausgabe seiner institutio religionis christianae (1535), seinem großen Katechismus (1536), und in der confessio fidei de eucharistia (1537), welche auf der Synode zu Bern von ihm in Verbindung mit Farel und Viret entworfen wurde. Seine Lehre ging gewissermaßen fertig aus seinem klaren und sichern Geiste hervor. Calvin unterscheidet sich von Luther dadurch, daß er die lokale Gegenwart Christi im Abendmahle verwirft, von Zwingli dadurch, daß er eine reale Gegenwart Christi im Abendmahle lehrt. Indem er mit Zwingli eine lokale Gegenwart Christi im Himmel und die Begrenztheit des verklärten Leibes

Christi annimmt, läßt er diesen Leib durch die ihm eigenthümlich inwohnende Kraft auf die Abendmahlsgenossen vom Himmel wunderbar herabwirken, wozu der Geist als Organ dient. (Nach dem Wortlaute der confessio: Vitam spiritualem, quam nobis Christus largitur, non in eo duntaxat sitam esse confitemur, quod *Spiritu suo* nos vivificat, sed quod *Spiritus etiam sui virtute carnis suae vivificae* nos facit participes, qua participatione in vitam aeternam pascamur.) Dasjenige Wahrheitsmoment, durch welches Calvin ächter Vermittler zwischen den streitenden Parteien wird, liegt darin, daß, nach seiner Anschauung, im Abendmahle eine wirkliche objektiv-reale Mittheilung Christi an die gläubigen Abendmahlsgenossen stattfindet, daß ihm das Abendmahl also weder ein opus operatum im scholastischen, noch ein blos subjektives Glaubens-Erregungsmittel im zwinglischen Sinne ist. So sehr aber dem Wesen nach die Abendmahlstheorie Calvins über allen anderen steht: so sehr bedarf sie ihrer Form nach, wornach der Leib Christi aus dem Himmel durch ein göttliches Allmachtswunder herabwirkt, ohne daß für das Denken das Wie dieses Wunderaktes irgend begreiflich gemacht, und ohne daß für den Glauben ein solches Herabwirken irgend biblisch begründet worden wäre, der Revision und Weiterbildung. Es wird auch von Calvin — und dessen neuestem Apologeten, Ebrard — übersehen, daß Matth. 26, 26 ff. nicht vom verklärten, sondern vom gekreuzigten Leibe Christi die Rede ist, und daß ein sündentilgendes Einwirken des verklärten Leibes doch nur als ein magisches gedacht werden könnte, auch wenn mit Ebrard (II. 415) dieser Leib als „allmächtige Kraft" gefaßt werden wollte. So wenig nach der ächten Bibellehre das am Kreuz geflossene Blut seiner Substanz nach uns erlöst, so wenig heiligt uns der im Himmel verklärte Leib des Herrn als Substanz. Eine reale (nicht eine, wenn auch noch so vergeistigte, substantielle) objektive Mittheilung der ganzen Persönlichkeit Christi nach seiner sündentilgenden Heilskraft im Abendmahlssakramente — ist der bleibende Gehalt der calvinschen Abendmahlslehre. Merkwürdigerweise wurde auch im Consensus tigurinus, der den Sieg des ächten Calvinismus über den Zwinglianismus (1549) in der Schweiz vollendete, das scholastische Element der calvinschen Abendmahlstheorie von der Kraft des himmlischen Leibes (virtus carnis vivificae) beseitigt und Art. 21. ausdrücklich die Kraft des Sakraments von dem Sühnopfer Christi hergeleitet (quoniam *ex carne semel in sacrificium oblata et sanguine in expiationem effuso vitam hauriamus*, also nicht ex carne vivifica et coelesti, quae coelitus in nos transfunditur). Hat aber Ebrard die calvinsche Abendmahlstheorie zu hoch gestellt, so stellt Kahnis sie viel zu tief, wenn er sie mit unverkennbarer Gereiztheit „künstlich verklausulirt, unbestimmt, nebulos, eine reine Verstandesschöpfung, einen übertünchten Zwinglianismus, in dem das lutherische Element Machwerk oder Monstrosität ist, ein ächtes Unionsmachwerk, das hochmüthig sich über die Gegensätze stellt," nennt. Eine solche Sprache gegen den großen Reformator gibt nur kleinlicher Parteieifer ein.

In der auf die geistige Bewegung des Reformationszeitalters folgenden starr orthodoxen Periode ist für die eigentliche Fortbildung des Streites, der ins Fabelhafte gesteigerten Polemik ungeachtet, nichts mehr geschehen. Die Augsburger Confession war bekanntlich schon 1540 in ihrem 10. Art. dahin geändert worden, daß von einer wahren Gegenwart des Leibes Christi (vere adesse des corpus et sanguis Christi) nicht mehr die Rede war, distribui in exhiberi verwandelt wurde, und die Stelle: wo Andersglaubige verworfen wurden (improbant secus docentes) ganz wegfiel (der Art. hatte ursprünglich geheißen: De Coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini, et improbant secus docentes). Die Concordienformel stellt die leibliche Gegenwart Christi (in, unter und mit dem Brode, *sub* et *cum* pane) fest, bestätigt die Ubiquitätslehre, und verwirft die Abendmahlstheorie der Reformirten (Sacramentarii). Man schloß sich auf beiden Seiten in schroffen, abstrakten neuscholastischen Formeln ab, während die Socinianer (im Rakauer Katech. Qu. 334, Socin in seiner Schrift de coena Domini) im Abendmahle eine bloße Ceremonie erblickten, und bald der Gedächtnißfeier selbst, bald dem gesprochenen Worte die heilsame

Wirkung zuschrieben. Je mehr eine gehässige Polemik verstummte, desto mehr nahm eine indifferentistische Abschweifung der Lehre vom Abendmahlssakramente überhand. Während die Supranaturalisten am Ende des vorigen Jahrhunderts (Storr, Reinhard, Knapp) die Härte des lutherischen Abendmahlsdogmas zu mildern suchten und sogar aus der Reihe der wesentlichen Glaubensartikel fallen ließen, nachdem schon 1755 der Lutheraner Heumann in seiner Erklärung des N. T. den Beweis zu führen gesucht hatte, daß die ref. Lehre die wahre sey, gaben die rationalistischen Theologen auch die Beziehung auf den sühnenden Tod Christi im Abendmahle auf. K. R. Lange schlug in „Hufnagels liturgischen Blättern“ (I, 6) eine Austheilungsformel vor, in der die Stelle vorkam: „Genießen Sie ein wenig Wein! Tugendkraft liegt nicht in diesem Weine, sie liegt in Ihnen, in der Gotteslehre und in Gott,“ und der königl. bayrische Kreis-Schulrath Dr. Stephani in seiner Schrift über „das heil. Abendmahl,“ das er als ein neues Bundesmahl wollte geltend machen, pries eine andere Formel an, welche beim Austheilen des Kelchs die Worte enthielt: „Ihr nehmt mit diesem Kelche Theil an unserm großen Bundesverein, der Wahrheit und der Tugend treu, wie Jesus Christus, in den Tod zu seyn.“ Kant, wiewohl unendlich tiefer als die Ebengenannten, räumte (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hartensteins Ausgabe der Kantschen Werke, Bd. 6, S. 386 f.) dem Abendmahle nichts weiter ein, als daß die Förmlichkeit eines gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel etwas, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart des Menschen in Religionssachen zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweiterndes in sich habe, und ein gutes Mittel sey, eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben, was Tiefstrunk in seiner Censur des prot. Lehrbegriffs, S. 296 ff., noch weiter und breiter ausführte. Es kam so weit, daß ein römisch-katholischer Geistlicher („der alte Frohnleichnam unsers Herrn Jesu Christi, dem neuen Abendmahle des Dr. Stephani entgegengestellet von einem kath. Pfarrer des vormaligen Lechkreises, Augsburg 1813“) die evangelische Bedeutung des Abendmahls gegen die angeblich Evangelischen in Schutz nehmen mußte, während mit David Schulz in seiner „christlichen Lehre vom Abendmahl“ die weitaus meisten „evangelischen“ Theologen nur noch eine „moralische“ Vereinigung mit Christo im Abendmahle gelten ließen. Auf Grundlage solcher, in Unkenntniß der Streitpunkte und unkirchlichem Indifferentismus ruhender, Anschauungen konnte unmöglich eine gründliche Union des reformirten und lutherischen Bekenntnisses herbeigeführt werden. Es ist daher als ein nicht gerade unerwünschtes Zeichen der Zeit anzusehen, daß auf dem Wege exegetischer und dogmengeschichtlicher Forschungen die wahren Gegensätze und Unterschiede wieder ausgemittelt werden, damit die wahre Union wirklich zu Stande komme. Die Schroffheit und Leidenschaftlichkeit dagegen, mit welcher die sogenannten ächten Lutheraner (s. Scheibels Schrift: das Abendmahl des Herrn, Breslau 1823, Rudelbachs Schrift: Reformation, Lutherthum und Union, Guerickes „Symbolik“ und Kahnis „Lehre vom Abendmahle“) die reformirte Lehre anklagen und verwerfen, und die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten zur Sünde und zum Verrathe an dem Bekenntnisse stempeln, ist ein trauriges und erschreckendes Zeichen der Zeit, ein Zeichen wiedererwachenden unchristlichen theologischen Zelotenthums. Je mehr eine gerechte Würdigung der Streitfrage in wissenschaftlichem Ernste und christlicher Milde sich Bahn bricht, desto mehr wird die wahre Union, die, wie Ebrard (II, 762) richtig bemerkt, nothwendig und unabweislich ist, auch überall verwirklicht werden. Unterdessen ist es Pflicht, da, wo die Union, wenn auch in unvollkommner Weise, zu Stande gekommen ist, das Band des Friedens und der Gemeinschaft zu erhalten. Kernpunkt der Abendmahlslehre ist und bleibt, daß eine wirkliche objektiv-reale Mittheilung Christi, des ganzen Christus, also nicht nur einseitig seiner Leiblichkeit, sondern seiner gottmenschlichen Persönlichkeit im Abendmahle stattfindet, die unsern innern Menschen erneuert und heiligt. Die Art und Weise dieser Mittheilung ist freilich ein Geheimniß (Sakrament), wie

im Grunde jede reale Lebensbezeugung und Mittheilung Gottes an die Menschen ein Geheimniß ist. Dieses Geheimniß aus der übermenschlichen Natur des Leibes Christi spekulativ erklären zu wollen, führt zu widerwärtigen Subtilitäten, gewiß auch zu erneuerten Spaltungen, und gibt das Heilige selbst dem Spotte der Ungläubigen Preis. Je mehr sowohl das lutherische Extrem (Vernichtung des Menschlichen im Göttlichen), als das reformirte Extrem (Entfremdung des Göttlichen von dem Menschlichen) durch eine lebendige, auf biblischer Basis erneuerte, Christologie wissenschaftlich und kirchlich überwunden wird, je mehr der Gottmensch als das erhöhte und verklärte Haupt der Gemeinde wieder lebendig begriffen und ergriffen wird: desto näher wird auch die Zeit kommen, in der das Abendmahl wieder von den getrennten Glaubensbrüdern in der Einigkeit des Geistes, im Geiste objektiv-realer Aneignung des in Christo der gläubigen Menschheit mitgetheilten Heilslebens gefeiert werden wird. Dann werden auch die Stimmen verstummen müssen, welche, wie Kahnis (a. a. O. S. 427), die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten für unmöglich erklären, den alten Streit in alter Schroffheit erneuern und in offenem Selbstwiderspruche einerseits zugeben, daß „Christi Geist und Leib auch in der reformirten Kirche“ sey, andererseits behaupten, wenn die lutherische Kirche von ihrem (Abendmahls-)Bekenntnisse ließe, „so würde Gott sie verlassen.“ Wir sind der getrosten Hoffnung, der künstlich wieder aufgewärmte Streit werde bald zu der allgemeinen Erkenntniß führen, daß nicht von dem wissenschaftlich-theologischen Begriffe, sondern nur von dem in Christo erschienenen und geglaubten Heilsleben und der Mittheilung desselben im Abendmahle Wasser des ewigen Lebens ausfließen. (Zur ältern Literatur über die Abendmahlsstreitigkeiten ist außer den Quellenschriften zu erwähnen: Lavater, Historia controversiae sacramentariae, ed. II. Tig. 1672 und Hospiniani, Historia sacramentaria, ed. II. Tig. 1602; zur neuern: Plancks Geschichte der Entstehung u. s. w. des prot. Lehrbegriffs II, 204—329, 471—521. III, 1, 376—407. IV, 6—34. V, 1, 89—91; 211—220; 2, 7—582. VI, 732—758; die schon angeführten Schriften von Ebrard und Kahnis, so wie meine Schrift: über das Wesen des Protestantismus, Bd. I, S. 471—582.)

Dr. **Schenkel.**

Aben Esra (Abraham ben R. Meir ben R. Esra; bei den Scholastikern Ebenare oder Evenare) aus Toledo, einer der bedeutendsten jüdischen Gelehrten des Mittelalters, lebte in der ersten Hälfte des 12ten Jahrhunderts; sein Todesjahr ist wahrscheinlich 1168 *), wie de Rossi nachweist, und sein Geburtsjahr würde, da man ihm nach seiner eigenen Angabe, indem er in seiner Todesstunde die Worte 1. Mos. 12, 4. mit geringer Veränderung auf sich anwendete, allgemein ein Alter von 75 Jahren zuschreibt, auf 1093 fallen. Gewöhnlich nimmt man an, daß er in Rhodus gestorben sey, doch ist dieß nicht ganz gewiß. Von seinem Leben wissen wir nicht viel mehr, als daß er bei seiner Jugendbildung den Unterricht ausgezeichneter Lehrer genoß, und zu seiner Ausbildung so wie später ausgedehnte Reisen machte. Bei seinen Zeitgenossen stand er in sehr hohem Ansehen; wohin er kam, ging ihm der Ruf seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit voraus und überall wurde er mit Hochachtung empfangen. Spätere Glaubensgenossen nennen ihn: „den Weisen“; „den großen und bewundernswerthen Weisen“. Und in der That verdiente er solche Auszeichnung, da er als Mensch und als Gelehrter gleich achtenswerth erscheint. In die Wissenschaften der Schriftauslegung, der Grammatik, der Theologie und Philosophie, der Mathematik, Astronomie und Medizin war er tief eingeweiht und förderte sie wesentlich durch seine Schriften. Auch als Dichter erwarb er sich Anerkennung. Von seinen Werken sind für den Theologen am bedeutendsten seine Kommentare zu den biblischen Büchern, die sich in den rabbinischen Bibeln von Bomberg und Buxtorff gedruckt finden und auch ihrem größten Theile nach von verschiedenen Gelehrten ins Lateinische übersetzt

*) Nach einer Notiz in einem handschriftlichen Pentateuch-Kommentar auf der kais. Bibliothek in Wien und im Vatikan ist er d. 23. Jan. 1167 in Rom gestorben.

sind. Seine Exegese ist bündig und rationell, genau auf den Wortsinn eingehend; seine Sprache wird dabei aber durch ein zu großes Streben nach Kürze des Ausdrucks oft dunkel und schwierig, weßhalb mehrere seiner Commentare von Andern wieder commentirt sind. Von seinen grammatischen Schriften verdient eine hebräische Grammatik unter dem Titel: מאזנים oder מאזני לשון הקדש (zuerst Vened. 1546, mit Kimchi's Grammatik gedruckt) hervorgehoben zu werden. Ausführlicheres über ihn und seine Schriften s. in: *Wolf*, Biblioth. Hebr. Tom. I. p. 71—86. *Reland*, analecta Rabbinica (Vitae celeberrimorum Rabbinorum). p. 69—80. *de Rossi*, Dizionario storico degli autori Ebrei. (Deutsch von Hamberger p. 2—11.) Ersch und Gruber, Encyklopädie Th. I. p. 79—84 (den Artikel Abenesra von Hartmann). *Fürst*, Biblioth. Judaica. I. p. 251—257. Arnold.

Aberglaube. Das deutsche Wort wird gewöhnlich wie in Aberwitz erklärt Widerglaube, fides praepostera. Jean Paul sagt: »der Glaube mit einem Aber; die richtige Erklärung findet sich in Grimms Grammatik II. S. 709, wonach das nordische afar ein untrennbares comp. in der Bed. nimis ist, welches jedoch nicht im Mittelhochdeutschen nachweisbar. Aehnlich das Holländische bygeloof, Beiglaube; das Dänische overtro, Ueberglaube; das Schwedische vidonepelse, Nebenbild d. i. Wahnglaube. Superstitio leitet neuerdings Freund von supersto ab, das Stehenbleiben, Betroffenseyn, die Angst vor dem Göttlichen; Nitzsch von supersistere »zusätzlicher Glaube«, Grimm (von superstes) »das Verharren bei Ansichten, welche die Menge vernünftig fahren läßt,« Deutsche Mythologie S. 639. Das griechische *δεισιδαιμονία*, welches auch die ächte Gottesfurcht bezeichnet, hat gewöhnlicher den übeln Nebenbegriff und umfaßt dann solche Erscheinungen, die wir als Aberglaube zu bezeichnen pflegen (s. des Theophrast's Karaktere, den Abschnitt *περὶ δεισιδαιμονίας*, wo die *δεισιδαιμονία* erklärt wird *δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον*, wofür auch *ἐθελοθρησκεία* und bei Plutarch *θρησκεία* = *ἱερουργία κατάκορος καὶ περίεργος*. Wie Theophrast, so unterscheidet auch Varro die superstitio von der religio durch d. Moment der Furcht (deos a religioso vereri ut parentes, a superstitioso timeri ut hostes bei Aug. de civ. Dei l. IV. c. 9.).

Der frühere deutsche Sprachgebrauch begriff unter Aberglaube allen falschen Glauben in Betreff der Gottheit, theils mit Rücksicht auf das Objekt, so gehörte die Idolatrie darunter und die Magie als Teufelskultus, theils mit Rücksicht auf den Modus, so daß alle aus sklavischer Furcht des unversöhnten Herzens hervorgehenden Schutzmittel darunter begriffen wurden (s. z. B. Buddeus de atheismo et superstitione 1717 *) und dessen institut. theol. mor. II. 3. 1. §. 79.). Gemäß diesem umfassenden Sprachgebrauch wurde dann auch jede unbiblische Religion unter den Begriff des Aberglaubens subsumirt, doch wurde der Name auch in specie von denjenigen Erscheinungen und Handlungen gebraucht, die wir jetzt vorzugsweise darunter begreifen, s. den langen Katalog abergläubiger Handlungen und Vorstellungen in Luthers Auslegung der zehn Gebote, zum ersten Gebote (bei Walch III. S. 1702 f.); einige jener Vorstellungen (wie die Tagewählerei, die Sterndeuterei, oder der Wahn, daß Hexen sich in Katzen verwandeln können) hält er für »Possen«, andere leitet er aus Zauberei ab (vgl. auch Dannhauer, colleg. decalog. S. 218 f.).

Jene ältere Fassung des Aberglaubens betrachtete denselben wesentlich als falsche Richtung des religiösen Triebes. Seit der Mitte des 18ten Jahrh. dagegen fieng man an, denselben als Verstandesverirrung zu fassen; man hörte auch allmählig auf, die außerbiblischen Religionen mit dem Namen zu belegen und beschränkte ihn auf die Erscheinungen, welche man im engeren Sinne den physischen Aberglauben nannte **). Schon der fromme Philosoph und Theologe Chr. A. Crusius, der bekannte Gegner von Wolf, bezeichnet den Aberglauben als Verstandsverirrung oder Fehler des Verstandes — wie-

*) Nomine superstitionis nihil aliud quam praepostera atque perversa colendi Deum ratio intelligitur. Ibid. p. 656.

**) *Werenfels*, de superstitione physica, Opusc. T. I. S. 131 f.

wohl mit Zurückführung auf Willensverderbniß (Crusius Anweisung vernünftig zu leben. 2. Ausg. 1751. §. 259. Moraltheologie 1772. I. §. 95). Nun wird im Fortschritte der Zeit das Glauben ohne vernünftige Prüfung in der Begriffsbestimmung des Aberglaubens das Hauptmoment. Gemäß dem Verhältniß, welches Kant zwischen den apriorischen Verstandesurtheilen über die Natur und den Naturobjekten setzte, ist ihm Aberglaube „das Vorurtheil, sich die Natur so vorzustellen, als sey sie den Regeln nicht unterworfen, die der Verstand ihr als sein eigenes wesentliches Gesetz zu Grunde legt" (Kritik der Urtheilskraft S. 158); oder, wie er anderwärts sich erklärt, die Lossagung von den Gesetzen des Denkens, die Hingabe an die bloße Autorität, an das bloße Faktum (Was heißt sich im Denken orientiren? Verm. Schr. III. 65). So meine die Phantasie, ein Komet sey die Wirkung der erzürnten Gottheit, nun müsse aber jede Veränderung in der Natur ihre Naturursache haben, von dieser Regel abzugehen, sey Aberglaube. Derselbe Standpunkt bei Reinhard (Christl. Moral 1802. 4. Aufl. I. §. 108 ff.), nach welchem der religiöse Aberglaube „der Fehler ist, wo man sich bei der Erkenntniß und Verehrung Gottes nicht nach den Gesetzen der Vernunft, sondern nach vermeintlichen Erfahrungen und den Eingebungen der Phantasie richtet" und hiebei werden die nicht biblischen Religionen aufgezählt — der physische Aberglaube wird definirt als „der Fehler, wo man sich bei der Beurtheilung und dem Gebrauche der natürlichen Ursachen, denen man einen Einfluß auf unser Schicksal zutraut, nicht nach den Gesetzen der Vernunft, sondern bloß nach vermeinten Erfahrungen und den Eingebungen der Phantasie richtet". Wenn auffallenderweise der Theologe hier nur die Vernunftgründe als entscheidend erwähnt, so fügt Vogel, obwohl Kantianer (Compendium der christl. Moral 2. A. 1824. S. 154), die Offenbarungsgründe hinzu. Ferner ist jene falsche Beurtheilung des Einflusses natürlicher Ursachen auf unser Schicksal eine solche, welche mit reinem religiösem Glauben nicht bestehen kann (wie wenn der Christ, im Widerspruch mit seinem Glauben an die Allmacht des liebenden Gottes, dem Teufel oder Hexen von Gott unabhängige Wirkungen zuschreiben wollte), so würde ja, was hier als physischer Aberglaube bezeichnet wurde, auch noch zum religiösen zu rechnen seyn. Ferner: gehören alle aus Phantasterei fließenden Erkenntnißfehler in das Gebiet des religiösen Aberglaubens, so wäre auch der Gnosticismus, der Neoplatonismus und jedes der Phantasie zu vielen Spielraum lassende philosophische System als Aberglauben zu bezeichnen. — Uebereinstimmend mit Reinhard, doch mit noch näherer Anschließung an Kant definirt Röhr (Krit. Predigerbibliothek XII. 2. S. 299): „Glauben an etwas Uebersinnliches ohne hinreichende innere Gründe und nur auf die äußere Autorität gestützt, ist Aberglaube"; vgl. Bretschneider Dogmatik I. §. 2. Nach dieser Fassung wäre — wenn innere Gründe philosophische sind — jeder auf innere Unmittelbarkeit, auf das testimonium spiritus sancti, gegründete Glaube, oder doch jeder bloß historische Offenbarungsglaube Aberglaube, und auch dieß ist dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch entgegen. Nur durch die größere Unbestimmtheit unterscheidet sich hievon eine Erklärung bei Baumgarten-Crusius, nach welcher zwar Unklarheit des Denkens das Glauben zum Aberglauben machen soll *), in welchem Falle schon jeder theologische Irrthum Aberglaube genannt werden müßte. Tiefer geht die Fassung von Nitzsch, welche die Sphäre jener Unklarheit abgrenzt: „Aberglaube ist gesetzwidrige Zersetzung und Vermischung der Grunderkenntnisse des Geistes von Gott und Welt mit den Thatsachen des sinnlichen Bewußtseyns" (System der christl. Lehre §. 14). Aber theils ist der Begriff „Grunderkenntnisse" kein fester, theils ist die Art dieser Zersetzung (?) und Vermischung nicht deutlich bezeichnet. Sollen alle physikalischen Mythen darunter gehören? überhaupt alle Naturreligionen?

*) Einleitung in das Studium der Dogmatik 1820. S. 17: „Schwärmerei und Aberglaube unterscheiden sich nicht; jenes ist nur ein moderner Ausdruck für diesen und schließt bestimmter den alten Begriff von Aberglaube aus, welcher sich auf den Götzendienst bezieht. Der wahre Begriff von beiden ist der, daß neben einem lebendigen Triebe zum Uebersinnlichen keine Einheit und Ordnung des Gedankens vorhanden ist."

Bei dem, was der gangbare moderne Sprachgebrauch mit dem Namen Aberglauben bezeichnet, wird nicht leicht an bloß theoretischen Irrthum gedacht; wie eigentlich schon das Wort Glaube darauf führt, so denkt man bei dem Aberglauben stets zugleich und vorzugsweise an ein verkehrtes praktisches Verhalten. So liegt denn im Aberglauben ein Dreifaches: 1) Vorstellungen in Betreff übermenschlicher oder übernatürlicher Mächte und Wirkungen, die, wie vorausgesetzt wird, auf bloßer Einbildung beruhen, der Glaube an Feen, Elfen, Gespenster, Hexen, Zauberer, Somnambulismus, Sympathie, Wahrzeichen, Wünschelruthe u. s. w. 2) ein Handeln gemäß jenem Glauben, sympathetische Kuren, Hexerei, Geistercitation, Schatzgraben mit der Wünschelruthe, Gebrauch von Amuleten u. s. w. 3) ein Leiden unter jenem Glauben, Furcht vor omina, Gespenstern, Hexen u. s. w. Hieraus ergibt sich zunächst, wie Manches mit dem Namen „Aberglauben" belegt werden kann, was ihn nicht verdient, und daß die Benennung daher einen subjektiven Karakter hat. Der Somnambulismus, die magnetischen Krankenheilungen und selbst das Metallfühlen, die sympathetischen Kuren, die natürliche Divination sind jetzt wissenschaftlich theilweise begriffen und in die Psychologie, Medicin eingereiht (s. Rosenkranz und Erdmann, Psychologie, Passavant, über den Lebensmagnetismus u. s. w.). Was aber ist in den übrigbleibenden Erscheinungen das Gemeinsame, wodurch wir sie zu einer begrifflichen Einheit zusammenzufassen vermögen? Ist es nicht ein aus Mangel an dem rechten Glauben hervorgehendes verkehrtes theoretisches oder praktisches Verhalten zur göttlichen Kausalität? Der Abergläubige glaubt an Wesen und Mächte, für welche weder Offenbarung noch Vernunft Gewähr geben; er verläßt sich auf dieselben oder fürchtet sich vor ihnen ohne lebendigen Gottesglauben, gleich als ob sie selbständig wirkten. Der Wahrheit am nächsten ist daher in der Begriffsbestimmung des Aberglaubens v. Ammon gekommen: „Aberglaube im engern Sinn ist ein verkehrtes Urtheil über den Kausalzusammmenhang der Dinge nach einer mystischen Ansicht der unsichtbaren Welt" (Moral II. §. 88). Nach der von uns aufgestellten Fassung wird also zur Entscheidung, ob ein Glaube Aberglaube sey, zuerst gefragt werden müssen: hat der Glaube in Offenbarung und Vernunft Begründung? Sodann: ist das praktische Verhalten zu jenen Wesen und Mächten vom Glauben an eine allmächtige und väterliche Gottesliebe durchdrungen?

Die abergläubischen Vorstellungen des deutschen Volkes wurzeln zum größten Theil im deutschen Heidenthum. Dieses vermischte sich mit dem biblischen Satansglauben, nach Analogieen böser deutscher Dämonen wurde der Satan schwarz vorgestellt, mit den thierischen Attributen von Schwanz und Pferdefuß (Grimm, Mythologie S. 556 f.) u. s. f.; der Glaube der alten Deutschen an kluge, zauberkräftige Frauen ging in den Hexenglauben (das altnordische hagr bedeutet artificiosus) über; auch der Glaube an den Wehrwolf, das wüthende Herz, an die Wünschelruthe, an das Siebdrehen u. s. w. stammt aus derselben Quelle. Reflexionen über die Geschichte des Aberglaubens unter uns und über sein Verhältniß zur Aufklärung finden sich in dem Aufsatze „Gedanken über Aberglauben und Aufklärung" in der Cotta'schen Vierteljahrschrift 1841. 4. H.

Schon das Alterthum warf die Frage auf, ob Deisidaimonie oder Atheismus besser sey. (s. Plutarch in der sehr anziehenden Schrift περὶ δεισιδαιμονίας). Plutarch entscheidet für das Letztere, weil der Unglaube wenigstens von der Selbstquälerei frei sey. Dagegen urtheilt Jean Paul: „Ich möchte lieber in der dicksten Schwadenluft des Aberglaubens als unter der Luftpumpe des Unglaubens leben; dort athmet man schwer, hier erstickt man". Allerdings gibt es viele Arten des Aberglaubens, in welchem immer noch religiöser, wenn auch verkehrter, Glaube ist. Daher auch die wahre Heilung desselben nicht negativ durch Spott bewirkt wird, sondern positiv, indem man zum wahren kindlichen Gottesglauben zu verhelfen sucht, wie Paulus den Athenern, welche den „unbekannten Gott" verehrten, den wahren Gott predigt, den sie unter jenem Namen meinen. (Apostelgeschichte 17, 23.)

Tholuk.

Abessinische Kirche. Abessinien oder Habesch ist der Haupttheil derjenigen Länder, welche die Alten unter dem Namen Aethiopien zusammenfaßten, bewohnt von einem seit dem 4ten Jahrh. zum Christenthum bekehrten Volke, welches aber mit heidnischen und muhammedanischen Stämmen untermischt und jetzt in völliger Anarchie begriffen ist, da die Ras oder Statthalter sich zu unabhängigen Herrschern erhoben haben. Die Hauptgebiete sind 1) das nordöstliche Hochland, das axumitische Gebiet, der größte Theil des Landes, das wir jetzt Tigre nennen; 2) das südwestliche Hochland, das jetzige Amhara und Schoa, auch Gondar nach der ehemaligen Kaiserstadt genannt; 3) das rings umgebende Niederland. Die Geschichte der Gründung der abessinischen Kirche (s. äthiopische Kirche) bedingt ihre Abhängigkeit vom koptischen Patriarchate zu Alexandrien und ihren Lehrkarakter, während die Natur und Geschichte des Landes als bedeutende Momente für Gestaltung der Verfassung und Sitte sich geltend machen. Noch bis auf diesen Tag erzählen die abessinischen Priester die legendenhaften Geschichten von früherer Bekehrung des Volkes zum Judenthum durch Abstammung ihrer Könige von Salomo, wissen aber auch recht wohl von der wahren Bekehrungsgeschichte durch Frumentius. „Wir trinken von dem Brunnen des Patriarchen von Alexandria“ ist ihr beliebtes Wort, um ihre kirchliche Stellung zu bezeichnen. Das apostolische Symbolum kennen die Abessinier nicht, bei der Taufe gebrauchen sie die nicenische Formel. Die Bibel, die nur Klöster und sehr reiche Leute ganz besitzen, schätzen die Priester sehr, begehren aber durchaus die äthiopische, obgleich ihnen die amharische neue Uebersetzung leichter verständlich ist. Ihre Schrifterklärung ist höchst abenteuerlich und allegorisch, wie z. B. Einer Matth. 8, 20. die Füchse als Könige und Statthalter, die Vögel als Priester und Bischöfe bezeichnete, weil letztere im Gebet zu Gott auffliegen, in Matth. 5, 29. unter dem Auge die Gattin oder das Kind, unter der Hand den Knecht verstanden wissen wollte (*Krapf*, Journals 174). Am meisten aber beschäftigt die Priester nicht die große Lehrfrage über die beiden Naturen in Christo, denn über diese ist schon von Anfang an in der Kirche monophysitisch, d. h. dahin abgeschlossen, daß Christus nur Eine Natur, die göttliche, habe, während seine Menschheit nicht eben so wesentlich zur Konstituirung seiner gottmenschlichen Erlöser-Person sey. Man streitet sich vielmehr mit der höchsten Erbitterung über die abgeleitete Frage von den verschiedenen Geburten des Erlösers. Seit mehr als 60 Jahren bekämpfen sich über diese Frage die Partheien auf Leben und Tod und sie sind zugleich Staatsfragen der verschiedenen Reiche geworden, in welche das ganze Land getheilt ist. Die Salbung Christi mit dem heiligen Geiste ist der Ausgangspunkt der Differenzen, indem der Abessinier, da er die menschliche Natur in Christo als untergeordnet betrachtet und fast nur seine Gottheit ins Auge faßt, ganz folgerecht schließen muß, es bedürfe dieselbe keiner besondern Begabung mit dem heiligen Geiste. So kommen sie darauf zurück, Alles, was von Geistesmittheilung an Christum in der heiligen Schrift gesagt ist, gleichzusetzen mit dem seine Person konstituirenden Eingehen der Gottheit in ihn oder mit seiner Menschwerdung und Geburt. Der Geist Gottes, Christo gegeben, wäre demnach nur seine Gottheit. Diese monophysitisch konsequente Lehre wird auch so ausgedrückt: Christus salbte sich selbst (*Krapf*, Journals 95 f.). Auf dieser Ansicht besteht man in Tigre so sehr, daß ein Geistlicher, der sich derselben nicht unterwirft, augenblicklich von seinem Posten weichen muß (*Krapf*, p. 109). Die entgegenstehende Ansicht ist die von den drei Geburten Christi, von welchen die erste die ewige trinitarische Zeugung des Sohnes, die zweite die Empfängniß und zeitliche Geburt, die dritte das Empfangen des heiligen Geistes im Leibe der Maria seyn soll. Hier wird dann die Salbung mit dem heiligen Geiste als seiner Menschheit geworden eine dritte Geburt genannt, weil durch diese auch die Menschheit zu einer höhern Würde erhoben sey. Da man in Abessinien nur an das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater, nicht auch vom Sohne glaubt, so ist natürlich, daß bei dieser Ansicht von Selbstsalbung Christi nicht die Rede ist, indem der heilige Geist von der Gottheit in Christo unterschieden und als eine vom Vater dem Sohne geschenkte Gabe betrachtet wird. Was dieser Ansicht an monophysitischer Konsequenz abgeht, das gewinnt

sie dafür, indem sie die Menschheit in richtigerem Verhältnisse zur Gottheit in Christo betrachtet. Diese im Reiche Amhara, mit Ausnahme des Abuna und seiner nächsten Umgebungen geltende Lehre ist neuerdings auch in Schoa die herrschende geworden. Die Salbung Christi bei seiner Taufe schlagen die Anhänger dieser Lehrweise nicht hoch an, weil sie doch monophysitisch genug sind, um während des Lebens Jesu Alles seiner Gottheit zuzuschreiben, sogar Fasten, Hungern und Sterben (*Krapf*, p. 149. 172.). Aus politischen Rücksichten waren die Herrscher von Schoa in diese Ansicht eingegangen, aus einem Gemisch von Klugheit und Fanatismus halten sie dieselbe aufrecht, so daß der jetzige König unter Paukenschlag durch den Herold verkündigen läßt, daß Niemand „bei Strafe der Vermögenseinziehung und Landesverweisung“ sich der Lehre von den drei Geburten widersetzen dürfe (Hanis, Gesandtschaftsreise nach Schoa, Stuttgart, 1846, II, 204 ff.). Dadurch setzte er sich mit dem Abuna in Gondar in offenen Widerspruch, der sich für die tigrenische Denkart erklärt hat. Eine neue Controverse hat sich an diese alte angehängt, seitdem der Eunuche Aroe aus Gondar lehrte, um die dritte Geburt Christi zu stützen, die Seele habe schon in Mutterleibe Selbstbewußtseyn und Erkenntniß des Guten und Bösen, ja sie faste und bete schon. Die angesehensten Geistlichen, der Etschega oder Ordens-General von Debra, Libanos und sein Alaka (Abt), sind dieser Lehre zugewendet, dieselbe hält auch der König aufrecht, der viele widerstrebende hohe Geistliche abgesetzt hat. Triumphirende Prozessionen mit Paukenschlag und gellendem Psalmgesang feierten diesen vermeintlichen Sieg der Wahrheit. Die unterlegene Parthei schleudert Bannflüche auf ihre Gegner und leicht dürfte der Hader zum Bürgerkriege auflodern (Hanis II, 207 f.). Noch eine Streitfrage heftet sich an die drei Geburten, die nämlich, ob Christus im Himmel den Vater preise oder ob er ihm gleichstehe und mit ihm regiere. Für das erstere ist der König und die herrschende Parthei. Endlich wird über die Maria gestritten und über die Frage, ob sie Gottesgebärerin (Woladita Amlak) oder nur Mutter Jesu sey, noch mehr aber, ob sie mit dem Sohne völlig gleich verehrt werden solle? Die Parthei, welche das Gegentheil behauptet, hat in Ankobar und Debra Libanos gesiegt und heißt Wa lawold magsat (nur dem Sohn Anbetung), die andere in Fattygar heißt Maslo Wold (wie der Sohn). Dieß die Streitfragen innerhalb der Lehre von den drei Geburten. Noch gibt es aber über diese Hauptfrage eine dritte vermittelnde Ansicht, die in Godscham und Lasta ihre Anhänger hat und nach welcher der heilige Geist bloß der Vermittler zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo war. (Die richtige Darstellung dieser Streitigkeiten s. bei Gobat, Miss.-Magazin von Basel 1834, S. 286 f. *Isenberg* et *Krapf*, Journals p. 109. 135. 149. 172. 273. Hanis, Schoa II, 204 ff.) Sonst findet sich nach Abba Gregorius (Theologia aethiopica in Fabricii salutaris lux evangelii p. 719) noch der eigenthümliche Ausdruck in Abessinien: „der heil. Geist geht vom Vater aus und nimmt (Joh. 14, 15.) vom Sohne.“ Auch eine Art von Fegefeuer lehren die Abessinier, indem sie verdienstliche Fasten, Almosen und Gebete, sowie Feier des Abendmahls (Messen) für diejenigen halten lassen, die wegen groben Sünden excommunicirt sind und in diesem Zustande sterben. Sie bleiben im Scheol bis sie durch jene Uebungen versöhnt in den Himmel eingehen können (Krapf, 128). Der Erzengel Michael wird als der Führer der Seelen aus dem Scheol in den Himmel angerufen. Eine Art von Chiliasmus endlich scheint sehr verbreitet, indem man am Ende der Tage den Theodotus, der auch am Schlusse abessinischer Bücher oft genannt wird, sonst aber nicht näher bezeichnet wird, als den Stifter eines Reiches vollkommener Kinder erwartet (Krapf, 496).

Der Taufe geht in Abessinien noch die Beschneidung voran, die an Kindern beider Geschlechter vollzogen wird zwischen dem dritten und achten Tage nach der Geburt. Der Einfluß der früher im Lande zahlreichen Juden nebst dem Herrschen des Gebrauchs im alten Aegypten und Arabien dient zu hinlänglicher Erklärung desselben, ohne daß man ehemalige Bekehrung des Volks zur jüdischen Religion anzunehmen braucht. Die Taufe geschieht nach der Beschneidung, doch wird dieser Gebrauch nicht streng gehalten, nur der

zehnte Tag ist eine unüberschreitbare Gränze. Die Handlung besteht in Gebet, Exorcismus, Eintauchung, Segenswort, Hinkehr des Täuflings zur Weihung nach den vier Himmelsgegenden, Anhauchung, Handauflegung, Salbung mit geweihtem Oele, wo es zu haben ist (Gregorius a. a. O. p. 720 f.). Ein Pathe oder Taufzeuge ist dabei, für Mädchen eine Frau. Erwachsene werden mit Uebergießung getauft, bei welcher sie das Wasser an alle Theile des Leibes zu bringen suchen. Gesang und Psalmodie zu Ehren der Maria geht voraus, das nicenische Glaubensbekenntniß, das Gebet des Herrn und Johann. 3. werden gelesen, das Taufwasser im Becken wird durch Räucherung mit den Worten: „gelobet sey der Vater, der Sohn und der heilige Geist“ geweiht, ein eisernes Kreuz wird dreimal durch das Wasser gezogen mit den Worten: „Ein heiliger Vater, Ein heiliger Sohn u. s. w.“ In das heilige Oel werden Baumwollenschnüre getaucht und damit den Täuflingen das Kreuzeszeichen auf die Stirne gemacht, hernach jedem eine Schnur um den Hals gebunden, worauf die Communion folgt (*Isenberg*, Journals p. 155 ff.). Eine blauseidene Schnur trägt der abessinische Christ sein Lebenlang zum Andenken dessen und zur Unterscheidung von Moslemen, Juden u. s. w. um den Hals. Die Vorbereitung von Heiden oder Muhamedanern auf die Taufe besteht nur in Erlernung des nicenischen Symbols, hie und da noch etlicher Heiligengeschichten. Sind die Täuflinge reich, so bauen sie eine Kirche, wo nicht, so geben sie dem Priester etwas Getraide. Auf diese Weise sind viele Gallas bekehrt. Die ganze Taufhandlung findet vor der Kirchthüre statt, die Abendmahlsfeier aber drinnen. Das Abendmahl wird unter beiderlei Gestalt, mit gesäuertem Brode, das in der Kirche gebacken wird, von den Priestern täglich, von Andern nach Belieben empfangen. Eine Beichte geht nur für die Erwachsenen vorher, indem die Kinder und jungen Leute bis zu 25 Jahren als ganz unschuldig oder nur als geringe Sünder betrachtet werden. Die Kinder-Communion von der Taufe an ist allgemein Sitte. Privat-Communion kommt nicht vor. Die Messe darf täglich nur einmal in derselben Kirche gehalten werden. Die Communicanten dürfen nach Empfang des heiligen Abendmahls bis zum Sonnenuntergang nicht ausspuken. Jedermann, auch der Priester, hat seinen Beichtvater, zu dem er geht, so oft ihn sein Gewissen trübt. Die Kinder vom zwölften Jahre an stehen beim Abendmahl in ein ihnen geschenktes weißes Tuch gehüllt den ganzen Tag fastend in der Kirche, ohne die Feier zu verstehen, denn sie glauben, sie habe den Zweck, das physische Wachsthum zu fördern (Krapf, 89).

Der Abuna (unser Vater) oder Patriarch wird vom Patriarchen zu Alexandria gewählt und gesalbt. Er wird aus dem koptischen Volke oft wider seinen Willen genommen, unterrichtet, geweiht und mit großer Begleitung abgesendet. Er residirt in Gondar und regiert auch die Kirche in Schoa und Tigre. Ländereien und Ordinationen werfen seinen Unterhalt ab. Einmal war der dritte Theil des Ertrags der Provinzen für ihn bestimmt. Seine Macht ist nur durch die des Königs beschränkt, oft wurde er den Monarchen furchtbar. Er ordinirt, indem er die Aspiranten anhaucht und das Kreuz über sie macht. Als im J. 1842 nach längerem Ausbleiben (11 Jahre) ein neuer Abuna anlangte, hatte er täglich an 1000 Personen zu weihen, die sich in ganzen Carawanen aus den verschiedenen Reichen nach Gondar begaben. Um Priester zu werden, muß man äthiopisch lesen und aus dem Buche Yared singen können, vor Allem aber einen Bart haben, denn unter 18—24 Jahren soll Niemand Priester werden. Für die Ordination bezahlt man 2 Stücke Steinsalz (20 = 1 österreich. Thaler). Der Abuna ist in Glaubenssachen höchste Auctorität, gefürchtet und entscheidet auch in Staatszwisten nicht selten als geachteter Schiedsrichter. Nächst ihm stehen in der Weltgeistlichkeit die Bischöfe (Komur), die aber bloß mit der Heilighaltung der Kirche und ihrer Geräthe zu thun haben. Dann folgt der Alaka, der die Einkünfte der Kirche verwaltet, die Weihgeschenke in Empfang nimmt. Ein solcher kann viele Kirchen unter sich haben. Der Priester endlich, der allein das Allerheiligste betreten darf, welches dem Diakon verschlossen bleibt, versieht den eigentlichen Gottesdienst. Der Diakon backt Brod zum Abendmahl, reinigt Kirche und Gefässe u. s. w.

Neben der Weltgeistlichkeit steht die Klostergeistlichkeit unter dem Etschege, dem

Großprior des von der verehrten Heiligen Tekla Haimanot (im 13ten Jahrh.) gestifteten Klosters Debra Libanos in Schoa. Er ist der nächste Geistliche im Range nach dem Abuna, und stellt durch seine theologische Auctorität in Glaubensfragen eine Art von schoanischem Abuna vor. Unter ihm stehen nicht bloß die zahlreichen Klöster seines eigenen Ordens, sondern auch die des zweiten in Abessinien vorhandenen vom heil. Eustathius, obgleich diese wieder ihren besondern Vorsteher haben. In jedem größern Kloster stehen unter dem Abte verschiedene Aufseher, worunter der Alaka oder Gutsverwalter (Krapf 415). Das Geschäft der Mönche ist dasselbe, wie es in Europa im Mittelalter war, d. h. sie betteln, schlendern müßig umher, die Bessern verrichten Gottesdienste oder lesen äthiopische Bücher oder disputiren über die obenangeführten Fragen oder beten den Rosenkranz ab. Sie werden feierlich zum Gelübde der Ehelosigkeit geweiht. Eine Kappe, ein schmutziges Tuch um den Kopf, eine Thierhaut und ein lederner Gürtel bezeichnen den Mönch. Die Zahl der Welt- und Klostergeistlichkeit soll in Schoa allein auf 12,000 steigen (Hanis II, 166), in Gondar ist sie sicher verhältnißmäßig noch größer. Die berühmtesten Klöster sind Debra Libanos in Schoa, St. Stephan am Haik-See in Lande Jeschu, Debra Damo und Axum Thion in Tigre und Lalibela in Lasta. — Zu einer vollständig versehenen Kirche gehören 20 Priester und Diakonen, von denen je ein Drittheil den Dienst der Woche versieht, während die andern sich mit ihren Beichtkindern oder mit dem dürftigen Unterricht etlicher Knaben (geistlichen Söhne) abgeben oder bei ihren Familien leben. Denn der abessinische Weltpriester ist, obwohl nur einmal, verheirathet. Die Kirchen, deren Abessinien eine Unzahl hat, meist auf Anhöhen befindlich, von herrlichen Bäumen umschattet, sind kreisförmig, niedrig, mit kegelförmigem Strohdach, worauf ein Kreuz von Messing glänzt, die Wände schlecht gebaut, aber außen weiß getüncht, mit vier Thüren nach den vier Himmelsgegenden gerichtet versehen. Innen ist Alles voll Schmutz, die Wände sind mit meist abscheulichen Gemälden der Maria, der Heiligen, Engel und Teufel bedeckt. Sculpturen sind nicht erlaubt. Ein Vorhof läuft rings umher, der für die Laien bestimmt ist und der zum täglichen Morgengottesdienste, so wie hülflosen Reisenden zum Nachtquartier dient. Dann folgt das Innere der Kirche in zwei Abtheilungen, wovon das Heiligthum, mit Reliquien behängt, nur den Priestern und Diakonen zugänglich ist. Hier wird das Abendmahl gefeiert, die Laien sind hinter ein vorgespanntes Tuch verwiesen. Frauen dürfen nicht einmal hieher kommen. Im Allerheiligsten hinter einem Vorhang steht das Tabot (Bundeslade), worin ein Pergament mit dem Namen des Kirchenheiligen liegt; dorthin geht nur der Alaka oder der die Elemente weihende Priester. Die Lade ist mit dem heiligen Oel (Moron) geweiht, darf von keinem Laien, Diakon oder gar Nichtchristen berührt werden, sonst unterliegt sie und die Kirche neuer Weihung. Denn von dem Kasten hängt die Heiligkeit des Hauses und der umliegenden Erde zum Begräbniß ab.

Der Gottesdienst besteht aus Psalmgesängen, Vorlesung aus der Schrift, und den Heiligenbüchern und wildem, stampfendem Tanze der Priester mit Stöcken. Die Gebete sind an die Maria, an die Heiligen, worunter die 9 Verbreiter des Christenthums im Lande nebst Frumentius, die Engel, die vielen Wunderthäter vorzüglich gerichtet. Jeder Bettler spricht den Namen eines der zahlreichen Heiligen aus, um Mitleiden zu erregen, die Maria aber wird mit den stärksten Ausdrücken, sogar als „Schöpferin der Welt“ beehrt. (Eine Liste von 105 Heiligen aus dem A. u. N. Testament, der griechischen, ägyptischen, äthiopischen Kirche und Wundersage s. *Combes* et *Tamisier*, Voy. en Abyss. IV, 159 ff., womit *Krapf*, Journals a. a. O. Hanis II, 172 f. *Ludolf*, hist. aeth. Comm. 389 ff. zu vergl.) Ueber die wunderlichen Sagen von Entstehung mineralischer Quellen, Bezähmung wilder Thiere durch ein Wort, Reiten auf Löwen, Todtenauferweckung eines gebratenen Kindes, über Muhameds des Propheten Anwesenheit und Teufelsbesitzung auf dem Concil von Nicäa finden sich die Nachrichten in den Schriften der öfter genannten Reisenden.

Die abessinische Kirche feiert den jüdischen Sabbath und den christlichen Sonntag, welchen letzten sie den großen Sabbath nennt, sie begeht nicht weniger als 180 Fest- und Feiertage. Unter den erstern ragen außer den allgemeinen christlichen besonders das Epiphanienfest am 18. Januar, die drei Feste des Tekla Haimanot im Mai, August und Dezember zur Feier seiner Himmelfahrt, seines Todes und seiner Geburt, das Fest der Kreuzerfindung oder des Schlusses der Regenzeit im September hervor. Am Epiphanienfeste zieht die Priesterschaft mit allen Kirchen-Bundesladen der Stadt oder Umgegend hinaus an einen Bach oder Fluß, wo unter Gesang und Jubiliren das Fest beginnt; den Armen werden Kleider geschenkt. Um Mitternacht bei Fackellicht tritt ein Priester in das Wasser und segnet es. Dann plötzlich stürzt sich die Schaar der Leute ganz nackt, Mann und Weib und Kind in das geweihte Wasser, um zu baden und unter unsäglichem Geschrei und Lärm geht die Ceremonie vorüber. An einem der Teklafeste wallfahren Tausende nach Debra Libanos und holen Staub vom Grabe des Heiligen, der Krankheiten abwenden und heilen soll, oder trinken aus der dortigen Mineralquelle. Fasten ist das große Hauptmittel zu Seligkeit, das kaum eine Kirche in stärkerem Maße anwendet, als die abessinische. Jeder Mittwoch und Freitag, jeder Kommuniontag ist ein Fasttag, an denen man nichts genießt als Brennesseln und trocken Brod. Außerdem beginnt im Februar das 40tägige Hodad- oder Kabala-Fasten, in den April fällt das 3tägige Fasten der Charwoche (Kenona), der Junius oder vielmehr Pfingsten bringt das 12—25tägige Apostelfasten, der Julius ein 3tägiges Ninivefasten, der August 16 Fasttage. Dazu kommt Mariä Himmelfahrt- und im Dezember das Adventfasten (Isoma), so daß das Jahr des Abessiniers für den frommen Angehörigen der Kirche im Ganzen wenigstens 200 Fasttage zählt, deren viele allerdings von der Masse nicht gehalten werden und noch wenigere gehalten würden, wenn daran nicht die Beerdigung in geweihtem Boden hienge. Zu den verdienstlichen Werken gehören die Almosen an Bettler, Pilger, Mönche und Priester, die man „um der eigenen Seele willen“ gibt, die Geschenke an Kirchen und Klöster, insbesondere der Bau und die Verschönerung der ersteren, die Pilgerschaften an heilige Orte im Lande, nach Debra Libanos, St. Stephan, Debra Damo u. a.; vorzüglich aber gilt als ein Heiliger, wer nach Jerusalem gepilgert ist und man erwartet von ihm und bittet ihn um kräftige Segenssprüche und magische Heilungen. Darin überhaupt steht die abessinische Kirche recht merklich auf heidnischem Boden, daß Magie und Amulettenwesen in ihr nicht minder stark als bei Heiden und Muhamedanern im Schwange geht und der Aberglaube fast das Christenthum überwuchert hat. Speiseverbote halten die Abessinier heilig, indem sie fast Alles als unrein betrachten, was das A. Testament für unrein erklärte und überdieß den Kaffee, der so reichlich in Kaffa und Enacca wächst, ja hier sein rechtes Vaterland hat, verabscheuen, weil sie glauben, sie würden sich durch seinen Genuß den Muhamedanern gleich stellen. Es schleicht sich aber dennoch auch der Kaffee im Stillen ein. Die Ehe wird gewöhnlich ohne priesterliche Weihung vollzogen und ist daher leicht auflösbar, nur darf dieß nicht von Einem Manne öfter als viermal geschehen. Es gibt jedoch auch unauflösliche Ehen, die durch das heil. Abendmahl besiegelt sind. Die Ehescheidung spricht der Priester aus. Wer vier Frauen gehabt und entlassen oder überlebt hat, ist excommunicirt, wenn er nicht in einen Mönchsorden tritt, was aber meistens geschieht. Noch häufiger wird eine Ehe dadurch getrennt, daß der Mann, ohne ein Wort zu sagen, ins Kloster geht und die arme Frau mit ihren Kindern sich selbst überläßt (*Combes* et *Tamis.* II, 105 ff. III, 174. *Krapf*, Journals 131. 416). Polygamie ist nicht erlaubt, nur kehren sich die Könige und Großen nicht an dieses Verbot und haben nach muhamedanischer Sitte oft bis vier Weiber und überdieß zahlreiche Konkubinen. Vor dem Tode ruft man gewöhnlich den Priester, um zu beichten und die Absolution zu erhalten und diese bleibt nie aus, wenn das Gehörige in Almosen und Kirchenbußen anderer Art von den Hinterbliebenen versprochen wird. Oft übernimmt der Priester gegen hinreichende Entschädigung selbst einen Theil der Buße. Für reiche Verstorbene werden lange Zeit Bußfeste stellvertretender Art (Teskar) gehalten. Begräbnisse finden gleich nach dem

Tode mit jüdischen Lamentationen und zahlreich besuchten Leichenmahlen unter Assistenz der Priester statt. Es werden dabei Stücke aus der Bibel gelesen. Das Kreuz wird vorangetragen. Die Beerdigung findet in oder bei der Kirche statt.

Daß die abessinische Kirche außer Beschneidung, Sabbath, Speiseverboten, Fasten, Todtenklage, Bundeslade, Eintheilung der Kirchen noch andere ähnliche jüdische Gebräuche übt (Hannis II, 174 ff.), erklärt sich leicht aus ihrer Meinung von jüdischer Abstammung des Königsgeschlechtes, aus dem Karakter der Kirche, der Abessinien seine Bekehrung verdankt, dem Einflusse Aegyptens, der Sittenverwandschaft Arabiens mit den Juden und der Abstammung der Aethiopier aus Arabien, dem Einflusse der umwohnenden Judenchristen (Homeriten, Abulitaner), dem Einflusse des A. Testaments, das die Priester vorzugsweise (die Psalmen) beten und singen, den vier Jahrhunderten jüdischer Herrschaft, der Mischung mit Juden und Muhamedanern und der natürlichen Neigung des Menschen zu äußerlicher Gesetzlichkeit in der Religion.

Die sittliche und religiöse Haltung des Volkes ist nicht die beste. Gleichgültigkeit für die wahren inneren Angelegenheiten des Glaubens, sittliche Schlaffheit und Trägheit bilden den Hauptzug. Schlechter Unterricht der Priester und Laien, übles Beispiel der ersteren, die an Lügenhaftigkeit, Arglist, gemeiner Habsucht und Bettelei ihres Gleichen suchen, die vielen Feiertage und der damit gebotene Müßiggang, der unsichre politische Zustand, die Mischung mit Heiden und Moslemen, Alles wirkt nachtheilig. Die ausgelassene Unzucht aber ist der wahre Krebsschaden des Volkes. Noch jetzt zeigen sich deutliche Spuren des alten Stern- und Schlangendienstes, und werden Opfer dem Nil dargebracht (*Krapf*, Journals p. 108).

Sekten gibt es in Abessinien nicht viele. Die religiöse Gleichgültigkeit mehr als der falsche Eifer hat die wenigen geschaffen. Es sind z. B. die Kamantes oder Camanuten zu nennen (nach Gobat, Isenberg und Krapf) und die Zalanen, die ersteren in den Bergen um Gondar von Ackerbau lebend, die letzteren als Nomaden am Thana-See; beide sind wohl nur durch Mangel an Unterricht herabgekommene Christen, die hiedurch dem Zauberwesen und Naturdienst (z. B. in Verehrung der Cactuspflanze) verfallen sind, die Fioschen, im Osten des Thana-Sees, die fast ganz Heiden geworden. Dem Jüdischen näher steht die Sekte der ascetischen in Einöden klösterlich wohnenden Taliban. Sie erwarten noch den Messias und beten zu den Engeln um seine Ankunft, leben in strengster Ascese, indem sie fünfmal wöchentlich fasten, nur auf hölzernen Bänken sitzend schlafen, sich mit Dornen geißeln u. s. w. Sie machen äußerlich alle christlichen Gebräuche mit, gelten aber im Volke für Juden und Zauberer. Sie sind geschickte Eisenschmiede (*Isenberg* et *Krapf*, Journals 142. 238 f. 253). Die eigentlichen Juden Falascha (Auswanderer) genannt, bildeten früher ein stattliches Volk in der Provinz Syamen. Jetzt sind sie zusammengeschmolzen, bilden aber immer noch eine ansehnliche, von Ackerbau lebende, streng von den Christen abgeschlossene Körperschaft. (Näheres bei Gobat a. a. O. S. 298. Isenberg und Krapf 74. 89. 157. Combes und Tanusier I, 349. Katte 98.)

An der Erhöhung des geistigen und sittlichen Lebens in der abessinischen Kirche wurde seit längerer Zeit gearbeitet. Die alte römische und Jesuiten-Mission übergehen wir, da sie zu fest in die politische Geschichte des Landes sich verwoben hat, sie hatte übrigens keine dauernden Erfolge. — Im Jahr 1808 übergab der französische Consul in Alexandrien Herr Asselin, dem wackeren Abessinier Abreka, Begleiter des Reisenden Bruce, die Aufgabe, das äthiopische Alte und Neue Testament ins Amharische zu übersetzen. Er that es mit Fleiß und Geschick in 10 Jahren. Dieses Manuskript sah Herr Jowett, englischer Prediger, auf seiner Reise in die Länder des Mittelmeers bei Herrn Asselin und bewirkte den Ankauf desselben für die brittische und ausländische Bibelgesellschaft (*Jowett*, Christian Researches I. 197 ff.). Ehe noch die Evangelien und Apostelgeschichte in dieser Uebersetzung (1822) im Druck erschienen, war es Herrn Jowett gelungen durch Pearce, den Begleiter Salts auf seiner zweiten Reise in Abessinien, eine Ueber-

setzung zweier Evangelien in die Tigre-Sprache verfertigen zu lassen (Christ. Res. I. 205 ff.). Hierauf und auf andere Umstände gründete Herr Jowett seinen Vorschlag einer von der englisch-bischöflichen Missionsgesellschaft zu unternehmenden Mission in Abessinien (a. a. O. S. 216 ff.). Es wurden dorthin im Jahr 1826 abgesendet die Zöglinge der Missionsanstalt zu Basel, Samuel Gobat (jetzt englischer Bischof zu Jerusalem) und Chr. Kugler. Sie erreichten erst 1830 Abessinien. Der frühe Tod Kuglers in Adowa nöthigte Gobat zur Rückkehr dahin aus Gondar und die politischen Unruhen des Landes machten die Rückkehr nach Europa, um daselbst Verstärkung zu holen, unerläßlich. Die ächt-evangelische Weise seines Wirkens machte auf Fürsten, Priester und Volk den besten Eindruck; und man darf (trotz der grundlosen Gegenurtheile des nur vom Hörensagen redenden Herrn v. Katte S. 110 in seiner Reisebeschreibung) wohl behaupten, es sey der Anfang einer inneren Reformation in Abessinien damals in ziemlich sicherer Aussicht gestanden. Als Gobat (1834) mit Isenberg, dem Blumhardt und Krapf nachfolgten, dorthin zurückkam, hemmte ihn Krankheit, die ihn auch endlich zur Abreise zwang. Die andern Missionäre konnten nicht über Tigre hinausgelangen um der kriegerischen Unruhen willen. Bereits begann auch (1838) die römische Kirche wieder ihre Operationen in Abessinien. Der italienische Missionär Sapeta kam mit den französischen Reisenden Anton und Michael d'Abbadie nach Adowa, wo bereits etliche Gewalthaber der Missionäre überdrüssig waren, um sich ihres Gutes bemächtigen zu können. Es begann ein Intriguenspiel von Seiten der neu Angekommenen, die zugleich das französische Interesse gegen das englische geltend machten, welches mit der Verweisung der protestantischen Missionäre endigte (1838). Auch Sapeta mußte bald Tigre verlassen, weil er krank war. Er hatte sich der abessinischen Kirche ganz anbequemt. Einer der Abbadie's war inzwischen in Europa gewesen, während der andere in Godscham und Damot sich in die Politik mischte; sie kamen beide nach Tigre zurück, wurden gleichfalls verbannt (1839). Neue Missionäre, den Pater de Jacobys an der Spitze, kamen aus Rom. Dieser erlaubte sich die Fiction, als verlangte der Fürst Ubie einen Patriarchen von Rom, während er nur beauftragt war, Dolmetscher der Gesandtschaft zur Abholung des Abuna in Cairo zu seyn, den Ubie als Werkzeug seiner Plane gegen Ras Ali (Statthalter in Gondar) zu gebrauchen dachte. Trotz seiner Bemühungen weihte der Patriarch einen Zögling aus der Schule der protestantisch-englischen Mission in Cairo zum Abuna. Er heißt Abba Salama. Jacobys beredete einen Theil der Abessinier zur Reise nach Rom, stellte sie dort als Gesandte und einige als Prinzen vor, während der neue Abuna in unbesonnenem Eifer gegen die römischen Anhänger in Tigre verfuhr. Als Jacobys zurückkam, fand er sein Werk so gut als zerstört und konnte seitdem nur mit Geschenken und mit Hoffnungen und Drohungen, die durch das Ansehen Frankreichs unterstützt wurden, die Mission kümmerlich stützen (Isenberg, Abessinien und die evangelische Mission, Bonn 1844. B. 2. S. 135 ff., Beleuchtungen der Missionssache 1842 nro. 8. 9.) *). Im Jahre 1839 wendeten sich die Missionäre Isenberg und Krapf nach Schoa, wo sie freundlich aufgenommen wurden, das aber der Erstere bald wieder verließ, um in England eine Reihe von Druckschriften für die Mission durch die Presse zu fördern. Krapf blieb 3 Jahre im Lande und hatte die günstigsten Verhältnisse angeknüpft, als er (1842), zu einer Reise nach Aegypten genöthigt, den kühnen Entschluß faßte, den Weg zu Lande zu machen und von Adara Bille, einem der muhamedanischen Fürsten der Wolla Galla gänzlich ausgeplündert wurde. Er gelangte dennoch nach unsäglichen Mühseligkeiten durch Amhara und Tigre nach Massaua (*Isenberg* et *Krapf*, Journals 1843). Neue für Schoa be-

*) Der letzte Bericht über diese katholische Mission, findet sich in den Jahrbüchern der Verbreitung des Glaubens 1850. Nach demselben hat es der Abuna dahin gebracht, daß de Jacobys, bereits zum Bischof und apostolischen Vicar für Abessinien geweiht, aus dem Lande vertrieben wurde, eben so Massaia, apostolischer Vicar der Gallas, von dem de Jacoby die Weihe empfangen hatte.

stimmte Sendboten, Mühleisen und Müller, waren in Tadschuera angelangt, aber das Land blieb ihnen verschlossen, weil inzwischen die französischen und römischen Interessen dort in Krapfs Abwesenheit über die englischen und protestantischen gesiegt hatten. Ein letzter Missionsversuch in Tigre durch Isenberg, Krapf und Mühleisen mißlang ebenfalls durch die gleichen Umstände, wie wir sie oben geschildert haben (s. Isenberg, Abessinien). Es dürften weder Englands noch Frankreichs Missionäre geeignet seyn, in diesem Lande zu wirken, da ihnen die politischen Interessen oder doch Befürchtungen zu sehr nachfolgen, um ungestörte, rein religiöse Arbeit zuzulassen und um ohne Erregung der priesterlichen Eifersucht eine wahre Reformation herbeizuführen.

W. Hoffmann.

Abgaben bei den Hebräern. Die kirchlichen Abgaben bei den Hebräern bestanden hauptsächlich in den Zehnten und den Erstlingsopfern (s. dies. Art.), welche den Priestern zu Theil wurden. Außerdem findet sich auch noch eine besondere Tempelsteuer erwähnt, welche zuerst von Moses zur Instandsetzung der Stiftshütte eingeführt (2. Mos. 30, 12 ff.), später für die Baulichkeiten des Tempels verwendet wurde. Nach der mosaischen Verordnung mußte jeder über 20 Jahr alte Israelit zum angeführten Zwecke bei der Musterung einen halben Seckel geben, doch geschah dieß wohl eben nur jenes eine Mal. Nachher scheint die Abgabe, welche den Baufonds des Tempels bildete, eine freiwillige gewesen zu seyn, welche die Leviten an den Thüren des Tempels von den Besuchenden einsammelten, 2. Kg. 12, 4 ff. 22, 4—7.; aber nach dem Exile wurde daraus eine feststehende jährliche Abgabe, wie dieß auch schon in der Darstellung der Parallelstelle 2. Chron. 24, 6. ausgedrückt ist. Der Anfang dieser feststehenden jährlichen Abgabe scheint mir Nehem. 10, 33. angedeutet zu seyn, wo freilich nur von einem Drittel Seckel die Rede ist, während es später ein halber war, doch ist es leicht möglich, daß eben später erst diese höhere Steuer mit Berücksichtigung der mosaischen Verordnung eingeführt wurde. Diese nachexilische Tempelsteuer bestand in 2 Drachmen oder einem halben Seckel von Jedem (Matth. 17, 24.), welche auch die außerhalb Palästina's lebenden Juden zusammenbringen und nach Jerusalem abführen mußten, Joseph. Antiq. XVIII, 9, 1. Nach dem Talmud (Mischnah tract. Schekalim c. 1—3.) wurde diese Abgabe in drei Terminen, am 15. Tage vor Ostern, am 15. vor Pfingsten und am 15. vor dem Laubhüttenfeste abgetragen und am ersten Tage des Monats Adar wurde ausgerufen, daß die Abgabe fällig sey, die dann zwischen dem 15. und 25. desselben Monats geleistet wurde. Wer bis zum festgesetzten Termine nicht zahlte, wurde ausgepfändet. Da das Geld nur in der alten Münze gezahlt werden durfte, so machten Wechsler (κολλυβισταί Matth. 21, 12.) damit im Tempel ihr Geschäft. Uebrigens wurde die Steuer nicht, wie ursprünglich, bloß für die Baulichkeiten des Tempels verwendet, sondern zur Anschaffung der täglichen Opfer, der Schaubrode u. a. Bedürfnisse des Kultus (Mischnah a. a. O. Kap. 4). Nach der Zerstörung des Tempels verordnete Kaiser Vespasian, daß dieselbe Summe an das Capitolium in Rom von den Juden gezahlt werden sollte, Joseph. bell. Jud. VII, 6, 6. Von staatlichen Abgaben wußte man vor Einführung des Königthums nichts, aber gleich bei Einführung desselben kündigt Samuel den Israeliten an, wie sie von nun an dem Könige Frohndienste leisten und Zehenten von ihrem Grundbesitze und ihren beweglichen Gütern würden geben müssen, 1. Sam. 8, 11—17. Unter Salomo finden wir dann schon geordnete königliche Einkünfte, wie Naturallieferungen für den Hofhalt (1. Kg. 4, 27 f.), Abgaben an Geld (10, 14.), von durchziehenden Kaufleuten (10, 15.) und Erlös von Regalien (10, 28. 9, 26. vgl. 22, 49.). Daß solche Abgaben schwer auf dem Volke lasteten, läßt sich bei der glänzenden Hofhaltung Salomo's von vornherein annehmen und wird durch das Verlangen an seinen Nachfolger, die Lasten seines Vaters zu erleichtern (1. Kg. 12, 4.), hinlänglich erwiesen. In gleicher Weise wurden die Abgaben unter den folgenden Königen geleistet, und es werden hierzu noch außerordentliche Besteuerungen des Vermögens in besondern Fällen (zur Zahlung von Kriegscontributionen) erwähnt, 2. Kg. 15, 20. 20, 35. In und nach dem Exile gaben die Juden ihren Siegern und

Oberherrn Tribut, wie die zurückgebliebenen Juden dem Nebukadnezar (Jos. Antiq. X, 9, 1. 3.), die zurückgekehrten den Persern (Schoß, Zoll und Wegegeld, wovon aber die Priester befreit waren Esra 4, 13. 20. 7, 24.), später den syrischen Regenten (1. Makk. 10, 29. 11, 34 f. 13, 39. 15, 30. Jos. Antiq. XII, 3, 3.). Der Makkabäer Jonathan gab dem Könige Demetrius für diese Abgaben ein Pauschquantum von 300 Talenten (1. Makk. 11, 28. 13, 15.), und Antiochus verlangte von Simon ein gleiches von 1000 Talenten (1. Makk. 15, 31.). Von den Römern wurden die Juden erst allmählig zu den später so drückenden Abgaben gezwungen. Die einheimischen Fürsten erhoben ihre Abgaben fort, und durch ein Dekret des Julius Cäsar wurde diese sogar bestimmt und geregelt (Joseph. Antiq. XIV, 10, 5.). Später, als Judäa römische Provinz geworden war, mußten die Juden, wie die andern Provinzialen, die römischen Abgaben entrichten, hauptsächlich in Grund- und Kopfsteuer (Matth. 22, 17.) und Handelszöllen bestehend. Nach der Sitte der Römer waren diese Zölle verpachtet und wurden von Untereinnehmern (den Zöllnern, s. d. Art.) erhoben, wobei es nicht an Bedrückungen und Ungerechtigkeiten fehlen mochte; daher der Haß und die Verachtung, welche den Zöllnern zu Theil wurde. **Arnold.**

Abgaben, kirchliche. Der kirchliche Organismus bestreitet die Kosten seiner Existenz theils aus dem eigenen Vermögen, das er in Grundeigenthum, Renten und Kapital besitzt, theils aus Zuschüssen vom Staate, theils endlich aus mehr oder minder freiwilligen Beiträgen seiner Mitglieder. Rücksichtlich dieser Beiträge hatte sich im Mittelalter, von den einfachsten Anfängen beginnend, ein complicirtes System der kirchlichen Besteuerung ausgebildet, welches man überblicken muß, um die zahlreichen Reste richtig zu erkennen, welche davon sowohl in der katholischen, als in der protestantischen Kirche noch übrig sind.

In der ersten Zeit wurde den kirchlichen Bedürfnissen für Liturgie und Armenpflege durch freiwillige Gaben der Christen (oblationes) an Wein, Brod, Oel, Weihrauch und Früchten genügt; besonders brachte man, nach jüdischer Sitte, die Erstlinge der Feldfrüchte dar (primitiae) und bereits zu Tertullians Zeit († 215) kamen auch Geldbeiträge vor, monatlich oder sonst nach Willen und Vermögen gegeben (deposita pietatis) conc. Carthag. III. c. 24. (397), Tertull. Apologet. c. 39., in den Constt. Apostol. 2, 25. 7, 29. u. s. w. Hierzu — und zum Theil an die Stelle der Oblationen und Primitien — trat die Abgabe des Zehntens (s. d.), welchen die Kirche schon zu des Hieronymus († 420) und Augustinus († 430) Zeit von der gesammten Laienschaft forderte, seit Ende des 7ten Jahrhunderts immer vollständiger zugesichert erhielt, und den sie vielfach ausgebildet hat. Auf den Klerus, als derselbe sich von den Laien ausschied, erstreckte sich eine derartige Steuerpflicht nicht; daß aber, was der Kleriker aus kirchlichen Einkünften erworben hat, nach seinem Tode an die Kirche zurückfällt und er testamentarisch nur über dasjenige verfügen darf, was er aus Schenkung oder Erbrecht erworben, ist schon am Ende 4ten Jahrh. im conc. Carthag. cit. c. 49. (c. 1. C. 12. qu. 3.) ausgesprochen worden. Erst beinahe tausend Jahre später ist dem Klerus gestattet worden, auch hierüber frei zu disponiren.

Während also Anfangs der Klerus frei geblieben war, kommen Ende des 6ten Jahrh. ziemlich gleichzeitig die ersten Spuren von drei verschiedenen Abgaben vor, die ausschließlich von der Geistlichkeit, — und zwar vom Diöcesanklerus an den Bischof — gezahlt worden: 1) Eine allgemeine jährliche Steuer der bischöflichen Kathedrale, entrichtet von sämmtlichen Kirchen der Diöces, honor cathedrae, cathedraticum, oder, weil sie auf der Ostersynode gezahlt zu werden pflegte, denarii paschales, synodalis census, synodus, synodaticum. genannt. Sie kommt zuerst in Spanien vor, concil. Bracar. a. 572 in c. 1. C. 10. qu. 3. und neu eingeschärft im conc. Tolet. VII. a. 646 in c. 8. eod. Hier geschieht die Zahlung in Geld. Im fränkischen Reiche hingegen, wo dieselbe Abgabe im capit. Caroli Calvi ap. Tolos. a. 844 erwähnt wird, soll sie eigentlich in Früchten und Vieh gegeben werden. Unter Innocenz III. († 1216) in c. 20. X. de cens. (3, 39.) und Honorius III. († 1227) in c. 16. X. de off. jud. ord. (1, 31.) kommt sie als ganz allgemeine Abgabe in Italien

vor. Später ist sie untergegangen und nur in der griechischen Kirche und in England finden sich noch Spuren davon. — 2) Eine Gebühr, die der Angestellte dem anstellenden und insbesondere ordinirenden Patriarchen, Erzbischof oder Bischof, sammt dessen Dienerschaft zahlte. Im Osten tritt sie als Gewohnheit im J. 546 in Nov. Just. a. 123 c. 3. u. 16. auf und ist nicht gering, soll aber doch im Allgemeinen ein Jahreseinkommen der verliehenen Stelle nicht übersteigen. Im Westen erklärt ein römisches Concil von 595 (c. 4. C. 1. qu. 2.), daß ein freiwilliges Geschenk an den ordinirenden Bischof und seine Kanzlei dem Geweiheten erlaubt und keine Simonie (s. d. A.) sey; in einem Pariser Concil von 829 aber und den Briefen Ivo's von Chartres (ep. 133) wird über die Höhe dieser sog. *oblatio* oder *benedictio* geklagt, welche von den zu Rom geweiheten Bischöfen und Aebten an die päbstliche Kurie bezahlt werden müsse. Und seit es im 9ten Jahrh. allgemeine Rechtsansicht wurde, daß jeder Metropolit sich das Pallium (s. d.) von Rom erbitten müsse, wurde nun auch bei dieser Gelegenheit eine Abgabe entrichtet, welche schon ehemals gegeben wurde, soweit der römische Patriarchatsprengel reichte (commodum, Gregor. M. 595. in D. 100. c. 3.) und jener oblatio sehr ähnlich war; auch schon 1027 eine so drückende Höhe erreicht hatte, daß König Canut sich bemühte, für die englischen Erzbischöfe einen Erlaß auszuwirken (Baronius ad h. a., und Canuti ep. ad proceres Angliae bei Mansi). Dergleichen Kämpfe haben sich später, besonders in Deutschland, mit Heftigkeit wiederholt. — 3) Procurationen. Im J. 589 und wieder 646 (conc. Tolet. III. c. 20. und VII. c. 4., — in c. 6. und 8. C. 10. qu. 3.) wird wiederum zuerst in Spanien erwähnt, daß die Geistlichen ihren Bischof auf seiner Visitationsreise zu bewirthen schuldig seyen; und in der cit. Convent. Caroli Calvi ap. Tolos. vom J. 844 für das fränkische Reich bestimmter normirt, ist diese Verpflichtung auch in das Recht der Dekretalen übergegangen: conc. Lateran. III. (1179) und IV. (1215) in c. 6. und 23. X. de censib. (3, 39.). Sich mit Geld dabei abzufinden, wurde später von Innocenz IV. († 1254) und auf dem conc. Lugdun. II. (1274) in c. 1. 2. eod. in VIto (3, 20.) verboten, von Bonifaz VIII. (c. 3. eod.) aber schon wieder erlaubt und ist auch im Tridentium erlaubt geblieben Trid. Sess. 24. c. 3. de ref. Der Name dieser Abgabe ist mannigfach: procuratio, mansio parata, circada, circatura, comestio, albergaria, mansionaticum, servitium, fodrum stipendium, circuitio u. s. w.

Ein Fortschritt in der Entwicklung dieser Dinge tritt im 8ten Jahrh. heraus. Einmal nämlich finden wir schon damals die kirchliche Baulast (s. d. A.) geordnet, sodann aber kommt es nun vor, daß für Dispensen (s. d. A.) in foro externo, welche der Bischof oder der Pabst ertheilt, vom Klerus sowohl als von der Laienschaft Gebühren gezahlt werden, als ein gutes Werk, ein Almosen zu frommen Zwecken, welcher Karakter ihnen zum Theil bis heute geblieben ist. Eigentliche Gebührentaxen, namentlich päbstliche, sind viel später; sie kommen erst unter Johann XXII. († 1334) vor, und die erste systematische Zusammenstellung derselben stammt sogar erst von Alexander VI. s. Amydenius de off. datarii Venet. 1654 fol. p. 311 ff. Auch die Stolgebühren (s. d. A.) — d. h. freiwillige, aber doch gewohnheitsrechtlich fixirte Geschenke der Laienschaft an die Geistlichen, welche gewisse Sakramente und Sakramentalien verwalten, müssen etwa zu gleicher Zeit entstanden seyn; denn im Concil. Lateran. IV. (1215, in c. 42. X. de simon. 5, 3.) finden sie sich als laudabilis consuetudo erwähnt.

Bedeutender war der neue Aufschwung, den das kirchliche Steuerwesen nahm, als sich die Kirche zu jener feudalen Monarchie abschloß, deren Zustände das Recht der Dekretalen darlegt. Die Abgaben an den Pabst (census), welche von weltlichen Herrschern gezahlt wurden, weil sie den Königstitel, oder auch ihr Reich selbst, vom heiligen Stuhle zu Lehen zu tragen bekannten, wie es mit Polen, England, Norwegen, Schweden, Neapel, Arragonien und Portugal der Fall war, entsprangen damals; und auch der Peterspfennig (Denarius St. Petri), der namentlich in den genannten nördlichen Reichen von jedem Hause für den Pabst erhoben ward, scheint den Sinn einer Lehensabgabe gehabt zu haben, wie sich aus Thomassins (s. unten) Quellenbelegen deutlich ergibt. Ebenso

die Schutzabgaben exemter Klöster an den Pabst Alexander III. († 1181) in c. 8. X. de privileg. (5, 33.) und die Commendegelder, die seit Gregor IX. (1230) c. 54. X. elect. (1, 6.) als eine Recognition für die Erneuerung von widerruflich ertheilten Provisionen gezahlt wurden. Ueber die Verhältnisse dieser Abgaben enthält sehr brauchbare Nachrichten das Zinsbuch der römischen Kirche vom J. 1192, das der Kämmerer Cencius, verschieden vom Kardinal Cencius Savelli — zusammengetragen hat, s. Hurter, Pabst Innocenz III. Th. 3, S. 124 ff. Mit dem höchsten weltlichen Glanze der Kirche entsprungen, sind diese Abgaben auch mit ihm vorübergegangen. Hingegen zwei andere Steuern, die gleichfalls der lehenrechtlichen Anschauungsweise jener Zeit ihre Entstehung verdanken, sind noch heute nicht ohne Wichtigkeit: das subsidium charitativum und das jus deportuum.

Das subsidium char. darf der Bischof, so oft er in Noth ist, von der gesammten bepfründeten Geistlichkeit seiner Diöces einziehen. Es kommt zuerst im conc. Lateran. III. (1179) s. c. 6. X. de censib. (3, 39.) und bei Honorius III. († 1227) c. 16. X. de off. jud. ord. (1, 31.) vor, beides schon oben in Betracht gekommene Stellen, siehe außerdem c. un. Extr. Comm. de censib. (3, 10.). Nahe verwandt mit ihm ist der Zehenten von allem kirchlichen Einkommen, den der Pabst in jedem Nothfalle nehmen zu können behauptete und, zu kirchlichen Zwecken, auch wohl an Fürsten abtrat; wie das namentlich in seinem Beginn, während der Kreuzzüge, geschehen ist (decimae Saladini, zuerst in Frankreich 1188). Die Anwendbarkeit solcher außerordentlichen kirchlichen Auflagen ist noch unter Pius IX. in Anregung gekommen.

Das jus deportuum, oder annalia, *annatae* wird seit Honorius III. († 1227) und Bonifaz VIII. († 1305) c. 32. X. de V. S. (5, 40.) und c. 10. de rescr. in VIto (1, 3.) u. s. w. erwähnt und war ein Recht des Bischofs, nach welchem er von jeder in seiner Diöces neu zu verleihenden Pfründe die Einkünfte des ersten Jahres für sich einziehen durfte. Es tritt theils in der Form eines päbstlichen Privilegiums auf, das den Bischöfen bei außerordentlichen Gelegenheiten auf gewisse Jahre verliehen wird, theils erscheint es ein für alle Mal durch Herkommen begründet; und schon Johann XXII. († 1334) Extr. Joh. XXII. c. 2. de elect. (1.) beschränkt es auf die Hälfte des Jahreseinkommens, oder, wo eine Taxe sich findet, auf die Summe, für welche das Beneficium rücksichtlich eines abzugebenden Zehntens taxirt ist. Aber nicht nur für die Bischöfe, sondern auch für sich selbst nahmen die Päbste dieß Recht in Anspruch, sobald sie bei außerordentlichen Gelegenheiten seiner bedurften, entweder indem sie sich geradezu an die Stelle der Bischöfe stellten, wie Clemens V. (1305) für England oder Johann XXII. (1319) für sämmtliche binnen den nächsten zwei Jahren erledigte Pfründen der christlichen Welt, c. 11. Extr. Comm. de praetend. (3, 2.), — oder wenigstens für diejenigen Beneficien, deren Verleihung sie sich selber reservirt hatten. Hieraus haben sich die späteren päbstlichen Annaten (im strengen Sinne) entwickelt.

Zu dieser Klasse der lehensartigen Abgaben sind auch diejenigen zu zählen, welche auf dem Nachlasse der Geistlichen ruhen blieben, seit diese im 14ten Jahrh. allmählig völlige Testirfreiheit erhielten, indem dieselben, wenn sie hiervon Gebrauch machten, dennoch theils der Kirche doch eine bestimmte Quote vermachen, theils ihr Testament vom Dechanten bestätigen lassen und dafür eine Gebühr zahlen mußten. Namentlich die erstere Abgabe kommt unter den verschiedensten Bezeichnungen vor: portio canonica, mortuarium, quote funeralis, nummus centesimus oder quinquagesimus, ferto, fertum et pro autore, Maria Domini etc. s. Permaneder, Kirchenrecht §. 788, auch über die particularrechtl. Reste dieser Abgaben, die sich bis heute erhalten haben; sowie Richter's K.R. §. 221. Note 9. und 12. §. 300. Note 16.

Eine neue Art theils der Abgaben selbst, theils wenigstens der Behandlung schon bestehender, entwickelte sich aus dem Verfall des kirchlichen Wesens seit dem 14ten Jahrh. Dieser Zeit gehören zuerst die Absentgelder an, d. h. Abgaben, welche dem Bischof für Entbindung von der Residenzpflicht gezahlt wurden, namentlich von solchen Geistlichen,

die mehrere Pfründen besaßen (Jäger, über Absent- und Tafelgelder, Ingolstadt 1825). Ferner wird damals die päbstliche Gebührentaxe fortwährend gesteigert (14ten Jahrh.). Am deutlichsten aber trat der Verfall in der Gestaltung hervor, welche kurz vor, und während der Zeit von Avignon, zwei oben bereits genannte Abgaben erfuhren; und in Bezug auf diese ist er besonders eifrig besprochen worden. Auch der römische Pabst erhielt, so oft er als Metropolit oder Patriarch Bischöfe zu conserviren hatte, die oben besprochene gewöhnliche Abgabe der oblatio, und als überhaupt die Bischofsweihe ein päbstliches Reservatsrecht ward (seit Mitte 13ten Jahrh.), erhielt nur er allein noch diese Abgabe von sämmtlichen Bischöfen des Westens. Schon in Urkunden des 14ten Jahrh. kommt sie mit diesem Karakter vor, unter dem Namen der servitia Camerae Papae, servitia communia und Ende 14ten Jahrh. erscheint sie festgesetzt auf die Höhe eines jährlichen Amtseinkommens von dem betreffenden Bisthum; s. schon *Wilh. Durantis* († 1296) de modo generalis concilii celebrandi, — sowie die Stellen bei *Du Cange* V. Servitium Camerae Papae. — *Jo. Andreae* († 1348) ad c. 15. X. de off. jud. ord. (1, 31.); s. Gieseler's K.-Gesch. Bd. 2, 3. Abth. S. 94. Neben diesen Servitien aber beanspruchen die Päbste zuerst nur transitorisch, dann definitiv, von sämmtlichen reservirten Pfründen in dem oben erwähnten Maße der medii fructus das jus deportum oder die Annaten, für deren Einziehung eigene Collectores fructuum angestellt waren. So Johann XXII. († 1334) c. 10. 11. de praebend. in Extr. comm. (3, 2.); und da die Reservationen in stetem Wachsen waren, so entwickelte sich hieraus ein Widerspruch mehrerer Nationalkirchen, insonderheit der deutschen, welche letztere, den Beschlüssen der 11. und 43. Sitzung des Konstanzer Concils gemäß, in der Concordia nationis german. facta in concilio Constant. §. 17. tit. de *Annatis* am 3. Mai 1418 die Verhältnisse der beiden erwähnten Abgaben, Servitien und Annaten, vertragsmäßig dahin ordnete, daß erstere von allen deutschen Bisthümern gezahlt werden sollten, sowie von den Abteien, deren Vorsteher ihre Benediktion vom Pabste erhalten; und zwar sollte das Einkommen des ersten Jahres abgegeben werden, so hoch dasselbe in den Büchern der römischen Kammer taxirt sey, in zwei halbjährigen Zahlungen. Annaten hingegen sollten nur von solchen reservirten Pfründen gezahlt werden müssen, deren Einkommen, nach der Taxe jener Kammerverzeichnisse, 24 Goldgulden übersteige; dadurch aber fiel diese letztere Abgabe in Deutschland ganz hinweg, denn sämmtliche deutsche Pfründen waren dorten, wie auch die von Belgien, Frankreich und Spanien, ohne Rücksicht auf ihr wirkliches Einkommen, nur zu 24 Goldgulden angesetzt. Es sind daher seit jener Zeit wirkliche Annaten (medii fructus) nach Rom aus Deutschland gar nicht mehr gezahlt worden, und daher konnten auch die sog. Quindennia daselbst niemals praktisch werden, d. h. Ersatzsummen für die wegfallenden Annaten solcher reservirten Pfründen, die dann inkorporirt worden waren, also nie vakant werden konnten, welche Paul II. († 1471) alle 15 Jahre einziehen wollte c. 4. de Annatis in Septimo (2, 3.). Wohl aber mußten die Servitien, die communia sowohl, als die mancherlei daran sich anschließenden Kanzleigebühren, von denen ein Theil den Namen der servitia minuta hat, an den Pabst gezahlt werden und diese nahmen nun im deutschen Sprachgebrauch die Bezeichnung der Annaten an; um sie allein hat es sich ferner gehandelt. Die 12. und 21. Sitzung des Concils von Basel wollte sie gänzlich aufgehoben wissen, und auch die deutschen Fürsten traten dem bei, in Instrumenta acceptationis decretor. Basileens. a. 1439. tit. 9. c. 1.; allein das Wiener Concordat von 1448 ließ es bei jenem Konstanzer Vergleiche und er ist für die Folge bindend geblieben. Nur daß die Taxe allmählig erhöht und die Zahlung in einem Termine, anstatt in zweien, verlangt wurde; wogegen sich auch der Emser Kongreß vergebens aufgelehnt hat. In den neueren Concordaten und Circumscriptionsbullen sind die Annaten beibehalten und ihre Taxe ist daselbst meistens angegeben; dieselbe wird aber durch päbstliches Indult allemal ziemlich bedeutend herabgesetzt, — s. über diese Dinge meinen Aufsatz in Richters kirchenrechtlichen Zeitschrift, Heft 2. Für die Erzbischöfe treten zu dieser Annatenzahlung dann auch heute noch die Palliengelder hinzu, die für die verschiedenen Provinzen verschieden

festgestellt und von dem Baseler Concil (sess. 21.) und dem Emser Kongresse nicht minder vergeblich angegriffen worden sind.

Das Tridentinum endlich hat nur theils das Gebührenwesen bei Ertheilung der Weihen, Dimissorien &c. in Sess. 21. c. 1. de ref., sowie die Baulast in c. 7. eod. geordnet, theils eine neue Abgabe kreirt, welche der Bischof, unter Zuziehung zweier seiner Kapitularen, seiner bepfründeten Diöcesangeistlichkeit auflegen darf, um den Ertrag zur Errichtung und Einrichtung von geistlichen Lehranstalten zu verwenden: das alumnaticum oder seminaristicum. Sess. 5. c. 1. und Sess. 23. c. 18. de ref.

In der evangelischen Kirche hingegen fielen nicht allein sämmtliche nach Rom gehende Abgaben hinweg, sondern es sank auch — in der deutschen Kirche wenigstens — der gesammte feudale Organismus des Klerus und somit alle mit diesen zusammengewachsenen Abgaben; weßhalb man dann die übrigen, namentlich die Stolgebühren, zuweit zu erhöhen sich genöthigt sah. Immer ergeben sich hieraus weit einfachere Verhältnisse, als in der katholischen Kirche.

Was endlich die heute noch vorhandenen Reste dieses kirchlichen Steuersystems angeht, so muß man unterscheiden 1) Abgaben, welche von allen Kirchengliedern und solche, die bloß vom Klerus, oder nur von den Beneficiaten gezahlt werden. 2) Solche, die der ganze Klerus erhält, oder allein der Bischof, oder allein der Pabst. 3) Solche, die Gebühren, und solche, die wirkliche Steuern sind.

In der katholischen Kirche kommen gegenwärtig an 1) Abgaben, welche von sämmtlichen Kirchengliedern gezahlt werden, vor: a) Stol- und Dispensgebühren. Erstere empfängt die gesammte Geistlichkeit, letztere der Bischof oder Pabst, je nachdem von dem einen oder anderen derselben die Dispensation erlangt wird. Ferner kommen Gebühren für Begräbnißplätze und für Betstühle vor. b) Steuern von gleicher Allgemeinheit sind Zehnten, Beitrag zu Baulast, und partikularrechtlich zuweilen noch eine Erweiterung, z. B. die sog. Kathedralsteuer, welche für die bauliche Erhaltung der Domkirchen in Preußen von Taufen, Trauungen und Beerdigungen an Diöcesanpfarrkirchen erhoben wird, nach der Kabinetsordre vom 3. April 1825. Hierzu kommen in gewissem Sinne die freiwilligen Opfer, die doch durch die Sitte in gewissem Maße fixirt sind, wie Kollekten, Klingebeutel u. s. w. 2) Der Klerus allein zahlt a) an Gebühren, was für die Ausfertigung Weihformeln, Dimissorien, Approbationen, Inventuren und Dispensen dem Bischofe oder dem Pabste geleistet wird; die wichtigsten Gebühren sind Annaten und Palliengelder. Steuern, die er zahlte, kommen, außer der Möglichkeit einer allgemeinen Nothsteuer, gemeinrechtlich nicht mehr vor; partikularrechtlich sind Prokurationen an den Visitator, Erbschaftsabgaben, das Alumnaticum und das sog. Carenzjahr (annus carentiae, s. d. A.). Bei allen diesen Abgaben wird dem Staate eine Aufsicht darüber nicht abgesprochen werden können, daß der Belastete nicht unverhältnißmäßig schwer zu tragen habe; s. z. B. die Verordnung der Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz vom 30. Jan. 1830, §. 22.

In der evangelischen Kirche Deutschlands sind Steuern, welche die Geistlichkeit allein trüge, keine mehr geblieben, man müßte denn die Verpflichtung der Pfarrer dahin rechnen wollen, für die kleineren Reparaturen an den Pfarrhäusern zu stehen; Gebühren kommen für sie in geringem Maß, bei einigen Konsistorialhandlungen, den Anstellungen &c. vor. Die Gemeinden aber zahlen — außer freiwilligen Opfern, Kollekten &c. — den Zehnten, soweit er nicht aufgehoben oder abgelöset ist, tragen ihren Antheil an der Baulast, der sehr verschieden normirt seyn kann, und an den Visitationskosten, zu beidem gewöhnlich nur subsidiarisch neben der Kirchenkasse verpflichtet. Die Hauptabgaben in der evangelischen Kirche aber sind Stolgebühren, die bei Taufen, Trauungen, Begräbnissen u. s. w. bezahlt werden. Auch für Begräbnißplätze und Kirchenstühle kommen Gebühren vor. Das Genauere über diese Verhältnisse s. unter Stolgebühren.

Eine Monographie über das Steuersystem der Kirche gibt es nicht. Für das Geschichtliche ist das Hauptwerk *Thomassin*, vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia

Paris 1688. 3 Bde., Fol. besonders — im dritten Bande. Das heute gültige Recht ist nur aus den Schriften über Partikularkirchenrecht der verschiedenen deutschen Länder zu ersehen.

Ueber die Abgaben, welche von der Kirche und ihren Dienern an den Staat gezahlt werden müssen, s. die Artikel Kirchengut, Steuerfreiheit. **Mejer.**

Abgarus (so viel als der Große, Mächtige) ist der Name der Toparchen (Fürsten) von Edessa in Osroëne im nordwestlichen Mesopotamien, welche 353 Jahre lang bis Karakalla hier regierten. — Eusebius († 340) theilt in seiner Kirchengeschichte (Buch 1, Kap. 13.) von Abgarus Uchomo Nachrichten mit, welche er in dem Archiv von Edessa in syrischer Sprache vorgefunden habe. Zuerst gibt er einen Brief des Abgarus an Christum; aus den wunderbaren Heilungen und Todtenerweckungen Christi schließe er, „Eins von beiden müsse wahr seyn, Du seyest entweder Gott und vom Himmel herabgestiegen, solche Thaten zu thun oder der Sohn Gottes, daß Du solche Thaten verrichtest.“ Darauf bittet er Christum, zu ihm zu kommen und ihn von einer schweren Krankheit zu heilen. Die schriftliche Antwort Christi lautet: „Abgarus, selig bist Du, weil Du an mich geglaubt hast, ohne mich gesehen zu haben. Denn es stehet von mir geschrieben, daß Diejenigen, welche mich sehen, nicht an mich glauben werden, damit Diejenigen, die mich nicht sehen, glauben und leben mögen. Was Deine Bitte betrifft, daß ich zu Dir kommen solle, so muß ich hier (in Palästina) Alles erfüllen, um dessentwillen ich gesandt worden bin, und wenn ich es erfüllt habe, zu Dem aufgenommen werden, der mich gesandt hat. Wenn ich aber werde aufgenommen seyn, so werde ich Dir einen meiner Jünger senden, daß er Dich von Deinem Leiden befreie und Dir, wie auch Denen, die bei Dir sind, Leben gebe.“ So sey denn auch, meldet Eusebius weiter, einer der 70 Jünger Thaddäus (a. 30 n. Chr.) nach Christi Tod zu Abgarus gekommen, habe ihn vom Aussatz geheilt und mit seinen Unterthanen bekehrt.

Moses Chorenensis († 470) in seiner histor. Armen. (ed. Whiston. Lond. 1736. IV°) II, 29—31. erzählt dasselbe schon viel weitläufiger. Christus habe dem Abgarus auch sein Bild durch Thaddäus gesandt. Die Kirche von St. Sylvester zu Rom und Genua behaupten jede im Besitze des ächten Bildes zu seyn, wovon Wilhelm Grimm zu der Schrift „Die Sage vom Ursprung des Christusbildes, Berlin 1843“ eine schöne Nachbildung gab. Der Mechitarist M. Samuelian behauptet neuestens die Aechtheit des Bildes in Genua. Unverkennbar ist der byzantinische Typus. Hefele setzt es in das 15te Jahrhundert, und hält es für Kopie eines älteren. Moses theilt noch den Briefwechsel zwischen Tiber und Abgarus mit, worin dieser den Pilatus wegen Christi Tod verklagt, jener antwortet, Pilatus habe von Christi Unschuld und Wundern an ihn berichtet und nur der Senat sey schuld, daß Christo nicht göttliche Ehren erwiesen würden. — Das Concil zu Rom a. 494 versetzte die Briefe mit vielen unterschobenen Schriften unter die Apokrypha. In der griechischen Kirche glaubte man an die Aechtheit derselben, die Edessener hielten ihre Stadt durch den Besitz dieses Palladiums für unüberwindlich. Später sollen die Urschriften nach Konstantinopel gebracht worden seyn. **Reuchlin.**

Abgötterei. Die Ableitung des Wortes, wie wir es jetzt haben, ist nicht außer Zweifel. Bei Ulfilas, dem Gothen, kommt *afgudai* für ἀσέβεια und afguds (Adjectiv) für ἀσεβής vor. Ein Substantiv in afgad scheint im Gothischen nicht zu Grunde zu liegen. Der Sinn des gothischen Wortes ist: Abgewandtheit von Gott. Diese trat den Christen am stärksten da entgegen, wo Anbetung der Götzen statt fand und es konnte daher leicht der Name von der Gattung auf die Art übergetragen und afgudei die Bezeichnung für den Götzendienst werden. So bildete sich erst aus afgudei das alt-niederdeutsche Substantiv *afgud* (im Holländischen noch vorhanden) von gud = Gott. Der Götze wurde bald so, bald bloß mit *god* (Verkürzung von gud, wie Götze nur diminutivum von Gott, s. Grimm, deutsche Gammatik III, 694) bezeichnet. Im Althochdeutschen lautete es *as-kuti* oder *ab-got.* Die Bedeutung war: Ungott, Widergott (Grimm, deutsche Grammatik II, 708 f., deutsche Mythologie S. 13).

Der Begriff selbst ist ein biblischer. Im Alten Testament mit כָּזָב (Psalm 40, 5. Amos 2, 4.) oder mit שָׁוְא (Täuschung, Lüge, Nichtigkeit) oder noch häufiger mit תּוֹעֵבָה (Gräul, Abscheulichkeit) bezeichnet, während die späteren Juden עֲבוֹדָה זָרָה (fremder Dienst) dafür gebrauchen, hat er demnach keinen seinem Inhalt beschreibenden Namen. Denn die biblischen Ausdrücke sprechen vielmehr ein monotheistisches Urtheil über den Götzendienst aus, als daß sie ihn selbst benennen, die spät-jüdische Benennung aber stellt die nicht-jüdische Abkunft der Abgötterei dar. Im Neuen Testament ruht das Wort *εἰδωλολατρεία* auf den LXX, die jeden der verschiedenen Namen der Götzen, selbst wo sie bloß אֱלִילִים (Nichts) heißen, mit *εἴδωλον* übersetzen. Eine Art der Abgötterei, nämlich die wirkliche Bilderanbetung (Idololatria) gibt hier den Namen für die ganze Gattung (1. Kor. 10, 14. Gal. 5, 20. 1. Petr. 4, 3.). Später wurde das umfassendere Wort *εἰδολατρεία* (idolatria statt idololatria) gebildet, das auch die Aufstellung und Verehrung anderer sichtbarer Symbole (*εἶδος*) der Gottheit als der statuarischen Idole einschließt. Als das Aeußerste der Gottlosigkeit erscheint die Abgötterei immer im A. und N. T. Die Kirchenväter beschrieben sie meist nach Röm. 1. 23 ff. als Entziehung der der Gott schuldigen Ehre: deo fraudem facit honores illi suos denegans et conferens aliis (*Tertull.* de idololatria c. 11) oder: divinus honor alteri datur *(Cyprian)*, auch: dei honorem usurpat et vindicat creaturae *(Hilar. Diac.)*, öfter auch als Uebertragung der Anbetung vom Schöpfer auf das Geschöpf (*Gregor. Naz. μετάθεσις τῆς προσκυνήσεως ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος ἐπὶ τὰ κτίσματα*).

Als erste biblische Meldung vom Auftreten der Abgötterei erscheinen die räthselhaften תְּרָפִים in Labans Hause (1. Mos. 31, 19 ff.), die wohl schwerlich etwas anderes als heilende Symbole und Amulete (von רָפָה und weil sie als Beweis gefährlicher Krankheiten noch 1. Sam. 19, 16. vorkommen) sind. Als Symbole des Einen wahren Gottes sind sie wohl auch in Richt. 17, 4 f. zu betrachten. In dieselbe Klasse gehören dann, obwohl schon durch den ägyptischen Thierdienst veranlaßt, das goldene Kalb (2. Mos. 32, 8.) und die Kälber Reobeams (1. Kön. 12, 28. 14, 9 f.) wie denn Josephus (Antiquit. jud. 8, 3.) die letzteren *δαμάλεις ἐπωνύμους τῷ θεῷ* nennt. Mit dieser symbolischen, dem Monotheismus noch nahestehenden, daher auch 5. Mos. 4, 19. noch mit einer gewissen Achtung behandelten Abgötterei hat diese ohne Zweifel begonnen, wenn auch nicht der jüdischen Ansicht von ihrer Entstehung als Sterndienst zur Zeit des Enos (s. Moses Maimonides de idololatr. c. 1. aus Mißverstand von 1. Mos. 4, 26.) beizupflichten, eben so wenig die Zeit Ebers als die ihres ersten Erscheinens zu betrachten ist. Daß aber die Anbetung der großen physischen Weltmächte, wie der Sonne, der Gestirne, der Elemente als die Symbole der Gottheit, die älteste Form der Idololatrie war, geht daraus hervor, daß nicht allein die kanaanitischen und phönicischen Götterdienste auf einen solchen älteren Hintergrund zurückweisen (Movers, die Phönicier I, 148 ff. 157), sondern auch die indische Religion eine großartig symbolische Darstellung des Göttlichen voraussetzt (Lassen, indische Alterthumskunde I, 756 ff., auch Roth, zur Geschichte der Religionen) und die Juden die älteste Idolatrie geradezu „Stern- und Planetendienst“ nennen (Mos. Maim. a. a. O.), auch Sanchuniathon, die Idolatrie auf Kain zurückführend, den „Dienst der Elemente“ als ihre Urform ansieht. Daher im christlichen Kreise hieran nicht mehr gezweifelt wurde (Finnicus Maternus de errore profanarum religionem ed. Münter. c. 1—5.). Plato und Aristoteles sind gewichtige Zeugen für die Ableitung der Vielgötterei aus der großen Einheit Gottes und der Vielheit der getheilten Welt (Plato, Philebus ed. Stallbaum S. 16 u. 31. Aristoteles, Metaphys. XI, 8.) wozu noch Dicaearch (Porphyrius de abstinentia III, 2.) kommt. Wenn dagegen Clemens von Alexandrien die Bewunderung der leuchtenden Himmelskörper, die Dankbarkeit gegen die Erfinder des Ackerbaues, das Bewußtseyn von Schuld und Sünde, die Personifikation der Affekte und Anderes als Quellen der Mythen betrachtet, so will er ja nicht die erste Entstehung der Vielgötterei, sondern die allmählige

Ausbildung derselben, wie sie vor ihm in vielerlei Gestalten und Zusammenwachsungen ausgebildet dalag, schildern. Vom ersten Gestirndienst, in welchem schon der Eine, durch die heilige Tradition der Urzeit verkündete Gott, von der Welt und ihren Erscheinungen gedeckt und verborgen wurde, schritt die Religion nothwendig mit der Ausbreitung der Völker und mit der Beherrschung derselben durch mannigfache geographische und physische Gewalten zu einer Mehrheit von Symbolen fort. Ein zweites Moment, das die Idololatrie aus der Idolatrie herausbildete, war die Geschichte. Die Völker lebten in der Erinnerung und unter dem beherrschenden Einfluß der Stammväter und Stammhelden und ihre Verehrung war, sobald der lebendige Gott verlassen worden, eine nothwendige Folge der Pietät und der Herrschaft, welche jene über ihre Nachkommen geistig auch nach ihrem Tode übten. Der Ahnendienst entstand (chinesische Religion) und mit ihm der Heroen-Kult, den Manche einseitig als die einzige Quelle der mythischen Religionen betrachten (so Voß). Wie es von hier zur Symbolik des Thierdienstes und von ihr zum Anthropomorphismus, zu den Mythologieen und statuarischen Götterbildern kam, darüber hat Creuzer die beste Nachweisung gegeben (Symbolik und Mythologie der alten Völker, 3te Ausg. I, 5 ff.). Die Untersuchungen über die Entstehung der Mythenbildung greifen hier ein. Die Kirchenväter vergaßen nicht den Antheil, den an der Bildung der Heidenreligionen in Symbolik und Mythen auch die heilige Urtradition hatte und Lactanz (de falsa relig. I, 11.) betrachtet den consensus gentium im Glauben an Götter als einen Beweis, daß sie von denselben berührt sind. Die älteren Theologen der protestantischen Kirche hatten es hauptsächlich mit der Bekämpfung des Naturalismus zu thun, der als unbestreitbare Behauptung voranstellte: „Die Anerkennung des Einen höchsten Gottes sey dem Menschen angeboren“ und daher bedürfe es weder der Offenbarung noch der Tradition für diese, wie sie wirklich als Hintergrund der gebildeten polytheistischen Religionen erscheine. Alle weitere Ausgestaltung in die vielen Götterkreise, Familien und Mythen war ihnen dann absichtliche Erfindung im hierarchischen Interesse der Priester oder im politischen der Herrscher. (So *Herbert v. Cherbury*, de relig. gentilium p. 6 u. 168 ff.) *) Gegen diese Ansichten kämpften mit tüchtiger Gelehrsamkeit Schriften wie *Gerh. Jo. Vossius:* de theologia gentili et physiologia christiana (I, 3 ff. u. v. O.), *Van Dale:* de origine et progressu idolotatriae (C. I. c. 2. 3.), *Selden:* de diis Syris (Lips. 1662 p. 25 ff.). Nur war ihre Meinung, so wie die von *Farmer* (the general prevalence of the worship of human spirits in the ancient heathen nations Lond. 1783), daß die Dämonen, entweder böse Geister oder abgeschiedene Menschenseelen, schon sehr frühe Gegenstände der Verehrung für die Heiden geworden seyen. Allmählig kam es schon bei den Juden zu der Meinung, die heidnischen Götter seyen nicht, wie die Propheten sie stets darstellten, ein Nichts, sondern wirklich lebende böse Geister, eine Ansicht, die von den Kirchenvätern forterhalten und besonders an die Orakel angeknüpft wurde. So kamen auch unsere alten Theologen zu dieser Lehre vom Dämonendienst. In neuerer Zeit kam man von dieser Lehre mehr zurück u. S. J. Baumgarten (Geschichte der Religionsparteien, S. 176 ff.) weiß nur noch von einer verfälschten Ueberlieferung als Quelle der Abgötterei zu sagen. Der Rationalismus mit seiner pelagianischen Grundanschauung lehnte sich entweder an die naturalistischen Ansichten oder er machte sich die Denkweise eines Heyne, J. H. Voß u. A. zu nutze, von denen der Erstere behauptete, die Mythen und eben damit die Abgötterei seyen entweder verherrlichende Nachklänge historischer Begebenheiten oder Einkleidungen philosophischer Gedanken (historischer und philosophischer Mythus), der Letztere aber neben der Weltweisheit, die ihre höheren Ideen in das kindische Gewand der Göttersage für das Volk kleidete, sogar wieder aus Priesterlist die Götter entstehen läßt. Sonst ist ihm die Sage

*) Toland (Lettres philosophiques p. 99 ff.) wußte nach Plinius (histor. natur. u. Cicero de nat. deor. II, 1.) nur von dem Interesse der Herrschenden zu reden, die an Könige, Gesetzgeber und sonst wichtige und nützliche Menschen göttliche Attribute knüpften. Dupuis (de l'origine de tous les cultes) leitet alle Religion aus der pantheistischen Weltanschauung als der natürlichen ab.

von wirklichen Helden eine reiche Quelle. Noch Andere (wie Lobeck) wollten in den Göttersagen der heidnischen Völker nur die Spiele kindischer Phantasie sehen, am meisten aber machte sich das Vorurtheil geltend, als stecke hinter der Göttergeschichte eine richtige philosophische oder religiöse Idee und nur Anschauung und Vortrag oder Mißverstand bringen das Persönliche und Geschichtsförmige hervor (Buttmann, G. Hermann). Endlich ließ man absichtsvolle Arbeit der Priester (Fr. Creuzer in den früheren Auflagen seiner Symbolik) oder ein hierarchisches Natursystem, also doch wieder Priesterarbeit (Welker) als Grundlage der ausgestalteten Abgötterei ansehen (K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie S. 316—341). Am tiefsten hat K. O. Müller selbst die Entstehung der Göttergestalten und somit der Abgötterei gefaßt als mit bewußtloser Nothwendigkeit im Kreise ganzer Völker entstandener Anschauungen, in welchen nie die Idee wahr und gesondert vorhanden, sondern immer schon mit dem Faktischen eins war. Von dieser nur die Urreligion nicht genug beachtenden Ansicht war der Uebergang leicht zu der in der neueren Religionsphilosophie herrschenden, wie sie am konsequentesten Hegel (Vorlesungen über Religionsphilosophie) aufgestellt hat, nach welcher die Religion sich von unten auf in beständiger Entwicklung befände und die Abgötterei das Erste in derselben wäre oder vielmehr gar nicht als eine Abwendung von Gott, sondern nur als die nothwendige unterste Stufe der Hinwendung zu ihm existirte. Hier ist der Begriff der Abgötterei durch eine vermeintliche höhere Erkenntniß des Zusammenhangs aller Religion, die durch manchfache Stufen der Entwicklung bis zur absoluten Religion hindurch gehe, geradezu aufgehoben. Hier schließen sich an Hinrichs (die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft, Heidelb. 1821 S. 141 ff.), Kraft (die Religionen aller Völker in philosophischer Darstellung, Stuttg. 1848) und noch weiter gehen Feuerbach u. A., denen die Religion sogar nur eine krankhafte Erscheinung am Menschenleben ist.

Als Abgötterei ist zu betrachten jede religiöse Anbetung, die nicht dem wahren unsichtbaren Gott der Bibel, und jede die ihm in selbsterwählten, nicht von ihm in der Offenbarung durch die Bibel festgesetzten Symbolen gezollt wird. Sie entsteht durch das angeborene und von der Welt, so wie von der forthallenden Urtradition stets angeregte Suchen Gottes, das ohne die fortlaufende göttliche Mittheilung (Offenbarung) zu einem falschen Finden gelangt, so daß unbewußt die weltlichen Existenzen anstatt Gottes und und als Gott ergriffen werden. Die Art dieser Ergreifung wird nach geographischen, geschichtlichen und Bildungszuständen verschieden seyn und einen Fortgang bis zum Anbeten des Nichtigsten und Zufälligsten (Fetisch), das der Priester oder Zauberer geweiht hat, enthalten. Von der ältesten Symbolik bis zum rohesten Götzendienst werden bald mehr bald weniger Stufen durchlaufen. Die Gebildeteren unter den Heiden haben, während die Masse dem Fetischismus nahe steht oder verfallen ist, das Bewußtseyn, daß die Götterbilder nur Symbole, bald mehrerer bald des einzigen Gottes seyen.

Man pflegte ehemals die Abgötterei in eigentliche und uneigentliche einzutheilen, jene war der wirkliche Polytheismus, der Glaube an die Gottheit des Bildes selbst und der verschiedenen Bilder, diese entweder (Baumgarten) die Anbetung der vielen Götter als bloßer Untergötter des Einen oder (G. H. Voßius) Betrachtung der Anbetungsgegenstände als bloßer Symbole des unsichtbaren Gottes. Der Gebrauch der Erbauung fügte noch nach Kol. 3, 5. die metaphorische Abgötterei hinzu, nämlich übermäßige, sündhafte Werthschätzung irdischer und sinnlicher Dinge, eine über die Grenzen der Billigkeit gehende Polemik nennt auch die Bilderverehrung in der griechischen und römisch-katholischen Kirche Abgötterei. **W. Hoffmann.**

Abhängigkeitsgefühl. Es wird mit diesem Begriffe im religiösen Sinne des Wortes das unmittelbare Verhältniß des menschlichen Selbstbewußtseyns zu Gott als dem Absoluten ausgedrückt. Jeder Religion liegt es zum Grunde, weßhalb Nitzsch in seiner Abhandlung über »den Religionsbegriff der Alten« (Stud. u. Krit. Bd. I, S. 541) vollkommen richtig bemerkt, »daß z. B. auch die Griechen gar keine

andere Bezeichnung der Frömmigkeit kennen, als eine solche, durch welche diese eine gefühlte, anerkannte, bethätigte Abhängigkeit von Gott, und zunächst etwas Leidentliches, Unterwürfiges, Demüthiges ist.« Aus diesem Grunde wird das religiöse Gefühl in mehreren Sprachen als ein Gefühl der Furcht bezeichnet: (hebräisch »פַּחַד אֱלֹהִים«, griechisch »εὐσέβεια«, deutsch »Gottesfurcht«). Dieses Moment der Abhängigkeit ist auch in denjenigen Bezeichnungen angedeutet, mit welchen das Wesen der Religion im neuen Testamente beschrieben wird (*φόβος θεοῦ*, *εὐσέβεια*, *θρησκεία*, *λατρεία*, *δουλεία*, Apost. 10, 2.; Jak. 1, 27.; Röm. 12, 1. Joh. 16, 2. u. s. w.). Vom religiösen Abhängigkeitsgefühle geht daher auch Lactanz in seiner bekannten, übrigens unrichtigen, Ableitung des Wortes „religio" aus. (Inst. div. IV, 28.: nomen religionis a *vinculo pietatis* esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit, *quia servire nos ei ut domino, et obsequi ut patri necesse est.*) Es ist mithin unstreitig als eine Abschwächung des Religionsbegriffes anzusehen, wenn man mit Reinhard, Morus, Döderlein und anderen sogenannten Supranaturalisten am Ende des vorigen Jahrhunderts die Religion als eine bloße Form der Gotteserkenntniß und Gottesverehrung (modus Deum cognoscendi et colendi) bezeichnete, und dabei das religiöse Abhängigkeitsgefühl im Menschen außer Acht ließ.

Eine solche Abschwächung war innerhalb des Protestantismus freilich um so eher möglich, als der orthodoxe Lehrbegriff Religion äußerlich für »Religionslehre« genommen, der Pietismus auf wissenschaftliche Begriffsbestimmungen über das Wesen der Religion von vornherein verzichtet, Kant endlich, der auch das Grenzgebiet der Religion zu bestimmen suchte, das Wesen und die Bedeutung des religiösen Gefühls ganz verkannt und Erkenntniß der Pflichtgebote als göttlicher Vorschriften an dessen Stelle gesetzt hatte, so daß bei Tieftrunk (Censur des protestantischen Lehrbegriffs, 1, 55.) »ein Mensch hat Religion« so viel heißt, als: »er beobachtet seine Pflichten mit der Ueberzeugung, den Willen Gottes zu erfüllen.« Um so größer mußte die Wirkung Schleiermachers seyn, als er in eigenthümlicher und etwas bedenklicher Verknüpfung mit der Weltanschauung der Philosophen Spinoza, Fichte und Jakobi die Frömmigkeit ihrem Wesen nach auf ein Gefühl der Abhängigkeit von Gott zurückführte.

In seinen »Reden über die Religion« (erste Ausg. 1799, vierte 1831) entwickelte er zum Erstenmal den Gedanken, daß das eigenthümliche Gebiet der Frömmigkeit das Gefühl sey und zwar sey das Frömmigkeit, wenn man »die einzelnen Momente des Gefühls habe als ein Wirken Gottes in uns vermittelt durch das Wirken der Welt auf uns« (Sämmtl. Werke I, S. 196), damit ist eben die Abhängigkeit des religiösen Gefühls von Gott beschrieben. Allerdings läßt sich ein pantheistischer Anflug nicht ganz verkennen, wenn Schleiermacher das Entstehen dieses Gefühls dadurch erklärt, daß er das Universum in einer ununterbrochenen Thätigkeit seyn, und sich uns jeden Augenblick offenbaren läßt, wornach »in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen Anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen«, Religion wäre (S. 200). Schleiermacher drückt dieß auch noch so aus, daß jedes Gefühl nur insofern für eine Regung der Frömmigkeit gelten könne, als in demselben nicht irgend ein Einzelnes als solches, sondern in und mit diesem das Ganze als die Offenbarung Gottes uns berühre, und also nicht Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem ja allein das Besondere auch ein und Alles sey, in unser Leben eingehe, und so auch in uns selbst nicht etwa diese oder jene einzelne Funktion, sondern unser ganzes Wesen, wie wir damit der Welt gegenübertreten und zugleich in ihr sind, also unmittelbar das Göttliche in uns, durch das Gefühl erregt werde und hervortrete (S. 254). Die den Reden Schleiermachers über die Religion zu Grunde liegende Anschauung vom Wesen der Frömmigkeit geht auch durch die zweiundzwanzig Jahre später erschienene Glaubenslehre (der christliche Glaube nach den Grund-

sätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2. Aufl. 1830) hindurch, nur in der bestimmteren Fassung, daß das Wesen der religiösen Erregungen in dem Gefühl einer absoluten Abhängigkeit bestehe. (Vgl. §. 3.: „die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder unmittelbaren Selbstbewußtseyns.“) Absolut (schlechthinig, nach einem von Delbrück auf die Bahn gebrachten verunglückten Ausdrucke) abhängig seyn im Gefühle will bei Schleiermacher (§. 4.) so viel heißen, als „sich seiner in Beziehung mit Gott bewußt seyn.“ Zum Verständnisse dieser Schleiermachern eigenthümlichen Theorie vom absoluten Abhängigkeitsgefühle ist aber die Einsicht nöthig, daß diese Abhängigkeit nicht durch einzelne Dinge als solche, sondern dadurch entsteht, daß das Einzelne als ein Theil des Ganzen auf uns einwirkt, so daß das Einzelne in seiner Einwirkung gleichsam nur einen Durchgangspunkt des Ganzen bildet (Anm. 5, Reden über die Religion, a. a. O. S. 269). Die einzelnen Dinge als einzelne veranlassen dagegen nur ein sinnliches Selbstbewußtseyn; „denn abhängig fühlen wir uns von dem Ganzen nicht, sofern es ein zusammengesetztes ist aus einander gegenseitig bedingenden Theilen, deren wir ja selbst einer sind, sondern nur sofern diesem Zusammenhang eine alles und auch unser Verhältniß zu allen übrigen Theilen bedingende Einheit zum Grunde liegt; und auch nur unter eben dieser Bedingung kann das Einzelne als eine Darstellung des Unendlichen so aufgefaßt werden, daß sein Gegensatz gegen Anderes dabei ganz untergeht“. Das ewig Wahre, was in dieser Schleiermacher'schen Lehre liegt, hat Deinhardt (Beiträge zur rel. Erkenntniß, 1844, S. 9) dahin ausgedrückt: „In dem Bewußtseyn unserer Schranke und Nichtigkeit liegt die Genesis der Religion,“ oder, wie Elwert (Ueber das Wesen der Religion, Tübing. Zeitschrift für Theologie, 1835, 3, S. 52) sagt, es liegt darin, daß das Subjekt sich mit allem Gegebenen, das Gegenstand der Wechselwirkung seyn kann, als abhängig setzt von einer über dem endlichen Seyn stehenden Causalität, von Gott. Mit andern Worten: Das religiöse Gefühl im Menschen ist etwas Ursprüngliches, unmittelbar von Gott Gewirktes, und die Religion ein eigenthümliches, selbstständiges Gebiet, auf dem der Mensch sich in Gott seiner eigenen Unzulänglichkeit und Nichtigkeit bewußt wird. Je mehr Schleiermacher mit dieser Lehre einer Menge von herrschenden Vorurtheilen und verbreiteten Irrthümern entgegentrat, welche das ganze Zeitbewußtseyn gegen die Religion verstimmt hatten, desto mehr Einreden und Angriffe hatte sie auch zu erfahren. Von rationalistischer, orthodoxer und spekulativer Seite wurde die Schleiermacher'sche Theorie bekämpft. Die Rationalisten klagten sie des Mysticismus an, weil sie vom Gefühle, anstatt von der klaren Erkenntniß ausgehe (vgl. das Urtheil selbst eines Baumgarten-Crusius, Einl. in die Dogm., S. 64: „Das Gefühl wird Niemand zum Grunde der Religion machen, der sich selbst versteht, und dem es um ein sicheres und klares Leben zu thun ist“). Die Orthodoxen tadelten daran, daß die Religion, indem sie in das Gebiet des bloßen Selbstbewußtseyns versetzt werde, dem Subjektivismus anheimfalle und den Zusammenhang mit der objektiven Autorität der heiligen Schrift verliere (Olshausen, Stud. und Krit. 1830, 3, S. 642), Steudel in seiner Abhandlung, Tüb. Zeitschr. 1831, 1, S. 1 ff.: Religion und Offenbarung nach ihrer Stellung zu dem vernünftigen Wesen des Menschen). Von spekulativer Seite aus erklärte Hegel (Vorlesungen über die Philosophie der Rel., Werke, Bd. II, S. 100). „Wenn man sagt, die Religion beruhe auf dem Gefühl der Abhängigkeit, so hätte auch das Thier Religion!“ Treffend bemerkt gegen die letztere Behauptung Deinhardt a. a. O.: „Nicht die Schranke als solche führt zur Religion, sonst müßten auch die Thiere Religion haben, sondern in dem Bewußtseyn der Schranke liegt zugleich das Bewußtseyn des Unendlichen und die Bestimmung zum Unendlichen.“ Die junghegel'sche Schule mußte auf die Abhängigkeit des Menschen von Gott um so mehr verzichten, als sie erklärt (Noack: Mythologie und Offenbarung, die Religion in ihrem Wesen u. s. w. dargestellt, 1845, I, 49): „Das Göttliche ist nichts Anderes, als der

Begriff des menschlichen Bewußtseyns« — gewiß die bequemste und platteste Art, um das Räthsel des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zu lösen. Die in der Theologie auf Schleiermacher sich stützenden, nach Versöhnung von Glauben und Wissen ringenden, hervorragendsten Theologen unserer Zeit (de Wette, Nitzsch, Twesten, Ullmann, J. Müller, Lücke, Hagenbach u. s. w.) haben mit einzelnen Modifikationen die Schleiermacher'sche Theorie aufgenommen und dieselbe weiter ausgebildet. Neulich hat A. Schweizer in seiner »Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche« den Versuch gemacht, das Princip alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott als tiefstes Grunddogma, oder sogenanntes Materialprincip der evangelisch-reformirten Kirche durchzuführen (I, S. 40), wobei die Eigenthümlichkeit der Schleiermacher'schen Dogmatik, auf dieses Princip sich zu gründen, in ihrem Zusammenhange mit diesem reformirten Grunddogma nachgewiesen werden soll. (Vgl. dagegen Baur in Zellers theol. Jahrbüchern, VI, 3, S. 309 ff.)

Wir sind allerdings nicht der Meinung, daß Schleiermacher durch die Theorie von dem absoluten Abhängigkeitsgefühle das Wesen der Religion erschöpfend bezeichnet habe. Das Gefühl der Abhängigkeit ist ein, früher verkehrter Weise übersehenes, jeder Religionsform zu Grunde liegendes allgemeines Erscheinungsmoment der Religion, das den Menschen zur Demuth gegen Gott stimmt. Allein als einem bloßen Abhängigkeitsgefühle fehlt ihm noch der sittliche Gehalt, der keiner Religion ganz mangelt. Vom ethischen Standpunkt aus bedarf der Schleiermacher'sche Standpunkt daher noch entschieden der Berichtigung. Erst dadurch wird das Abhängigkeitsgefühl eigentlich zur Religion, daß es ein ethisch-bestimmtes, d. h. daß es durch eine Funktion des Gewissens vermittelt ist, und wenn man sagen kann, daß es keine Religion gibt, in welcher nicht das Moment der Abhängigkeit mitgesetzt wäre, so muß man doch eben so gut sagen, daß es (absolute) Gefühle der Abhängigkeit gibt, welche nicht dem Gebiete der Religion angehören. Dr. Schenkel.

Abia, auch Abiam, 1) König von Juda (reg. 957—955), Sohn und Nachfolger Rehabeams (Matth. 1, 7.), Zeitgenoß Jerobeams von Israel, mit welchem er fortwährend Krieg führte. 1. Kön. 15, 1—8. Er war abgöttisch wie sein Vater. — Was 2. Chron. 13, 3 ff. über jenen Krieg so wie über die Frömmigkeit des Königs erzählt wird, ist mit den Angaben in den BB. d. Kön. nicht zu vereinigen. — 2) Ein Nachkomme Aaron's (1. Chron. 24, 10.), nach dem eine der 24 Priesterklassen, nämlich die achte, die Klasse Abia's genannt wurde. Luk. 1, 5.

Abilene war eine Landschaft in Cölesyrien, welche die Tetrarchie des Luk. 3, 1. erwähnten Lysanias bildete, vgl. Joseph. Ant. 18, 6. 10. 20, 7. 1. bell. Jud. 2, 11. 5. 2, 12. 8., und von der Stadt Abila ihren Namen erhielt. Letztere, welche auch Polyb. 5, 71. Ptol. Anton. p. 198, 199. Tab. Peut. genannt wird, lag 38 Millien von Heliopolis und 18 von Damaskus entfernt, und heißt jetzt Nebi Abel, Pococke Morgenl. II, 169. Josephus nennt sie Ant. 19, 5. 1. Ἄβιλα ἡ Λυσανίου, um sie von andern Orten gleichen Namens, die er Ant. 5, 1. 1. bell. Jud. 2, 13. 2. 4, 7. 5. erwähnt, zu unterscheiden. — Die Geschichte dieser Tetrarchie und ihrer Fürsten ist wegen Mangel an ausführlichen Quellen dunkel; aber es liegen durchaus keine stichhaltigen Gründe vor, um an der Angabe des Evangelisten zu zweifeln, daß ein Lysanias im 15. Jahre des Tiberius, 28—29 n. Chr., Tetrarch von Abilene gewesen sey, vielmehr scheint die letztere von einer sorgfältigern Untersuchung nur bestätigt zu werden. Daß der Schicksale dieses unbedeutenden Districts sonst nicht weiter Erwähnung geschieht, als bei Josephus, ist in der Ordnung; aus ihm, der aber auch nur ganz gelegentlich desselben gedenkt, müßte also der Widerspruch gegen Lukas begründet werden.

Josephus erwähnt in jenen Gegenden einen Lysanias, bell. Jud. 1, 13. 1., der nach dieser Stelle schon um 40 v. Chr. seinem Vater Ptolemäus, Sohn des Mennäus, in der Regierung seines Reichs folgte und wie sein Vater in der Nähe von Damaskus Ant. 13, 16. 3. 14, 3. 2. und über Chalkis am Libanon Ant. 14, 7. 4. geherrscht haben

muß. Auf Anstiften der Kleopatra, die nach seinen Besitzungen lüstern war, ließ Antonius diesen Lysanias bereits 36 v. Chr. hinrichten, Joseph. Ant. 15, 4. 1. Cass. Dio 49, 32. Man hat nun die Behauptung aufgestellt, daß dieser ältere Lysanias der letzte Herrscher aus jener Dynastie gewesen sey und daß Josephus, wenn er in späterer Zeit in den oben citirten Stellen die Tetrarchie des Lysanias erwähnt, stets denselben alten Lysanias gemeint habe. Paulus in s. Comment. und exeget. Handb. zu Luk. 3, 1. glaubte nachweisen zu können, daß das Reich jenes Lysanias von Herodes d. Gr. gekommen sey und nach dessen Tode einen Bestandtheil der Tetrarchie des Philippus gebildet habe; die Glaubwürdigkeit des Lukas will er aber durch die Annahme rechtfertigen, daß seine Worte *καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιλήνης τετραρχοῦντος* eben nur dieses sagen sollen, da das Subject derselben das vorhergehende *Φιλίππου* sey und *Λυσανίου* von *Ἀβιλήνης* abhänge (!), oder daß anders gelesen werden müsse. Wie aber diese exegetische Auslegung unhaltbar ist, so läßt sich jene historische Annahme ebenfalls nicht vertheidigen. Herodes d. Gr. hat Abilene nie besessen; denn Josephus*) stellt Ant. 19, 5. 1. bell. Jud. 2, 11. 5. das Ländergebiet, welches ihm zugehörte, ausdrücklich dem Reiche des Lysanias gegenüber. Der Irrthum ist aus der Angabe entstanden, daß Herodes d. Gr. bei dem Tode des Zenodorus 20 v. Chr., der die Besitzung jenes Lysanias nach Ant. 15, 10. 1. bell. Jud. 1, 20. 4. in Pacht gehabt hatte, dessen ganzes Erbe von Augustus geschenkt erhielt Ant. 15, 10. 3. 13. Jud. 1, 20. 4. Die Bestandtheile des letztern werden nun a. a. O. ausführlich verzeichnet, aber Abilene findet sich nicht unter ihnen, was nicht zu verwundern ist, da Lysanias es nur gepachtet und niemals besessen hatte. Wäre es damals wirklich an Herodes d. Gr. gekommen, so hätte es allerdings seinem Sohne, dem Tetrarchen Philippus, zufallen müssen. Allein daß die Tetrarchie des Lysanias von der des letztern von Josephus immer ausdrücklich unterschieden**) wird, beweist von Neuem, daß die Dynastie der Herode bis zu der Zeit, wo Kaiser Cajus jene zuerst nach Ant. 18, 6. 10. dem Agrippa schenkte (37 n. Chr.), niemals in ihrem Besitze gewesen ist. Man hat daher zu voreilig geschlossen, wenn man, indem man die historische Beweisführung von Paulus ohne Weiteres als richtig voraussetzte, aber seine Exegese verwarf, darum unsern Evangelisten eines historischen Irrthums geziehen hat.

Es läßt sich vielmehr erweisen, daß Josephus an allen den Stellen, an denen er später einer Tetrarchie des Lysanias gedenkt, ebenfalls wie Lukas einen jüngern Lysanias gemeint haben muß. Schon das müßte befremden, daß dieser Historiker Abila durch den Zusatz »des Lysanias« seinen Lesern gegenüber hätte unterscheiden sollen, wenn er unter letztern den alten Lysanias verstanden hätte, welcher doch bei Verfassung seiner Schriften bereits vor 100 Jahren gestorben war, der überhaupt nur 4—5 Jahre regiert hatte, den er früher nirgends als Tetrarchen (nach Cass. Dio 49, 32. war er von Antonius zum König ernannt) und nicht einmal als Fürsten von Abila, sondern als Dynasten von Chalkis erwähnt hat. Mit vollkommener Sicherheit erhellt aber die Annahme, daß auch Josephus unter dem Tetrarchen Lysanias einen jüngern Lysanias verstanden hat, aus Folgendem. Jener ältere Lysanias herrschte nach Josephus als Nachfolger in dem Reiche seines Vaters Ptolemäus jedenfalls über Chalkis am Libanon. Nun aber sagt uns derselbe Josephus***), daß das Reich, welches der Tetrarch Lysanias besessen hat,

*) Ant. a. a. O. sagt Theophilus: *καὶ ταῦτα* (die Besitzungen Herodes d. Gr.) *μὲν ὡς ὀφειλόμενα τῇ οἰκειότητι τοῦ γένους* (Claudius Agrippa I.) *ἀπεδίδου, Ἄβιλαν δὲ τοῦ Λυσανίου καὶ ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει ἐκ τῶν αὐτοῦ προσετίθου.* Bell. Jud. a. a. O. *Καὶ τὸν Ἀγρίππαν εὐθέως ἐδωρεῖτο* (Claudius) *τῇ πατρῴᾳ βασιλείᾳ, προστιθεὶς ἔξωθεν καὶ τὰς ὑπ' Αὐγούστου δοθείσας Ἡρώδῃ, Τραχωνῖτιν καὶ Αὐρανῖτιν, χωρὶς δὲ τούτων ἑτέραν βασιλείαν τὴν Λυσανίου καλουμένην.*

**) Ant. 18, 6. 10. *καὶ βασιλέα καθίστησιν αὐτὸν* (Agrippa I.) *τῆς Φιλίππου τετραρχίας, δωρησάμενος αὐτῷ καὶ τὴν Λυσανίου τετραρχίαν;* vgl. Ant. 20, 7. 1. bell. Jud. 2, 12. 8.

***) Ant. 20, 7. 1. ..... *δωρεῖται* (Claudius) *τὸν Ἀγρίππαν τῇ Φιλίππου τετραρχίᾳ καὶ Βαταναίᾳ, προσθεὶς αὐτῷ τὴν Τραχωνῖτιν σὺν Ἀβίλᾳ (Λυσανίᾳ δὲ αὕτη ἐγεγόνει*

eben jenes Chalkis nicht mit umfaßte. Folglich muß der Tetrarch auch nach Josephus von jenem ältern Lysanias unterschieden werden. Hug hat an dem später anzuzeigenden Ort treffend dargethan, daß die Tetrarchie des Lysanias erst mit dem Tode Herodes d. Gr. 4 v. Chr. entstanden seyn könne, indem die Römer die Verlassenschaft desselben in drei Theile theilten und wegen der Vierzahl, wie auch sonst, die Besitzungen des Lysanias unter der neuen Benennung Tetrarchie von Abilene herbeizogen, aus welchem Factum sich dann auch die Erwähnung dieser Tetrarchie neben den übrigen bei Lukas a. a. O. am besten erklären dürfte. Der Tetrarch Lysanias wird auch noch auf einer Münze, ferner auf einer Inschrift erwähnt, welche Pococke auf der Höhe von Nebi Abel, dem alten Abila, entdeckt hat. Im Uebrigen vgl. Süskind, Stud. und Kritik. 1836. Hft. 2. S. 445 ff. Winer, bibl. Realwört. unter Abilene, Hug, Gutachten über Straußens Leben Jesu S. 119 ff. Ebrard, wissenschaftl. Kritik der evangel. Geschichte S. 181 ff. und meine chronolog. Synopse der vier Evangelien S. 174 ff. **K. Wieseler.**

Abjathar (אֶבְיָתָר, Ἀβιαθάρ, Abiathar, Vorzüglicher), Sohn Ahimelechs, der sich vor Saul zu David flüchtete, 1. Sam. 22, 20. Er ward Hohepriester unter David neben Zadok, 2. Sam. 20, 25., schon damals, wie es scheint, diesem nachgesetzt, der stets vor ihm genannt wird. Bei der Empörung Absaloms betrug er sich etwas zweideutig, 2. Sam. 15, 24. vgl. Ewald, Isr. Gesch. 2, 649.; dem Kronprätendenten Adonia hieng er entschieden an, 1. Kön. 1, 7. 25. Daher entsetzte ihn Salomo seines Amtes, 1. Kön. 2, 26. Ueber die Verwechslung seines Namens mit dem seines Vaters Ahimelech in 2. Sam. 8, 17. 1. Chron. 18, 16. 24, 3—6. vgl. den Art. Ahimelech. **Vaihinger.**

Abigail, s. David.

Abimelech (אֲבִימֶלֶךְ, Ἀβιμέλεχ, Abimelech, König-Vater), 1) Sohn des israelitischen Richters Gideon von dessen Kebsweibe, einer Sichemitin. Nach dem Tode seines Vaters, welcher das anerbotene Königthum ausgeschlagen hatte, Richt. 8, 22 ff., ließ er sich von den Einwohnern zu Sichem durch seine zahlreiche Verwandtschaft in dieser Stadt, Richt. 8, 31. 9, 1 ff., zum Könige wählen. Jedoch schon im dritten Jahr seiner unrechtmäßig erworbenen und grausam begonnenen Herrschaft entstund ein Aufruhr gegen ihn in Sichem. Zwar eroberte er durch Verrath die Stadt und ließ die Einwohner niedermachen. Als er aber gegen das drei Meilen davon entfernte, ebenfalls im Aufstand begriffene Thebez zog, wurde er durch Weibeshand von einem Steinwurf getödtet; eine Todesart, die nach der im Alterthum verbreiteten Ansicht schimpflich war. — 2) Name der Philisterkönige zu Gerar, 1. Mos. 20, 2. 21, 22. 26, 1. Ob alle Könige der Philister diesen Amtsnamen geführt haben, ist aus der späteren Ueberschrift von Ps. 34, 1. nicht sicher zu schließen. — 3) Nach einer Lautverwechselung, die bei den Siebzig beständig ist, wird auch Ahimelech (1. Chron. 18, 16.) Abimelech genannt. S. den Art. Ahimelech. **Vaihinger.**

Abisai (Ἀβισσά, Abisaï, אֲבִישַׁי, Willenskräftiger), Davids Schwestersohn von der Zeruja, Bruder Joabs und Asahels, 1. Chron. 2, 16. Er bildete sich nebst seinen Brüdern unter Davids Führung zum tüchtigen Krieger und Helden, 1. Sam. 22, 2. 26, 7., wurde General über eine Heeresabtheilung, 2. Sam. 10, 10. 14., wo er siegreich ist, und schlägt als solcher auch die Edomiter, 1. Chron. 19 (18), 12., vgl. Ps. 60, 2., wo dieser Sieg Joab zugeschrieben ist. Ebenso leistete er im Kriege gegen Absalom dem Könige wichtige Dienste, 2. Sam. 18, 2. Seine persönliche Tapferkeit wird 2. Sam. 21, 17. und 23, 18. gerühmt. Wegen derselben kam er nach dem richtigen Verständniß der schwierigen Stelle, 2. Sam. 23, 18. 19. in die zweite Ordnung der Helden, die wir mit unseren Commenthuren vergleichen könnten, während die drei ersten Helden, v. 8—12., welche auch v. 13 ff.

τετραρχία), τὴν Χαλκίδα δὲ αὐτὸν ἀφαιρεῖται, δυναστεύσαντα ταύτης ἔτη τέσσαρα. Bell. Jud. 2, 12. 8. ἐκ δὲ τοῦ Χαλκιδικοῦ Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησι, δοὺς αὐτῷ τήν τε Φιλίππῳ γενομένην τετραρχίαν· αὕτη δὲ ἦν Βαταναία καὶ Τραχωνῖτις καὶ Γαυλανῖτις· προσέθηκε δὲ τήν τε Λυσανίου βασιλείαν κ.τ.λ.

verstanden sind, eine Art Großkreuze, die dreißig übrigen v. 24—39. mit Ausnahme Naharai's, des Waffenträgers Joabs, die Ritter bildeten. Seinem Range nach aber stand er als Bruder Joabs und Neffe Davids über denselben. Während diese nämlich die Obersten über je 200 der Gibborim, welcher im Ganzen 600 gezählt wurden, 1. Sam. 25, 13. 30, 9. 2. Sam. 15, 18. (vgl. Ewald, Isr. Gesch. 2, 601.), waren, hatte Abisai als General den Oberbefehl über diese alte Garde oder Mustersoldaten, wie Benaja über die Leibwache und Joab über den gesammten Heerbann als Feldhauptmann (vgl. Ewald, Israel. Geschichte 2, 604—607.). In größeren Kriegen, in welchen vielleicht die 600 alten Soldaten unter den Heerbann eingetheilt waren, befehligte er, wie schon berührt, eine der Heeresabtheilungen. **Vaihinger.**

Ablaß (Indulgentia). Ein Institut, das nur in der katholischen Kirche vorkommt. Zum Sakrament der Beichte gehört, außer der contritio cordis und confessio oris, damit die Absolution wirksam werde, auch noch eine satisfactio; und diese besteht wesentlich in sog. guten Werken, d. h. Pönitenzen, mit denen der Sünder das gethane Unrecht wieder ausgleicht. Die alte Bußdisciplin der Kirche war rücksichtlich der Art dieser Pönitenzen so fest ausgeprägt, daß das Maß einer satisfactio lediglich nach der Zeit bestimmt wurde, die jene dauern sollten. Allmählig aber gewöhnte man sich, auch andere gute Werke, anstatt der Pönitenzen, in Anschlag zu bringen, wie Wallfahrten, oder den Besuch einer neugeweihten Kirche c. 14. X. de poenit. et remiss. (5, 38.); — namentlich aber Almosen. Und nun fand ein ausgebildetes Gegeneinanderrechnen solcher Bußformen statt, so daß insbesondere je bei größerer oder geringerer Wohlhabenheit der Sünder deren Pönitenzen in höhere oder niedrigere Geldzahlungen, nach festen Sätzen, umgewandelt werden konnten. Die Beichtspiegel (s. d. A.) des 9ten Jahrh. sind voll solcher Redemtiones oder Commutationes. Zumessung und Bewilligung dieser Dinge richtete sich natürlich nach den besonderen Zuständen des Büßers, und hierauf allein bezieht sich, was von den Neueren als Erwähnung eines wahren Ablasses schon in der älteren Kirche angeführt wird.

Die Lehre vom Ablaß ist erst durch die scholastische Theologie, auf der Grundlage der ebenerwähnten Anschauungen entwickelt worden; seit man namentlich die Theilnahme an den Kreuzzügen so vielfach statt der Buße anzurechnen begann, s. Gieseler's Kirchengeschichte 2. §. 35. 81.; und ist unter Thomas von Aquino im Wesentlichen bereits vollendet, im Tridentinum aber unverändert beibehalten.

Man unterscheidet hiernach von den natürlichen Folgen der Sünden, z. B. Krankheit, Schande u. s. w., über welche die Kirche keinerlei Macht beansprucht, — deren Strafen, die wiederum theils zeitliche, theils ewige sind. Nachdem die Sünde einmal geschehen ist, sind sie insgesammt und unwiderruflich verwirkt. Nun hat zwar allerdings der Christ schon in der Taufe die Gnade der Rechtfertigung und damit die Möglichkeit erhalten, daß ihm beide Arten von Strafe erlassen werden; allein Beichte, Satisfaktion und Absolution verschaffen ihm doch nur den Erlaß der Schuld selbst und der ewigen Strafen, während die einmal verwirkten zeitlichen Strafen nichtsdestoweniger in Aussicht bleiben. *Trid.* sess. 6. decret. de justificat. c. 16. und can. 30. eod. Hierunter nun sind namentlich die Züchtigungen verstanden, die Gott entweder auf Erden, oder im Fegfeuer den Sünder erfahren läßt, bevor er ihn als Gereinigten in den Himmel aufnimmt; ferner die Censuren und Strafen, welche die Kirche auflegt; und endlich werden jetzt auch ihre Pönitenzen selbst als solche zeitliche Strafen betrachtet. Diese nun zu erlassen, sowohl die diesseitigen als die jenseitigen, schreibt sich die Kirche volle Macht zu. Denn mit der Schlüsselgewalt sey ihr ganz allgemein das Gericht über die Sünden der Gläubigen von Christus verliehen, worin auch die Befugniß liege, dieselben zu erlassen, und diese Gewalt sey von jeher durch die Kirche geübt worden. Das Tridentinum sess. 25. de indulg. schleudert ein Anathema wider Jeden, der dieß leugnet. Historisch nachzuweisen allerdings ist der Gebrauch jenes Rechtes nur in Bezug auf die kirchlichen unter diesen Strafen, nicht auch für die göttlichen, s. z. B. Tertull. ad martyr.

c. 1. in f., Cyprian. de lapsis epist. 10—18. (al. 16—19.), Concil. Ancyran. c. 5., Laodicen. c. 2. u. s. w. — Indeß die Kirche sucht ihre ausnahmslos allgemeine Berechtigung dadurch zu dokumentiren, daß bei Uebertragung ihrer Schlüsselgewalt und Gerichtsbarkeit doch diese Art von Strafen auch nicht besonders ausgenommen werden, daß ferner die Natur beider zeitlichen Strafarten dieselbe sey, auch mit dem Erlaß bloß der kirchlichen wenig gedient seyn würde, weil alsdann dem Fegfeuer um so mehr zu reinigen übrig bliebe u. s. f.; dadurch endlich, daß das Trid. sess. 25. doch wesentlich den Protestanten entgegentreten solle, welche der Kirche eben den Erlaß lediglich der göttlichen Sündenstrafen absprechen. In diesem Sinn hat noch in neuerer Zeit Pius VI., const. Autores fidei, sich stark gegen die Meinung der Episcopalisten erklärt, welche gleichfalls im Ablaß wesentlich nur den Erlaß von Pönitenzen sehen wollten. Bloß von den Seelen, welche sich bereits im Fegfeuer befinden, gibt man zu, daß sie nicht mehr eigentlich unter kirchlicher Gerichtsbarkeit stehen; und darum kann der Ablaß für diese auch nicht im Sinne einer richterlichen Begnadigung ertheilt werden; da sie jedoch in der kirchlichen Gemeinschaft bleiben, so wird er nur per modum suffragii gegeben. Alexander Halesius, summa p. 4. Quaest. 23. art. 2. membr. 5., Thomas Aquin. summa supplement. p. 3. qu. 25., c. 28. X. de sentent. excommun. (5, 39.) Benedict. XIV. in constit. a. 1749. Bullar. Bened. Tom. 3. p. 87. §. 14.

Erließe aber die Kirche solche Strafen aus bloßer Milde, ohne Entgelt, so würde sie damit die göttliche Gerechtigkeit verletzen, welche eine Ausgleichung jedes Unrechts durch gute Werke verlangt. Trid. sess. 6. decret. de justif. c. 14. Es hilft ihr aber hierbei zuerst die Auffassung der guten Werke als opus operatum, wonach auch Stellvertretung bei ihnen möglich wird, die sog. stellvertretende Genugthuung, die man schon bei Origenes, homil. in num. hom. 22., dessen Exhort. ad martyr., Cyprian. de lapsis c. 36. etc. finden will. Und hiermit verbindet sie die Doktrin von der Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum): Christus und die Heiligen haben viel mehr als nöthig gute Werke vollbracht; dieser Schatz an Guthaben (thesaurus meritorum, thesaur. supererogationis perfectorum) kommt daher der ganzen Gemeinde, in der sie waren, der Kirche zu Gute. Antheil an demselben hat jeder Christ, nur daß der Pabst, dem die Verwaltung zusteht, ihm denselben zumesse. Hierdurch erhält der Gedanke des Ablasses erst seine Vollendung. Er ist, außer dem gnädigen Erlaß verdienter zeitlicher Strafen, zugleich auch die Zuweisung eines Theiles von dem unermeßlichen Gnadenschatze der Kirche, mit welchem der Empfänger nunmehr der göttlichen Gerechtigkeit genugthun und auf diese Weise um so sicherer straflos werden kann. Diese Ausbildung des Gedankens stammt von Alexander von Hales († 1245), dessen Summa oben angeführt worden; s. auch Extrav. comm. c. 2. de poenit. et remiss. (5. 9.). *Trid.* sess. 14. de poenit. c. 8.

Das Maß jener Zutheilungen wird meistens noch, in Erinnerung an die alte Pönitenzdisciplin, in Tagen, Monaten und Jahren bestimmt, die eigentlich erlassene Bußzeiten sind. Nicht selten aber wird auch ein Ablaß sämmtlicher von einem Empfänger verdienter Sündenstrafen gegeben (vollkommener oder vollständiger Ablaß, Indulgentia plenaria, dem gegenüber der andre Ablaß unvollkommen, indulg. minus plena, heißt). Und auch darin zeigt der Ablaß noch seine alte Verwandtschaft mit dem Beichtsakrament, daß, wer seiner theilhaft werden will, gebeichtet haben muß, so daß er gewissermaßen immer noch ein Annexum der satisfactio ist; worauf man sich denn besonders beruft, um die Nützlichkeit des Ablasses zu beweisen, da er zur Beichte antreibe. Ein Punkt, welchen das Tridentinum gleichfalls mit dem Anathema besiegelt hat; sess. 25. decret. de indulg.

Uebrigens aber macht die Kirche den Ablaß doch immer noch von irgend einer besonderen Leistung oder Erweisung der Frömmigkeit abhängig, wie Theilnahme an Bruderschaften, Missionsvereinen, Innungen, Verehrung von Reliquien, Kreuzen, Rosenkränzen, Besuch von Kirchen oder bestimmten Altären, Theilnahme an Gottesdiensten, großen Feierlichkeiten, z. B. Kirchweihen, besonders wenn eine Wallfahrt damit verbunden ist.

Hiernach kann der Ablaß nur entweder der gesammten Kirche offen stehen (generalis indulg.), oder örtlich beschränkt seyn, z. B. auf ein Bisthum (indulg. particularis). Der allgemeinste Ablaß ist der des römischen Jubeljahres (s. d.).

Den allgemeinen Ablaß schreibt der Pabst jedesmal aus, particularen hingegen — vollkommenen wie unvollkommenen — hat er vielen Orten durch Privilegien verliehen, zuweilen bei Gelegenheit einzelner Feste, oder für längere Zeit, sogar für immer. Die päbstlichen Erlasse der Art müssen von den Bischöfen mit Zuziehung zweier Kapitularen der Diöces bekannt gemacht werden; die quaestores elaemosynarum hingegen (Ablaßkrämer) sind abgeschafft. Trid. sess. 21. c. 9. de ref. Zur Aufsicht des Ablaßwesens und Hülfe bei seiner Verwaltung dient dem Pabste die Congregatio Cardinalium de indulgentiis et sacr. reliquiis, unter der die Bischöfe in dieser Rücksicht stehen.

Im untergeordneten Maße haben auch diese eine selbständige Verwaltung des Gnadenschatzes; sie können aber allerdings nur unvollkommenen Ablaß ertheilen: bei Einweihung einer Kirche ein Jahr, sonst 40 Tage; ein Recht das sede vacante ruht; wohingegen päbstliche Fakultäten es erweitern können, c. 14. X de poenit. et remiss. (5, 39.) c. 1. 3. eod. in VIto (5, 10.) Bened. XIV. de synod. dioeces. lib. 2. c. 9. n. 7.

Zu den Ablaßbreven ist ein landesherrliches Placet allenthalben erforderlich, worüber Permaneder, Kirchenrecht 2, 403. die Landesgesetzgebung anführt.

Hauptwerke: *Amort* de origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum. Aug. Vindeb. 1735. Fol. J. B. Hirscher, die Lehre vom Ablaß, Tübing. 1844. Aufl. 5.

Mejer.

Abner, Saul's Heer-Oberster und Geschwisterkind (1. Sam. 14, 50 ff.), setzte nach dem Tode dieses Königes, den er auf mehreren Feldzügen begleitet hatte (17, 55.; 26, 5 ff.), dessen Sohn Isboseth zum Könige über Israel ein; nur der Stamm Juda hielt sich zu David. In der Nähe Gibeon's stießen beide Parteien auf einander; umsonst machte Abner, um Blutvergießen und einen eigentlichen Bürgerkrieg zu vermeiden, den Vorschlag, die Sache zu entscheiden durch einen Sonderkampf von 12 Kriegern von jeder Seite; dieser Kampf hatte nämlich kein entscheidendes Resultat zur Folge, indem er so hartnäckig geführt wurde, daß sämmtliche 24 Streiter fielen. Daher kam es dann zur allgemeinen Schlacht, in welcher die von Abner geführte Mannschaft Isboseth's mit einem Verluste von 360 Mann geschlagen wurde, während David nur 20 Mann vermißte. Wie es scheint nicht lange nach diesem Treffen entzweite sich Abner, welcher mit einem Kebsweibe Saul's vertraulichen Umgang gepflogen hatte, was nach der Sitte des Orients (vgl. 2. Sam. 16, 21.; 1. Kön. 2, 22.) als Anspruch auf den Thron angesehen wurde, mit Isboseth und ging zu David über, wurde aber durch dessen Feldherrn Joab, angeblich aus Blutrache, weil er in jener Schlacht bei Gibeon Joab's Bruder Asahel, welcher ihn hartnäckig verfolgte, um sich seiner zu erwehren, endlich nach mehrfacher Warnung mit dem Speer durchbohrt hatte, hinterlistig ermordet, 2. Sam. c. 2. 3. Schon Joseph. Antt. 7, 1. 5. vermuthet aber mit Recht, Eifersucht und die Furcht, durch Abner bei David um sein Ansehen gebracht zu werden, habe den Joab zu dieser schwarzen That getrieben. Auf Abner's Tod hat David das schöne Klaglied gedichtet: »mußte, wie ein Gottloser stirbt, Abner sterben? Deine Hände waren nicht gebunden, deine Füße nicht in Fesseln gebracht: wie man fällt von Söhnen der Tücke, so bist du gefallen!« (2. Sam. 3, 33 f.)

Rütschi.

Abrabanel (auch Abravanel, Abarbenel, Barbanella, Barbinellus, Ravanella), Rabbi Don Isaak, einer der ausgezeichnetsten Juden des 15ten Jahrh., wurde zu Lissabon im J. 1437 geboren. Seine Familie ist sehr alt und rühmte sich, von David'schen Königshause abzustammen; sie soll angeblich schon nach der Zerstörung des ersten Tempels nach Spanien gekommen seyn und sich in Sevilla niedergelassen haben. Von seinen Eltern (sein Vater hieß Jehuda ben Samuel) erhielt er eine sehr gute Erziehung, die zu einer glänzenden Entwicklung seiner Talente beitrug. Es gelang ihm, an den Hof und in den Dienst König Alphons V. zu kommen, und seine Kenntnisse,

seine Rechtlichkeit und Gewandtheit förderten ihn in der Gunst des Königs immer mehr und mehr. Er bekleidete hohe Hofämter bis zum Tode des Königs, nach welchem er, bei dessen Nachfolger Johann II. angeschwärzt, um einer Anklage, die sogar sein Leben bedrohte, zu entgehen, in seinem 45. Lebensjahr nach Castilien flüchtete. Auch hier wußte er sich die Gunst des Königs Ferdinand zu erwerben, in dessen Dienste er von 1484 bis 1492 trat. Im letztgenannten Jahre verbannte ein königliches Dekret alle Juden aus Spanien, und vergebens bot Abrabanel all seinen Einfluß auf, es rückgängig zu machen; er mußte auswandern und begab sich 1493 mit seiner Familie nach Neapel. Auch hier war er bald wieder bei Hofe angesehen und in der Gunst der Könige Ferdinand und dessen Nachfolger Alphons. Mit letzterem, als derselbe sich vor Karl VIII. von Frankreich nach Messina flüchtete, begab sich Abrabanel eben dahin und von hier nach dem bald darauf erfolgten Tode seines Beschützers nach Korfu. Dann im J. 1496 ließ er sich in Monopoli, einer Stadt Apuliens, nieder, wo er in einem Zeitraume von sechs Jahren seine meisten Schriften ausarbeitete. Im J. 1503 reiste er mit seinem Sohne Joseph nach Venedig, wo er als Vermittler zwischen der Republik und Portugal auftrat und die unter beiden Staaten entstandenen Streitigkeiten glücklich beilegte. Bald darauf starb er im J. 1508, im 71. seines Lebens, und wurde in Padua, wohin sein Leichnam gebracht wurde, mit hohen Ehrenbezeugungen von Seiten der Republik Venedig begraben. Seine Schriften zeichnen sich durch eine Fülle von Gelehrsamkeit, scharfsinniges Urtheil und gute Diction aus, leiden aber an mancher Weitschweifigkeit, indem er nach der Sitte der damaligen Zeit ganze Abhandlungen über einzelne Gegenstände gelegentlich einzuschalten liebt. So vielfach er auch mit Christen verkehrte und von ihnen hoch geschätzt wurde, so zeigt er sich doch in seinen Werken als ein erbitterter Gegner derselben (vgl. de Rossi bibliotheca Judaica antichristiana. p. 7 ff.). Die für den Theologen bedeutendsten seiner vielen Schriften sind: 1) Kommentare über biblische Schriften. Der über den Pentateuch (zuerst erschienen Venedig 1579, Fol.; die beste Ausgabe von J. van Bashuysen, Hanau 1710) wurde in Venedig im J. 1506 beendigt. Das Deuteronomium kommentirte er besonders unter dem Titel: מרכבת המשנה; außerdem haben wir von ihm Kommentare über die Prophetae priores (Josua, Richter, Samuelis und Könige, zuerst in Pesaro 1511 oder 1512, dann Leipzig 1686, und Hamburg 1687); über die Prophetae posteriores (Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die 12 kleineren Propheten; zuerst Pesaro 1520 mit vielen harten Stellen gegen die Christen, welche in den späteren Ausgaben weggelassen worden. Der größte Theil der kleinen Propheten ist von verschiedenen christlichen Gelehrten in's Lateinische übersetzt und die antichristlichen Stellen sind widerlegt worden); über den Propheten Daniel unter dem Titel: מעיני הישועה; verfaßt zu Monopoli 1497, erschienen ohne Druckort (Ferrara) 1551 und zu Amsterdam (1647). 2) משמיע ישועה, eine Erläuterung der vorzüglichsten Messianischen Orakel, worin ein vollständiges System der Lehren der jüdischen Theologie vom Messias aufgestellt ist. Diese Schrift, in der er ebenfalls seiner Wuth gegen die Christen freien Lauf läßt, wurde verfaßt zu Monopoli 1498 und erschien zuerst ohne Angabe des Druckorts, wahrscheinlich aber in Salonichi, 1526; dann in Amsterdam 1644 und in Offenbach 1767. Eine lateinische Uebersetzung unter dem Titel: Praeco salutis gab Heinr. May, Frankfurt a. M. 1711; als Vorrede enthält dieses Buch eine Biographie Abrabanels. — 3) ראש אמנה, eine Abhandlung über die Artikel des jüdischen Glaubens; zuerst gedruckt Konstantinopel 1505. — 4) זקנים עטרת, eine Jugendarbeit des Verfassers, worin er von den verschiedenen Arten der Prophezeiung handelt. — 5) מפעלות אלהים, eine philosophische Abhandlung über die Erschaffung der Welt, worin er sich gegen die Ansicht von der Ewigkeit der Welt ausspricht.

Ausführlicheres über ihn und seine Werke s. in *Wolf*, Biblioth. Hebr. T. III. p. 544. Acta Erud. Lips. von den Jahren 1696 und 1710; *de Rossi*, Dizionario unter Abrabanel (Uebers. von Hamberger. S. 14—22.); Ersch und Gruber, Encyklopädie, Art. Abrabanele. (Th. I. S. 150 ff.); Fürst, biblioth. Judaica. I. S. 11—15. **Arnold.**

Abraham, der Sohn Tharah's (Terach's), das zehnte Glied im Geschlechtsregister Sem's. Die biblische Quelle für seine Geschichte ist Gen. 11, 27—25, 11. mit der Ueberschrift: תּוֹלְדֹת תֶּרַח (Zeugungen Tharah's). Das Geburtsjahr Abrahams ist streitig. Nach Gen. 11, 26. war Tharah 70 Jahre alt, als er Abraham, Nahor und Haran zeugte; nach K. 11, 32. starb Tharah 205 J. alt und nach K. 12, 4. fiel Abraham's Berufung in dessen 75. Lebensjahr. Nach der sonstigen Weise des Verfassers, welche den chronologischen Fortschritt stets an die Verheißungslinie knüpft, kann dieß nur so verstanden werden, daß Abraham im 70. Lebensjahre seines Vaters geboren wurde und 60 Jahre vor dessen Tode sich in Folge göttlichen Rufes von der Gemeinschaft seines Stammes losriß, wofür auch die Voranstellung Abrahams in K. 11, 32. und der Ausdruck in K. 12, 1. („Gehe aus deines Vaters Hause") spricht. (Demnach fällt Abrahams Geburt nach der Zeitrechnung des hebr. Textes in's 1946ste Jahr der Welt oder in's 290ste Jahr nach der Fluth.) Damit steht nun freilich Apstgesch. 7, 4., wo Stephanus Abrahams Auswanderung erst nach seines Vaters Tode eintreten läßt, in Widerspruch. Alle Ausgleichungsversuche sind verfehlt und unnöthig. Stephanus schließt sich an die bei den Juden seiner Zeit herrschende Chronologie an, und wenn diese hier im Irrthum war, so wird dadurch das Lob, welches ihm Apstgesch. 7, 8. 10. gegeben wird, nicht im Mindesten beeinträchtigt. — Das eigentliche Heimathland der Terachiten war Ur in Chaldäa (Ur Kasdim), doch hatte schon Tharah diese Gegend verlassen und sich zu Haran in Mesopotamien niedergelassen. Hier war es, wo der göttliche Ruf an Abraham erging, und von wo er, diesem Rufe folgend, mit seinem Weibe Sarai und seines Bruders Haran's Sohn Lot nach Kanaan zog. Daß beide nicht als vereinzelte Familien, sondern als Nomadenhäupter an der Spitze einer großen Menge von angehörigen Knechten und Mägden auftreten, wird unter Andern sehr bestimmt bezeugt durch Gen. 14, wonach Abraham allein 318 in seinem Hause geborne, kriegsgeübte Knechte in's Feld stellen konnte. — Das Verständniß der Führungen Abrahams fordert einen Rückblick auf die bisherige Geschichte des Reiches Gottes. Die erste Verheißung nach dem Sündenfall (Gen. 3, 15.) hatte den endlichen Sieg des Menschengeschlechtes über das Princip der Verführung in Aussicht gestellt. Das ganze Menschengeschlecht ist zum Kampfe gegen den Verführer berufen. Aber es entspricht diesem Berufe nicht. Seine Entwicklung schlägt (namentlich durch die Vermischung der Söhne Gottes [Bne Elohim,] mit den Töchtern der Menschen, Gen. 6.) eine so entschieden widergöttliche Richtung ein, daß nur durch das Totalgericht der Fluth der Boden für eine neu zu beginnende Geschichte gewonnen werden kann. Doch wird die Kontinuität der Entwicklung dadurch festgehalten, daß das Gericht der Vertilgung eintraf, ehe noch das Verderben zu absoluter und ausnahmsloser Allgemeinheit fortgeschritten war, und somit aus dem alten Geschlechte ein Mann, der noch in Gottes Wegen wandelte, dem Gerichte entnommen und zum Anfänger des neuen Geschlechtes gesetzt werden kann; wodurch dann auch die Möglichkeit offen gelassen ist, daß den durch die Fluth Gerichteten dennoch das Heil, das auch dem neuen Geschlechte hervorgehen solle, einst zu Gute kommen könne (vgl. 1. Petr. 3, 18—21.). Indessen entfaltet sich auch in dem neuern Geschlechte wiederum das alte Verderben; wenn auch in neuer Gestalt: nämlich in der Gestalt des Heidenthums, dessen Geburtsstunde das vermessene Wort der Thurmbauer (Gen. 11, 4.) bezeichnet. Sie sagen sich von Gott und Gottes Wegen los, verachten sein zukünftiges Heil, und wollen sich durch eigene Kraft und Weisheit ein gegenwärtiges Heil schaffen, das ihnen mehr genüge. So wird ein zweites Gottesgericht nothwendig, das Gericht der Sprachverwirrung und Völkertrennung. Es soll kein Vertilgungsgericht seyn, wie das erste, weil das Heidenthum, wenn auch eine ungöttliche, doch immer noch eine rein menschliche, eine wiederanknüpfungsfähige Lossagung von Gottes Wegen ist, weil in ihm noch Keime der Entwicklung vorhanden sind, deren Entfaltungen (in Kunst, Wissenschaft und weltlicher Bildung überhaupt) dereinst dem Reiche Gottes dienstbar werden können und sollen. Aber es muß ein Gericht der Trennung seyn, damit der titanische

Trotz und Uebermuth dieses urgeschichtlichen Kommunismus gebrochen werde. Von nun an läßt Gott die getrennten Völker ihre eigenen Wege gehen (Apstgesch. 14, 16.), damit sich zeige, wie viel und wie wenig Menschenkraft und Weisheit vermag, und die eigenen Wege dereinst in Gottes Wege münden (Luk. 15, 11—32.). Der Reiz des jugendlichen Heidenthums ist aber so mächtig, daß es auch selbst in die semitische Verheißungslinie eindringt: Abrahams Vater, Tharah, war bereits dem Götzendienst ergeben (Jos. 24, 2.; Judith 5, 6. 7.). Da war es Zeit, ein Neues zu schaffen, und — zum Drittenmal — eine neue Bahn für die Heilsgeschichte zu brechen. — Es geschah durch die Erwählung und Berufung Abrahams (Gen. 12, 1—3.). Diese umschließt eine Forderung und eine Verheißung: die Forderung, sich loszureißen von seinem Stammes- und Familienzusammenhange, und sich blindlings der Führung seines Gottes zu überlassen, — die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft und überschwänglichen Segens in ihr und durch sie. Abrahams Kinderlosigkeit und seines Weibes Unfruchtbarkeit machen die Erfüllung dieser Verheißung zur physischen Unmöglichkeit und stellen die ganze Entwicklung, die mit ihm beginnen soll, unter den Gesichtspunkt des Wunders und der Gnade von Gottes Seite, des Glaubens und der Hoffnung von Abrahams Seite. Sie beginnt mit dem engsten Partikularismus, stellt aber auch sofort den weitesten Universalismus in Aussicht, denn: „In Abrahams Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde.“ Von einem persönlichen, einheitlichen Messias oder Heilsbringer ist hier noch ebenso wenig die Rede, wie in Gen. 3, 15. und 9, 26., denn „Abraham's Same“ bezeichnet die Gesammtheit seiner Nachkommenschaft. Und auch die von Hengstenberg (Christologie I, 57.) auf Gen. 18, 17. und Joh. 8, 56. gegründete Voraussetzung, daß dem Abraham diese Unbestimmtheit des Segens durch anderweitige in der geschichtlichen Ueberlieferung nicht aufbewahrte Offenbarungen zur klaren Bestimmtheit erhoben worden sey, ist unberechtigt und unhistorisch. Christi Wort in Joh. 8, 56. übersetzt Abrahams Erwartung, die er im Glauben gegenwärtig sah, in die Anschauung der neutest. Erfüllung. Die ganze Heilserwartung der Patriarchen war noch gebunden an die Erwartung einer Entfaltung des Einen zum großen Volke, und erst nachdem diese Erwartung sich erfüllt hatte, und nachdem ein Mann als Heiland und Erretter des ganzen Volkes aufgetreten war, richtet sich die Heilsverheißung auf einen persönlichen Messias. Dieß geschah zuerst in Mose (5. Mos. 18, 18 f.) und völliger noch in David und Salomo (2. Sam. 7, 12—16.). — Abraham war dem göttlichen Rufe gehorsam. Im Hain More bei Sichem erscheint ihm Jehovah mit der Verkündigung: „Dieß Land will Ich deinem Samen geben,“ und Abraham weist die Stätte durch Altar und Jehovahdienst. — Bald aber wird das ihm angewiesene Land von einer Hungersnoth heimgesucht und Abraham zieht — ohne göttliche Weisung — nach Aegypten, der Kornkammer der alten Welt. Auf diesem selbstgewählten Wege geräth er in Gefahr, sein Weib Sarai (s. d. Artikel), die doch zur Mutter des verheißenen Samens bestimmt ist, zu verlieren, aber Jehovah legt sich in's Mittel und seine Treue macht wieder gut, was Abrahams Glaubensschwäche schlecht gemacht. Seine halbwahre Aussage, daß Sarai seine Schwester sey (Gen. 20, 12.), wird, weil sie eine absichtliche Verläugnung und Verneinung des ehelichen Verhältnisses ist, zur absichtlichen Unwahrheit, die aber nach vorgesetzlichem und vorevangelischem Maßstabe beurtheilt seyn will. Sehr bedeutsam ist es, daß es gerade Aegypten ist, wo diese Begebenheit sich zuträgt, wegen der vorbildlichen Beziehung, in der sie zur spätern Geschichte Israels steht. — Durch die Geschenke des ägyptischen Königs bereichert, kehrte Abraham nach Palästina zurück und ließ sich im Hain Mamre bei Hebron bleibend nieder. Wegen des beiderseitigen Heerdenreichthums, der ein Zusammenwohnen nicht länger thunlich seyn läßt, scheidet sich Lot (s. d. Art.) von Abraham und wählt sich die schönste Gegend des Landes, das wasserreiche, paradiesische Siddimthal. Aber ein Kriegszug des Königs Kedorlaomer von Elam, der die abtrünnigen Vasallen des Siddimthales züchtigt, bringt ihn in Gefangenschaft, aus der Abraham mit den Amoriterfürsten Mamre und Eskol verbündet durch plötzlichen und nächtlichen Ueber-

fall der Feinde ihn wieder befreit. Auf dem Rückzuge kommt ihm Melchisedek (s. d.), Priester des höchsten Gottes (אֵל עֶלְיוֹן) und König von Salem (s. d.), mit Brod und Wein entgegen und segnet ihn, während Abraham ihm den Zehnten von Allem (nämlich von der eroberten Beute) gibt. Melchisedek segnet in ihm den Heilbringer des Landes und gibt ihm die priesterliche Weihe zu seinem Berufe. Abraham dagegen gibt ihm in der Anerkennung seines Priesterthums den Zehnten. Melchisedek hat im gegenwärtigen Besitz, was Abraham erst verheißen ist: Land und Volk, Königthum und Priesterthum; er stellt ein Vorbild dessen dar, was in Abrahams Samen erst werden soll, aber wenn es geworden seyn wird (Aaron, David; — Christus), auch unendlich herrlicher seyn wird. — Abrahams und seines Samens Geschichte soll sich auf der Grundlage eines Bundes mit Jehovah entfalten. Die erste Stufe dieser Bundesschließung tritt ein, als sich Abrahams Glaube an die Verheißung in so kräftiger Weise darstellt, daß ihm derselbe zur Gerechtigkeit gerechnet werden kann (Gen. 15, 6.). Sie wird durch ein Bundesopfer vermittelt. Die beiden Opferhälften stellen die zur Einheit zusammenschließende Zweiheit der beiden Bundschließenden dar. Raubvögel fallen auf die Opferstücke, aber es gelingt Abraham, sie wegzuscheuchen. Abraham versinkt in ekstatischen Zustand, erfährt die Deutung jenes gefahrdrohenden Omens und sieht wie eine Rauch- und Feuersäule durch die Opferstücke mitten hindurch fährt. Es war das Symbol der göttlichen Heiligkeit (vgl. Exode 3, 2.; 13, 21.); die sogenannte Schechinah. Jehovah schließt dadurch den Bund ab, und übernimmt feierlich die Bundesverpflichtungen. Von Abraham fordert er dieß noch nicht. — Abraham weiß nur, daß der verheißene Same von seinem Leibe kommen soll (15, 4.). Sein Weib Sarai, deren noch in keiner Verheißung erwähnt ist, verzweifelt im Hinblick auf ihr Alter an der Möglichkeit, Mutter zu werden, und will sich wenigstens durch ihre leibeigene Magd eine Betheiligung an der Verheißung verschaffen. Hagar (s. d. A.) wird Abrahams Kebsweib und gebiert den Ismael (s. d. A.). Aber daß Sarai's Gedanken nicht Gottes Gedanken waren, zeigte sich immer entschiedener. — So vergehen 13 Jahre. Sarai's natürliche Unfruchtbarkeit hat sich zur unbedingten Gewißheit gesteigert (durch das Aufhören der Katamenien, K. 18, 11.), und nun ist endlich die Zeit gekommen, wo die Verheißung, — aber nicht auf dem bloßen Wege der Natur, sondern durch die Wunderallmacht der Gnade, in das erste Stadium der Erfüllung übergehen soll. Nun tritt auch die zweite, vollendende Stufe der Bundesschließung ein; in dem Bundeszeichen der Beschneidung (s. d. Art.) übernimmt auch Abraham Bundespflichten, und erhält die Bundesgabe der Fähigkeit, den verheißenen Sohn zu zeugen. Den Ismael hat Abraham noch in der Vorhaut gezeugt, d. h. in der Naturwüchsigkeit seines Lebens. Aber die Vorhaut, das Symbol des Unreinen und Naturwüchsigen im Gebiete der menschlichen Zeugung, muß hinweggethan werden; das Gebiet der Zeugung muß geweiht und geheiligt werden, um den Sohn der Verheißung zu zeugen. Nun ist Abraham in ein neues Lebensstadium eingetreten und mit ihm seine Gattin, darum sollen beide von jetzt an auch einen neuen Namen führen. Abram, so hieß er früher (אַבְרָם = hoher Vater), soll von nun an Abraham (אַבְרָהָם = Vater der Menge) heißen, u. Sarai (שָׂרַי = Fürstenthum, Fürstin) von jetzt an Sarah (שָׂרָה = die Fruchtbare, nach dem Arabischen: سرا II = fruchtbar seyn, LXX: *Σάῤῥα*, vorher *Σάρα*). — Bald darauf erscheinen vor dem Zelte Abrahams im Haine Mamre drei Männer, himmlische Boten, in denen Abraham sogleich eine Repräsentation Jehovahs erkennt und begrüßt (18, 3.). Doch nicht ihm zunächst, sonderm seinem Weibe Sarah (Vs. 9.) gilt der Besuch. Die Zeit ist nun gekommen, wo Sarah's erstorbener Leib zur Fähigkeit, den verheißenen Samen zu empfangen, erneuert werden soll. Bedingung dieser Neubelebung ist auch bei ihr das gläubige Eingehen in die Verheißung. Die hehren Gäste führen sie durch Zweifel und Beschämung hindurch zum Glauben. Abraham geleitet sie beim Scheiden, und nun entfaltet sich ein weitrer Zweck ihrer Sendung, nämlich den des Gerichtes über die entartete Pentapolis des Siddimthales. Kraft des Freundes- und Bundesverhältnisses, in das Jehovah zu Abraham getreten ist, will

Er ihm nicht verhehlen, was Er vor hat (Vs. 17.). Nicht bloß menschlicher Edelmuth und verwandtschaftliche Rücksicht auf Lot ist es, was den Freund Gottes zu jener so kühnen und doch so demüthigen Fürbitte treibt (Vs. 23 ff.); ein höherer Antrieb dazu liegt in seinem Berufe, ein Heilsvermittler für die Völker zu werden. — Vielleicht die Nähe der rauchenden Trümmer Sodoms (19, 28.), vielleicht auch nomadisches Interesse veranlaßten Abraham, die Gegend von Hebron zu verlassen und sich weiter südlich in der Meeresniederung, wo der Philisterkönig Abimelech herrschte, niederzulassen. Hier erneuert sich die Gefahr, die ihn einst schon in Aegypten bedroht hatte; aber wie aus der Hand Pharao's, so weiß auch aus der Hand Abimelechs Jehovah dem Abraham sein Weib unangetastet zurückgegeben, und ihn selbst als Propheten und Heilsvermittler dem sonst edlen heidnischen Könige darzustellen (20, 7.). Ein Bund zwischen Abraham und Abimelech besiegelt das gute Einvernehmen zwischen beiden und gibt der Wohnstätte Abraham's den Namen Berseba (= Eidesbrunnen). Unterdessen ist endlich, 25 Jahre nach der ersten Verheißung, im 100sten Jahre Abraham's, im 90sten Sarah's, die Stunde der Erfüllung ihres langen Wartens und Sehnens gekommen. Sarah gebiert den Isaak. Bei der Entwöhnung des Kindes entfaltet sich Ismaels roher und trotziger Sinn in solch verletzender Weise, daß Sarah von ihrem Gatten die Ausstoßung der Magd mit ihrem Sohne (der damals 15—16 Jahre alt war), fordert, und Jehovah stimmt zu, denn „nicht in Ismael, sondern in Isaak soll ihm sein Same genannt werden.“ Schwer geht diese Forderung Abraham's Vaterherzen an, aber er gehorcht, — und erleichtert wird ihm der Gehorsam durch die göttliche Zusage, daß auch der Magd Sohn gesegnet seyn und zum großen Volke werden solle. — Durch diese neue Selbstverläugnung ist Abraham endlich herangereift zu jener Höhe des Glaubenslebens, wo er auch die schwerste Prüfung desselben zu bestehen vermag. (Die Zeit dieser Begebenheit wird uns nicht angegeben, doch muß Isaak nach K. 22, 6. sich bereits in einem vorgerückten Jugendalter befunden haben.) Abraham vernimmt nämlich die Stimme Gottes: „Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, gehe hin in das Land Moriah (s. d. A.), und opfere ihn daselbst zum Brandopfer.“

Der göttliche Befehl lautet deutlich und bestimmt dahin, den Sohn der Verheißung als Brandopfer darzubringen, d. h. ihn zu schlachten und auf dem Altar zu verbrennen. Völlig unberechtigt ist die in neuerer Zeit öfter beliebte Ausdeutung dieses Wortes, als habe Gott bloß die Darbringung des Sohnes in der Gesinnung verlangt, und Abraham aus bloßem Mißverständniß gethan, was er that. Dagegen lehnt sich jedes einzelne Wort des Textes auf. Gott forderte die Schlachtung Isaaks, und Abraham hat ihn recht verstanden. Aber dennoch bleibt es wahr, daß Gott Abraham bloß „versuchte“, daß Er die Opferung Isaaks nur in der Gesinnung, nicht in der äußern That Abrahams wollte. Das zeigt die spätere Hemmung von Seiten Gottes. Aber gefordert werden mußte die äußere That, damit die Hingabe des Herzens als eine unbedingte und rückhaltslose sich darstellen könnte, damit jede reservatio mentalis, jeder Rückhalt für Fleisch und Blut, jede Selbsttäuschung des Herzens völlig abgeschnitten würde. Daß diese Stelle mißbraucht werden kann und mißbraucht worden ist, um die Eingebungen wahnsinniger Schwärmgeisterei in analoger Weise als Gottes Stimme zu deuten, berechtigt den christlichen Exegeten noch nicht, dieselbe ihres klaren und unzweideutigen Sinnes zu entleeren. Ueber die Schwärmerei, die sie mißbraucht, hat der Ausgang der Geschichte selbst schon das Gericht gesprochen. Würde auch das mosaische Gesetz die Menschenopfer nicht als einen Greuel vor dem Herrn bezeichnen, so würde doch diese Begebenheit an sich schon deutlich genug dasselbe predigen. Denn seit der Jehovahengel Abrahams zuckendes Messer zurückgehalten hat, muß es jedem nicht in Wahnsinn verdüsterten Leser dieser Geschichte klar seyn, daß das wahre und gottgefällige Menschenopfer nur die unbedingte Hingabe in der Gesinnung ist, daß alles darüber Hinausgehende ein Gott Mißfälliges, ein Greuel vor seinen Augen, ist. Und in dieser gottgeoffenbarten Scheidung zwischen dem Wahren und dem Falschen am Menschenopfer liegt eben die hohe Bedeutung dieser Begebenheit

für die Belehrung der Nachkommen Abrahams. Es ist der Sieg des Offenbarungslichtes und der Heilshoffnung über das verdüsterte Bewußtseyn des Heidenthums, es ist eine Zurückweisung des heidnischen Menschenopfers, die hier für alle Zeiten endgültig ausgesprochen ist. Schon im Anfange seiner Geschichte hat also Israel die Höhe heidnischer Religiosität überwunden und hinter sich liegen. Freilich wer im Menschenopfer nur die schwärzeste Nachtseite des Heidenthums, nur sittliche Versunkenheit und Rohheit anerkennen will, wer es verleugnen zu müssen glaubt, daß auch in dem schauderhaften Frevel selbst erwählter Menschenopfer ein wahres und tiefes, aber gar arg verkanntes und verirrtes Bedürfniß zu Grunde liegt, der wird auch die tiefen Beziehungen unserer Begebenheit nicht allseitig zu würdigen vermögen. Das Wahre am Menschenopfer ist das Bewußtseyn der Unzulänglichkeit des Thieropfers und der Nothwendigkeit eines bessern Opfers; das Verkehrte an ihm, die ungöttliche Selbstbelügung in demselben ist dieß, daß es nicht Heiligung, sondern Vernichtung des Lebens bringt, daß es nicht Sühne bringt, weil das hingegebene Leben selbst ein unheiliges ist, daß es nicht selbstvertretend seyn kann, weil es meist ein erzwungenes ist. Das Menschenopfer des Heidenthums ist ein Schrei der Verzweiflung, dessen Disharmonien erst in dem einen Opfer auf Golgatha aufgelöst und zu einem Jubelhymnus der Menschheit verklärt worden ist. — Das Gebot der Opferung Isaaks steht demnach nothwendig in richtender und berichtigender Beziehung zu den Menschenopfern des Heidenthums. Von hier müssen wir ausgehen, um ihr Verständniß zu gewinnen. Abraham sah, da der Menschenopferkultus, wie es scheint, nirgends allgemeiner war, als bei den Kanaanitern, auf allen Höhen ringsumher Menschenopfer rauchen, sah, mit welcher Bereitwilligkeit Eltern ihre Kinder dazu hingaben. War nun irgend etwas Wahres an diesem Kultus, so mußte es von Abraham, als Pfleger und Träger der wahren Religion, erkannt und angeeignet werden; aber eben so sehr mußte auch das Gottwidrige an ihm erkannt und beseitigt werden. Jenes geschah durch das Gebot, dieses durch die Hemmung von Seiten Gottes. Ferner mußte Abraham durch die Bereitwilligkeit und Selbstverleugnung der kanaanitischen Eltern zu der Selbstprüfung geführt werden, ob auch er in Entsagung und Selbstverleugnung stark genug seyn werde, zu thun, was jene Heiden thaten, wenn sein Gott es von ihm verlange. Und war einmal diese Frage in Abrahams Herzen zur Sprache gekommen, so mußte sie auch zur definitiven und thatsächlichen Entscheidung gebracht werden, denn Abrahams ganze Lebensführung war auf Entsagung und Selbstverleugnung angelegt. Und auch das ist ohne Zweifel ein Grund des göttlichen Gebotes, aber nicht der einzige. Isaaks Zeugung ist durch ein Allmachtswunder der Gnade Gottes ermöglicht worden, aber die Zeugung geschah doch immer noch auf dem Wege der Natur, von der zwar symbolisch (durch die Beschneidung), aber nicht real, die Naturwüchsigkeit und Unreinheit menschlicher Zeugung entfernt worden war. Darum haftet auch an diesem Gezeugten, obwohl er der Sohn der Gnade und der Verheißung ist, doch noch der Makel menschlicher Zeugung, der negirt werden muß. Das ist die symbolische Bedeutung der göttlichen Forderung. Was die Beschneidung für Abraham den Zeugenden, das ist die Opferung für Isaak den Gezeugten, dort Symbol der Weihe zur Zeugung des Verheißenen, hier Symbol der Weihe des Gezeugten für die Verheißung. Es hat dieß auch noch eine subjektive Bedeutung für Abraham. Seine Liebe zu Isaak bedarf noch der Läuterung und der Heiligung. Er hat ihn durch Allmachtsgnade Gottes empfangen, aber auf dem Wege fleischlicher Zeugung; darum liebt er ihn auch noch mit fleischlicher Liebe. Soll aber Abrahams Glaube, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wird, vollendet werden, so muß er alle fleischliche Liebe zum Sohne ebenso sehr verleugnen, wie er bereits im Anfang seiner Glaubensbahn Vater und Mutter, Verwandtschaft und Freundschaft verleugnet hat. Die fleischliche Zeugung muß daher negirt werden, und das geschieht durch die Opferung. Nun erhält er den im Herzen bereits Geopferten aus Gottes Hand zurück, er ist jetzt ganz und gar eine Gabe der Gnade. — Wie Abrahams Beschneidung an jedem späteren Bundesgliede wiederholt werden muß, so auch Isaaks Opferung. Aber bei der Opferung Isaaks hat es sich

deutlich gezeigt, daß Gott nur die ideelle, nicht die reelle Opferung des Gezeugten will. Darum genügt fortan die erstere; ihr Symbol wurde im Gesetze die Darbringung der Erstgeburt zum Heiligthum. Noch eine andere Beziehung dieser Begebenheit drängt sich uns auf. Abraham hat trotz erloschener Zeugungskraft geglaubt, als Jehovah auf die Unermeßlichkeit der Sterne hinweisend zu ihm sagte: „Also soll dein Same seyn," wird er nun auch festhalten trotz Messer und Feuer an der Verheißung, daß in Isaak ihm sein Same genannt werden soll? Er thut es (vgl. V. 65.); denn hatte ihm Gott aus Sarahs erstorbenem Leibe den Sohn der Verheißung erweckt, so kann Er auch aus den Todten ihn ihm wiedererwecken (Hebr. 11, 19.). Leicht war ihm der Sieg des Glaubens übrigens nicht gemacht. Nicht sofort soll er den Sohn opfern, — das wäre bei dem ersten mächtigen Eindruck des göttlichen Gebotes ihm vielleicht nicht so schwer gefallen, — erst nach dreitägiger Reise, d. h. also nach dreitägiger Zeit zur Ueberlegung, wo dem Zweifel und Unglauben Zeit gelassen war, sich geltend zu machen, soll er zum Werke schreiten. — Welche Bedeutung die göttliche Hemmung im Momente der Entscheidung hat, haben wir schon erkannt. Hier kommt also nur noch die Substitution des Widders in Betracht. Hat das Menschenopfer der Heiden seinen eigentlichen Grund in dem Bewußtseyn der Unzulänglichkeit der Thieropfer, deren Stellvertretung durch kein göttliches Gebot oder Zeugniß berechtigt oder beglaubigt ist, so hebt unsere Geschichte für das Volk des Bundes diese Unsicherheit. Gott selbst hat dem Abraham den Widder entgegengeführt, hat selbst die Stellvertretung des Thieropfers legitimirt; und gewiß hat auch die Auswahl des Berges im Lande Moriah in der Voraussicht Dessen, der Israels Geschichte lenkte, eine Beziehung auf den dereinstigen Opferkultus des Tempels, der auf dem Berge Moriah gegründet wurde. — Nun, nach diesem Siege des Glaubens, nach dieser Bewährung seines Berufes, hat Abrahams Geschichte ihren Gipfel erstiegen, nun kann der Rest seines Lebens ruhig und ungestört, ohne weitere Prüfungen, Kämpfe und Siege, verfließen, bis er alt und lebenssatt versammelt wird zu seinen Vätern. Doch noch ein leuchtendes Zeugniß seines Glaubens berichtet die h. Urkunde: den feierlichen Kauf der Höhle **Makpelah** (s. d. A.) bei Hebron zum Erbbegräbnisse. In dem Lande, das seine Nachkommen einst besitzen werden, sollen auch seine und seiner Gattin Gebeine ruhen, und ihnen selbst, während ihres 400jährigen Aufenthaltes in fremdem Lande (Gen. 15, 13.) eine beständige Mahnung und Erinnerung an das Land der Väter seyn, das auch ihr Land werden soll. — Nach Sarahs Tod heirathet Abraham die **Keturah** und zeugt mit ihr noch sechs Söhne, welche Stammväter arabischer Völkerschaften werden. Nachdem er den Isaak zum Erben seiner Güter eingesetzt und die Söhne seiner beiden Nebenweiber mit reichen Geschenken bedacht hatte, starb er in einem Alter von 175 Jahren. Ismael und Isaak begruben ihn neben Sarah in der Höhle Makpelah. — Juden, Christen und Muhamedaner wetteifern im Preise Abrahams. Unzählig sind seine leiblichen Nachkommen. Völker sind entstanden und geschwunden, aber Abrahams Nachkommen gehen durch alle Jahrhunderte, unvermischt und unverändert. Ihre Geschichte ist noch nicht zu Ende; noch hält sie der Segen, der Abrahams Samen gegeben ist, unversehrt unter dem Drängen der Völker und Zeiten. Aber nicht der menschlich-nationale Karakter ist das Auszeichnende bei Abraham, sondern sein geistlicher Karakter. Wo dieser sich in Abrahams Nachkommen oder durch deren Vermittelung in allen übrigen Geschlechtern der Erde fortgezeugt hat, da sind Abrahams rechte Kinder (Gal. 3, 7. 29.; Röm. 9, 6—8.). Abrahams Stellung und Bedeutung in der Welt- und Heilsgeschichte hat darum nur begriffen, wer in ihm den **Vater der Gläubigen** erkannt hat. Und zahllos wie die Sterne des Himmels, leuchtend wie sie, ist sein geistlicher Samen, sind die Kinder seines Glaubens. Abrahams Glaube, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, ist das Urbild des christlichen Glaubens. Einer zweitausendjährigen Entwicklung gleichsam vorgreifend, konnte in seinem Leben schon zur klarbewußten Anschauung kommen, was der Kern und Stern des Christenlebens werden sollte (Röm. 4.). — Schon Jak. 2, 23. gibt ihm das Ehrenprädikat des **Freundes Gottes**.

Bei den muhamedanischen Orientalen ist dieß bis heute sein stehender Name (Khalil-

Allah, oder bloß el-Khalil). Die rabbinische Ueberlieferung macht ihn zum Erfinder der Buchstabenschrift, zum ersten Meister und Lehrer der Astronomie, Astrologie, Chemie und Philosophie, und ersetzt den Mangel der Wunderthätigkeit im biblischen Berichte reichlich in mährchenhaften Legenden (vgl. *Othonis* lex. Rabbin. p. 2; Eisenmenger, entd. Judth. I, 490 ff.). Auch die griechische Sage kennt ihn. Nach Nikolaus Damascenus kam Abraham aus Chaldäa mit einem großen Heere und gründete die Herrschaft von Damaskus, ehe er sich in Kanaan niederließ (vgl. Josephus, ant. I, 7. §. 2.). Justin (36, 2. 3.) macht ihn zum vierten König von Damaskus. Ueber die orientalischen Sagen vgl. *Herbelot*, biblioth. orient. s. v. Abraham und Hottinger, hist. orient. p. 50.

Die genealogischen Verhältnisse der Geschichte Abrahams sind in neuester Zeit lediglich in ethnographischem Sinne verstanden worden von Ewald (Geschichte des Volkes Israel) und von Bertheau (zur Geschichte der Israeliten). Nach dem Letzteren, der auf diesem Wege am weitesten vorgeschritten ist, stand Abraham an der Spitze eines großen Völkerzuges, der sich von den chaldäischen Gebirgen nach Südwesten herab bewegte; Bertheau benützt dafür einestheils das nach seiner und Ewald's Ansicht anderweit herstammende ältere bereits angeführte Stück, Gen. 14., anderntheils die erwähnte griechische Sage aus Nic. Damascenus. Dr. **Kurtz.**

Abraham a St. Clara nach seinem Klosternamen, Ulrich Megerle nach seinem Familiennamen genannt, geboren 4. Juni 1642 in Krähenheimstetten, einem Dorfe des jetzigen Großherzogthums Baden, trat 1662 in den Orden der Augustiner Baarfüßer, in welchem er bis zu seinem Tode mehrere Würden bekleidete. Da er sich bald als Kanzelredner einen bedeutenden Ruf verschaffte, wurde er 1669 als Hofprediger nach Wien berufen und starb daselbst 1. Dec. 1709. Er wirkte nicht bloß als Prediger, sondern auch als erbaulicher Schriftsteller. Er ist ein ächter Volksprediger und Volksschriftsteller. Seine ganze Art und Weise setzt eine sehr niedrige Stufe der Bildung voraus; aber gerade darin, daß er die ungebildete Sprache des Volkes redete, in die noch so groben Vorstellungen desselben eingieng und daran seine treffenden Ermahnungen und Belehrungen knüpfte, liegt großentheils das Geheimniß der gewaltigen Anziehung, die er ausübte. Es ist der katholischen Volksfrömmigkeit eigenthümlich, das Heilige in ein burleskes Gewand zu kleiden, den Ernst durch muthwilligen Scherz zu verdecken und denselben in diesem das Lachen erregenden Gegensatze doch wieder bis auf gewissen Punkt als Ernst zu fühlen und zu behandeln. Die katholische Volksfrömmigkeit ist immer mehr oder weniger von jenem Geiste angehaucht, der die Esels- und Narrenfeste ins Leben rief, und in den erhabensten Denkmälern der christlichen Baukunst, wo der leblose Stein als Verkörperung der schwungreichsten Andacht erscheint, hier und dort für Fratzen und sogar obscöne Gestalten einen Platz zu finden wußte. Bei Abraham a St. Clara sind freilich die Plattheiten und Gemeinheiten mit verschwenderischer Fülle angebracht im Heiligthum, das ohnehin keinem gothischen Prachtbaue ähnlich sieht, sondern in sehr modernem Style aufgeführt ist. In des berühmten Paters zahlreich besuchten Predigten konnte der Wiener sich erbauen und ergötzen zugleich. Er fand Nahrung für seine fröhliche Lebensansicht und fühlte sich auch im Gewissen getroffen, oder es war seinem Gewissen genug gethan, nachdem der Prediger eine tüchtige Lauge darüber gegossen. Denn an schlagendem, treffendem Witze hat keiner Abraham übertroffen. Er kennt die menschliche Natur, er kennt den Menschen in den mannigfaltigsten Verhältnissen der Gesellschaft, auf den verschiedensten Stufen des Lebens. Kein Stand konnte sich rühmen, daß er leer ausgehe; die Laster und Thorheiten des Hoflebens schont Abraham so wenig als diejenigen der andern Stände. Er durfte ungestraft Allen Alles sagen, man mochte es wohl von ihm erwarten, und er entsprach der Erwartung. — Zuweilen aber tritt das Burleske und das Haschen nach Witzen zurück; die Sprache ist rein und edel, die Darstellung nicht ohne Schönheit; das sind gerade solche Stellen, wo er seine besten Gedanken vorträgt. Betrachten wir Abraham a St. Clara in seinem Verhältnisse zum Katholicismus, so erscheint er als der Vertreter und kräftige Fürsprecher der rohesten Gestalt desselben, der

gröbsten Verkörperung und Versinnlichung der Religion, des krassesten Aberglaubens, der ans Fabelhafte gränzenden Marienverehrung. Auch dieser Faktor muß bei dem großen Beifall, den er sich erwarb, in Anschlag gebracht werden, sowie hinwiederum Abraham a St. Clara diese Richtung der katholischen Religiosität mächtig gefördert hat. Als satyrisch-religiöser Schriftsteller glänzt Abraham a St. Clara besonders in Judas der Erzschelm, wovon einzelne Parthien auch der Form nach als sehr gelungen zu bezeichnen sind. In neuester Zeit sind seine, zum Theil wohl mit unächten Bestandtheilen untermischten Schriften, ganz oder einzeln mehrmals herausgegeben worden. Merk's Wien, Wien 1845. Etwas für Alle, Heilbronn 1845. Das Gediegenste aus Abraham a St. Clara's sämmtlichen Werken, Heilbronn 1845. Auserlesene Werke. Neue Ausgabe in 17 Theilen, Wien 1846. Sämmtliche Werke nach dem Originaltexte. 78 Hefte 1835—1850, Passau, Lindau. Darin ist enthalten: 1) Judas der Erzschelm. 2) Reim dich. 3) Abrahamisches Bescheidessen. 4) Hui und Pfui der Welt. 5) Abrahamisches Gehab dich wohl. 6) Mercurialis. 7) Narrennest. 8) Etwas für Alle. 9) Grammatica religiosa. 10) Heilsamer Gemisch-Masch. 11) Gack, gack, gack &c. 12) Sterben und Erben. 13) Geistlicher Kramladen. Die Ausgabe ist mithin keineswegs vollendet. **Herzog.**

Abrahamiten. 1) Aeltere s. Paulicianer; 2) neuere, böhmische Deisten, in Folge des Toleranzediktes Kaiser Josephs II. seit 1782 in der Pardubitzer Herrschaft hervorgetreten. Sie bekannten sich, wie sie es nannten, zum Glauben Abrahams vor seiner Beschneidung, zur Lehre von Einem Gotte; aus der Schrift nahmen sie nur noch das Vaterunser und die zehn Gebote auf, und hielten sich zu keiner christlichen Confession, noch wollten sie Juden seyn. Daher sie vom Toleranzedikt ausgenommen, auf des Kaisers Befehl nach verschiedenen Gränzorten transportirt, und die Männer in Gränzbataillone gesteckt wurden. Die einen traten in die katholische Kirche, die Mehrzahl blieb bis zum Tode ihrem Glauben getreu, ohne jedoch denselben auf ihre Kinder zu vererben; daher die Sekte bald erlosch. S. Geschichte der böhmischen Deisten, Leipzig 1785. Meusel's vermischte Nachrichten und Bemerkungen, Erlangen 1816. **Herzog.**

Abraxas, Abraxasbilder, Abraxasgemmen, basilidianische Steine, gnostische Denkmäler, sind Bezeichnungen, die für identisch gelten, es aber nicht sind, so wie überhaupt nicht mehr streng wissenschaftlich, die letztere ausgenommen. Der Name Abraxas ist zu enge, denn unter den Denkmälern, die er bezeichnen soll, kommen viele, ja eine Mehrheit vor, welche den Gott Abranas gar nicht darstellen, seinen Namen nicht tragen und keine Abraxas sind. Die Bezeichnung Abraxasbilder ist ebenso unrichtig, denn manche sind keine Bilder, sondern nur Inschriften oder Symbole. Auch sind viele keine Gemmen, keine geschnittene noch ungeschnittene, keine edle noch andere Steine, weil überhaupt nicht Steine, sondern metallene Blätter oder Täfelchen in Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Blei. Endlich ist bei weitem nicht Alles basilidianisch, ja nicht zur Hälfte. Richtiger oder vielmehr allein richtig ist also für das ächte die Benennung gnostische Denkmäler. Ob vollkommen richtig, ob Alles rein gnostisch oder Manches nur zum Gnosticismus gehörend, oder überleitend oder auch von demselben herstammend, davon im Verlaufe dieser Abhandlung das Weitere, insofern es auf dem jetzigen Standpunkt rathsam ist, darüber abzusprechen. Vor der Hand begreifen wir unter dem Namen gnostische Denkmäler Alles, was die Kunst von Darstellung gnostischer Ideen, vom zweiten Jahrhundert an bis gegen das Mittelalter hin, auf den Hauptstationen der Gnostiker, oder sonst wo, hervorgebracht hat, oder wenigstens was davon der Nachwelt bis jetzt zu Gesicht gekommen, denn von dem Aechten ist wohl ebensoviel zerstört und verschleudert worden als Unächtes dazu gekommen.

Der erste Archäolog, der sich speciell an gnostische Denkmäler heranmachte, war Jean Chiflet bei Herausgabe einer Abhandlung des 1614 gestorbenen Jean L'heureux (Macarii abraxas seu de gemmis basilidianis disquisitio, accedit abraxas Proteus a Joanne Chifletio. Antw. 1657. 4.) Chiflet gibt sorgfältig die Steinart und die Besitzer seiner Gemmen an. Doch ganz verfehlt ist seine Arbeit darin, daß er Alles, was er als Abra-

xas aufnimmt und worunter rein Christliches und durchaus Polytheistisches ist, der einzigen Secte der Basilidianer zuschreibt.

Nach Chiflet, dessen Gemmen A. Gorläus in seine Dachthyliotheca universalis aufnahm, wurden wieder einzelne Abraxas von Pignorius, Lachausse, Molinet, Augustini, Beger und Fabretti herausgegeben, und es verstrichen ungefähr fünfzig Jahre, ehe sich ein Zweiter, nämlich der Patrizier Capello in Venedig entschloß, den Gegenstand speciell zu behandeln, oder vielmehr zu mißhandeln, denn der Prodromus iconicus sculptarum gemmarum basilidiani, amuletici et talismanici generis ex Museo Ant. Capelli (Venet. 1702. Fol.) ist eine wahre archäologische Missethat, arbiträre Zeichnung und Entstellung ohne Beschreibung. Mich wundert, daß Kopp, der die Sammlung von Capello im Museum von Cassel, das dieselbe besitzt, hat einsehen können, noch so gelinde über Capello sich auszusprechen vermag *).

Auch Montfaucon, der es unternahm, aus den ihm zugänglichen Werken und Museen eine größere Reihe von Abraxas herauszugeben und zu beschreiben, verfährt in beiden Stücken sehr unmethodisch (L'Antiquité expliquée et représentée, T. II. V Part. 2. éd. Paris 1722. Fol.). Ob er gleich etwas mehr Aufmerksamkeit auf Sammlung und Klassifikation als Chiflet, Gorläus und Capello verwendet, so gibt er doch ebenso wenig die wahre Größe seiner Denkmäler, oder ihre genaue Darstellung. Zwar gleichen sich nicht, wie bei Chiflet, alle seine Zeichnungen, als wären sie Originalien von demselben Künstler; doch entlehnt er jenem an Hundert seiner Stücke. Sein wahres Verdienst ist, die Werke von Fabretti, Beger, Lachausse, Maffei und Spon, sowie die Cabinette von Saint Germain, Sainte Geneviève und Rom nebst denen von einigen Privaten benutzt zu haben. Auffallend ist es freilich, daß er weder die Abraxas von Pignorius, noch die von Kircher und Wilde gibt, noch auffallender aber, daß er ohne Anstand eine ganze Menge von Capello entnimmt, ohne die Leichtfertigkeit dieses Herausgebers zu rügen, und am Ende eine siebente Klasse von Abraxas monstrueux beifügt, wovon das Meiste allerdings seltsam ist, jedoch der Abraxasidee durchaus fremd. Ein solches Durcheinander-würfeln sollte bei einem Manne wie Montfaucon kaum möglich seyn.

Nach Montfaucon sind wieder manche einzelne Abraxas mit anderem erschienen, die meisten bei Passerio (Thesaurus gemmarum astriferarum interprete J. B. Passerio cura Q. F. Gori, Florent. 1750, 3 B. gr. 4.), bei Bartholo (Musaeum odescalchum), bei Lippert (Dachthyliotheca universalis), bei Ficornio-Galeotti (Gemmae antiquae), bei Bellermann (über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde, 3 Progr. Berlin 1817, 18, 19), bei Walsh (ancient coins, medals and gems, 2. Ausg. Lond. 1828, in 8.), bei Kopp (Palaeographia Critica, Pars IV. Mannh. 1827).

Sehr anregend, aber hyperkritisch und leidenschaftlich den Gnostikern oder Basilidianern alle diese Denkmäler absprechend, wirkte Passerio, dessen Uebertreibungen jetzt nur noch mit Unrecht würden vertheidigt werden, ebenso wie die von Beausobre, der in diesem Fache ein Fremdling ist. Bellermann hat, auf Köhlers Anregung, den ersteren vollständig widerlegt, geht aber selbst zu weit in seiner Behauptung, daß wirklich auf den fraglichen Gemmen die von Passerio vermißten Namen (Nous, Logos, Phronesis, Dynamis und Sophia) sich finden; auch ist den meisten seiner Deutungen der Inschriften aus dem Hebräischen und Koptischen nur beschränkte Annahme zu schenken. Manche seiner sogenannten Abraxoïden haben mit dem Gnosticismus gar nichts gemein, z. B. die Taube mit dem Monogramm, oder die Taube mit dem Sterne und dem Oelzweig, die ebensowohl auf die Arche Noah als auf anderes paßt. Walsh, der neue und interessante Steine hat, auch genau die wahre Größe derselben angibt, stellt sie leider in einem

*) Zu bejahen ist hier, was Bellermann in Zweifel stellt, ob auch die Sammlung von Capello aus Frankreich nach Cassel zurückgekommen, und zu berichtigen, was dem Unterzeichneten in Rom war behauptet worden und was er in seine Excursion gnostique en Italie aufgenommen, nämlich der Kardinal Zurla hätte die Sammlung von Capello besessen und dem Vatikan geschenkt.

vermehrten Maßstabe dar und nimmt nirgends auf neuere Schriftsteller, weder auf Patterio noch auf Bellermann, wovon der erste doch keineswegs allzuneu wäre, sondern nur auf Montfaucon, Scaliger und Kircher Rücksicht. Kopp gibt manches gnostische Denkmal genau und wahrhaft ohne Schmuck, das Einzelne ganz herzhaft aus dem Hebräischen, Chaldäischen und Koptischen erklärend, er befolgt aber bloß seine Hauptsache, Paläographie, ohne systematische Zusammenstellung für Beleuchtung des Gnosticismus; kommt auch bei allen seinen Bemühungen zu wenig annehmbaren Erklärungen.

Eine methodische Sammlung aller Denkmäler ist nicht unternommen worden und steht noch lange nicht in Aussicht. Eine etwas vollständigere und mehr systematische Herausgabe der vorzüglicheren Typen mit Uebergehung der bloß als Repetition zu behandelnden Einzelheiten ist von Unterzeichnetem auf 14 Tafeln angebahnt worden (Histoire du Gnosticisme, Paris 1828, 3 Vol. in 8. 2. éd. 1844). Wir sagen aber bloß angebahnt, und es ist seit der Erscheinung der zweiten Ausgabe dieses Werkes, wo jene Tafeln weggeblieben, um als specielle Sammlung gnostischer Denkmäler einer besonderen Erscheinung aufbewahrt zu werden, so Vieles von uns gesammelt worden, daß wohl einstens irgendwie der schon geschehenen Ankündigung entsprochen werden kann.

Nicht Herausgabe und Beschreibung, sondern Klassifikation und Erklärung bieten die größeren Schwierigkeiten und das höhere Interesse. Beide sind beinahe erst eigentlich ins Leben getreten. Die erstere hat zwar mit L'heureux begonnen; denn es ist doch wirklich eine Art von Klassifikation in dem Gedanken, daß alle Abraxas basilidianisch sind, aber ein sehr unvollkommener Versuch ist ein so unrichtiger Gedanke. Ebenso unfruchtbar ist die Eintheilung des Capello in basilidianische, amuleten- und talismanenartige Gemmen. Ohne dieß werden diese drei Klassen nur auf dem Titel unterschieden. Die erste systematische Klassifikation ist von Bellermann, sehr durchdacht, aber kaum ernsthaft vorgeschlagen, und in einem so sonderbaren Gemische von naturhistorischer und archäologischer Sprache, daß sie gar sehr einer gelehrten Grille gleichet, unerachtet der bisweilen fruchtbaren Beleuchtung einzelner Partien des geheimnißvollen Labyrinthes. Wer möchte auch mit Bellermann übernehmen das vorhandene wirklich in Abraxal, Abraxoïden und Abraxaster, die Abraxoïden wieder in Abraxomoïen, Anthropomorphen, Astroïten, Ophiten und Epigrammatiten; die Abraxaster aber gar in zwölf Klassen und nochmals jede dieser zwölfe in eine Reihe anderer zu zersetzen? Ein bloßes Spiel ist nun freilich diese Tabulatur nicht, sondern im Gegentheil eine auf gründlicher Anschauung ruhende, aber durchaus unpraktische Kombination, weil sich verlierend in mancherlei Distinctionen und fremde Gegenstände, die weder den Gnosticismus beleuchten noch in denselben hinüberzuziehen sind. Es muß gerade herausgesagt werden, vor der Hand ist jede Klassifikation, die sich eine Definition nennt, ein Zeugniß gegen ihren Urheber. Eine solche setzt nämlich die vollständige Erklärung der Denkmäler selbst voraus. Nun ist aber auch diese erst angebahnt. Alles, was jetzt schon für eine richtigere Klassifikation geschehen kann, besteht darin, das Analoge zusammenzustellen und die durch Aehnlichkeit der Symbole oder Inschriften gehobenen Kategorien aufzunehmen, ohne alle voreilige Anweisung an einzelne Sekten oder Dogmen. Denn unerklärt ist noch das Meiste, und vom erklärten gehört Manches der jüdischen, griechischen oder orientalisch-ägyptischen Archäologie an. Doch fällt auch Manches dem Gnosticismus zu, das dem Anscheine nach ihm fremd ist; so wird z. B. eine vermeintlich ägyptisch-jüdische Gemme (ein auf dem Lotus ruhender Harpocrates mit der Legende ΙΑΩ, *σαβαωθ*) durch eine ganz ähnliche, die noch das Wort Abraxas beifügt, in die gnostische Archäologie hineingeschoben.

Auf dem jetzigen Standpunkte der Erklärung ist es am rathsamsten, folgende Klassifikation anzunehmen, die selbst auf eine gewisse Dauer um so eher Anspruch machen dürfte, als sie eben so sehr auf der inneren Geschichte der Ideen als der äußeren Anschauung der wirklich gnostischen Denkmäler beruht.

Erste Klasse. Das Abraxasbild allein, ohne äußere Ikonik, mit einfacher oder keiner Legende.

Das eigentliche Abraxasbild erscheint gewöhnlich mit Schild, Kugel oder Kranz und Peitsche, Schwert oder Zepter, mit Hahnenkopf, bepanzertem Rumpfe und Schlangenbeinen. Es findet sich aber in unendlichen Abweichungen, mit Löwen-, Habicht-, Adler- oder Sperberhaupte, mit oder ohne Legende, mit oder ohne Dreizack und Stern, mit oder ohne Rückseite. Bleibt es immer in derselben Bedeutung, nämlich Gesammtheit der intellecktuellen, kosmischen Kräfte und höchste Leitung dieser, in welcher Form sie auch sich äußere, und wachend über Alles zum Schutze des Reinen und zur triumphirenden Rückkehr des Erprobten in den Schooß der göttlichen Ruhe? Bei so vielen Variationen ist eine solche Festigkeit kaum anzunehmen. Ganz allgemein gehalten konnte aber der basilidianische Abraxas wohl von anderen Sekten angenommen und mit dem *Pater agnostos* der einen, sowie mit der höchsten Potenz der anderen identificirt werden. Wir finden ihn daher in manchfaltiger Kombination.

Zweite Klasse. Der Abraxas mit anderen gnostischen Mächten.

Sollte einmal dieses höchste Wesen mit anderen Mächten untergeordneten Ranges dargestellt werden, so war nichts natürlicher, als diese Urquelle, in Verbindung mit ihren Ausströmungen, den sieben größeren Geistern, den dreißig Aeonen, den dreihundertfünf- und sechzig kosmischen Genien darzustellen; und doch ist nicht diese Zusammenstellung, sondern es sind andere mit Mächten nicht gnostischer Systeme, welche am häufigsten vorkommen.

Dritte Klasse. Der Abraxas mit jüdischen Mächten.

Diese Verbindung scheint beinahe die vorwiegende; nicht in bildlicher Darstellung, wohl aber in vielen Inschriften, sind die den Abraxas begleitenden Genien Jao oder Jehova, Adonai, Sabaoth, Michael, Gabriel, Uriel, Onoel, Ananoel, Raphael, Japtael und eine Menge anderer.

Vierte Klasse. Der Abraxas mit persischen Mächten.

Vorzüglich, vielleicht ausschließlich, erscheint mit ihm der in späteren Zeiten so mächtig hervortretende Mithras, vielleicht werden auch einige der mystischen Grade der mithriaca auf gnostischen Denkmälern angedeutet.

Fünfte Klasse. Abraxas mit ägyptischen Mächten.

Er erscheint, als Bild, mit dem Sonnengotte P h r e, der seinen Wagen führt, oder auf dem Löwen steht, den ein Krokodil trägt, und als Name, mit Isis, Phtha, Neith, Athor, Thot, Anubis, Horus, Harpocrates im Lotuskelche; auch mit dem Nil, dem Symbole der fruchtbaren Erzeugung, mit Agathodämon (Chnouphis) oder mit dem Scarabäen (Symbol der wiederbelebenden kosmischen Kräfte).

Sechste Klasse. Abraxas mit griechischen Mächten.

Bald als Bild, bald als Name mit den Planeten, insbesondere mit Venus, bisweilen auch mit Hekate und Zeus, Beides in sehr merkwürdiger und reicher Darstellung, wovon Einiges mit Unrecht dem Gnosticismus, namentlich von B e l l e r m a n n, abgesprochen wird.

An jede dieser vier letzten Klassen reihen sich in bequemer Weise diejenigen Denkmäler an, welche, ohne gerade das Bild oder den Namen des Abraxas zu führen, dem jüdischen, persischen, ägyptischen oder griechischen Gnosticismus angehören. Syncretismus ist der eigentlichste Karakter der merkwürdigen Erscheinung, die uns beschäftigt, und er findet sich daher auf den Denkmälern, wie in dem System. Das Meiste in der gnostischen Ikonik ist der ägyptischen nachgeahmt, sowie das Meiste in der Theorie der regierenden, die letzte Wanderung schützenden und über das endliche Loos richtenden Mächte dem ägyptischen mit Kosmologie verschmolzenen Götterkreise entlehnt ist.

Siebente Klasse. Die Wanderung durch die Sternenwelt zum Amenti.

Diese Scene, ebenfalls der ägyptischen Religionslehre entlehnt, kommt in doppelter Darstellungsweise, einfach und geschmückt, vor. Der dem Erdenleben Entschwebende fährt auf dem Rücken des Krokodils oder des Löwen, über seinem eigenen Leichnam, oder ohne denselben, unter Leitung des Anubis und anderer Genien, oder ohne dieselben, mit Flügeln, Palmen und Wanderstab versehen, umleuchtet von Sternen, als Osiris oder

Sonnengott verwandelt, oder ohne diese Ausstattung und Assimilation. Er eilt zum Gerichte und zum höheren Leben, auf eine sehr variitte, aber immer von einer gewissen Erhabenheit umgebene Weise. Eben hier ist, wie wir glauben, eine neue und reiche Quelle für weitere Forschung eröffnet. Manche Darstellung dieser Art wird zwar dem Gnosticismus mit Unrecht zugesprochen, doch gehört ihm Anderes ohne Zweifel zu, besonders seinen ägyptischen Schulen, was aus tieferer Vergleichung der ägyptischen Todtenbücher und Leichenrituale mit gnostischer Anschauung immer deutlicher hervorgehen dürfte.

Achte Klasse. Das Gericht.

Dieß nächste und ernste Ziel der Wanderung erscheint ebenfalls in doppelter Darstellung einfacher und geschmückter, beide Nachahmungen der ägyptischen Kunst, freilich mit Uebergehung von einzelnem (z. B. des Schreibers Thot), aber mit starker Hervorhebung gewisser Symbole, z. B. des Gefässes, in welchem Anubis das Herz als Inbegriff des menschlichen Lebens und seiner Irrungen abwägt.

Neunte Klasse. Kultus und Einweihung.

Daß bildliche Darstellung bei dem geheimen Gottesdienste der Gnostiker angebracht war, berichtet uns Origenes in der Beschreibung des ophitischen Diagramms; eher aber mag jener Ausdruck ein Gemälde als glyptische Arbeit bezeichnen. Kaum möchten wir es wagen, von allem noch Vorhandenen irgend ein Stück geradezu dem Kultus und seinen Ceremonieen beizumessen. Allerdings kömmt eine Abraxasgestalt vor, die einem Knieenden bloß mit leichtem Schurz Bekleideten die Hand wie zur Taufe oder zur Einweihung auflegt; doch auch diese Scene kann anders gedeutet werden, und selten sind auf jeden Fall die ausschließlich hieher gehörenden Denkmäler.

Zehnte Klasse. Die astrologische Gruppe.

Auf Astrologie leitete bei den Gnostikern Alles hin. Selbst die christlichen Bardesaniten versetzten die niedern Mächte, die sieben, die zwölfe und die sechsunddreißig, in die Planeten, den Thierkreis und das Sternengebiet, als Regenten der von da abhängenden Erscheinungen auf der Erde und unter ihren Bewohnern. Geburt und Gesundheit, Reichthum und Geschick sind, wiewohl in letzter Instanz, unter Leitung des Höchsten doch vor der Hand in der Willkür jener Genien. Noch in stärkeren Zügen tritt astrologischer Glaube in anderen Schulen hervor. Von den mit hebräischen Inschriften bedeckten Gebilden gehören wohl manche dem Judenthum, der Kabbala und ihren astrologisch-physiologischen Kombinationen an; manches von Pignorius, Kircher, Chiflet und Montfaucon ganz willkürlich hieher Gezogene ist rein polytheistisch, doch Andres soll dem Gnosticismus nicht abgesprochen werden.

Elfte Klasse. Inschriften.

Sie bilden drei Kategorieen: 1) Inschriften ohne alle Symbolik und Ikonik auf Stein-, Eisen-, Blei- und Silberblättern, in griechischer, lateinischer, koptischer oder anderer Sprache, meist mit amuletischer Tendenz, Bitte um Gesundheit und Schutz; 2) Inschriften mit Symbolik, z. B. der als Oval gestalteten Schlange; 3) Inschriften mit Ikonik. Oefters ist diese nur gering, andere Male ist sie die Hauptsache, und es beschränken sich die Legenden auf einige Worte oder Namen. Bisweilen sind auch die Legenden ebenso wichtig wie die Bilder, z. B. auf den beiden seit Montfaucon als livrets gnostiques bezeichneten Denkmälern. Auffallend ist es, daß auf allen diesen Inschriften, wovon die Mehrheit freilich noch unverstanden, keine der von Origenes mitgetheilten Formeln oder Gebete sich erkennen lassen. Das Hauptproblem für Geschichte der Theologie ist vor der Hand die Frage, ob auch eigentlich Christliches, z. B. der Name Christus, das Wort Messias oder dergleichen, was Bellermann noch so bestimmt angenommen vorkommt, oder ob sich gar nichts als specifisch christlich erweist. Von der ächten und früheren, mit dem zweiten Jahrhundert beginnenden und dem fünften aufhörenden gnostischen Archäologie ist unstreitig eine spätere, uneigentliche, bis ins vierzehnte Jahrhundert herabsteigende zu unterscheiden, und Manches von dem, was jetzt noch unter die ältere gestellt wird, gehört wohl der jüngeren an. Namentlich

mögen die livrets gnostiques, sowie vieles Andere, Edirte und Unedirte, in diesem Falle seyn. **Matter.**

Absalom. אַבְשָׁלוֹם (Vater des Friedens) LXX. *Ἀβεσσαλώμ*, vulgo Absalom, Sohn Davids, unter den Söhnen, welche demselben in Hebron geboren wurden, der dritte; durch seine Mutter Maacha ein Enkel des Königs Thalmai von Gesur in Syrien und vielleicht darum in seinem Sinne des Thrones würdiger, als seine zwei älteren Brüder, neben diesem Ehrgeiz aber auch auf der einen Seite durch seine Körperbildung und sein Bezeugen gegen Andere einnehmend, auf der andern Seite hingegen rachsüchtig und heimtückisch.

Aus Rachsucht gegen Vater und Bruder und zugleich, um dadurch sich des Thronerben zu entledigen, ermordete er meuchelmörderisch bei einem Gastmahl, zu dem er ihn geladen hatte, seinen älteren Bruder Amon, der Absaloms Schwester Thamar entehrt hatte. Nachdem er sodann für diese That geflohen war und nach fünf Jahren endlich mit seinem Vater sich ausgesöhnt hatte, legte er einen Verschwörungsplan an, der ihm besonders mit Hülfe der israelitischen Stämme so weit gelang, daß sein Vater aus Jerusalem und über den Jordan fliehen mußte und Absalom sich der Regierung über das diesseitige Land bemächtigte. Aber die Treue bedeutender Männer und Theile des Volks und die klugen und umsichtigen Vorkehrungen, die David, so gebeugt sein Herz über solche Unthat seines leiblichen Sohnes war, schon in der Nähe von Jerusalem traf, und die willenlose Ergebung des fliehenden Königs in den Rath seines Gottes hatte die Folge, daß die ganze Verschwörung kurz nach ihrem Ausbruch mit einer einzigen Schlacht abgemacht wurde, in der Absaloms Heer geschlagen wurde und er selbst das Leben verlor.

So fügte es Gott aus Barmherzigkeit gegen David, dem Nathan gerade diese Strafe zwar angekündigt, aber auch Gottes Vergebung zugesichert hatte, und auch zum Heil seines Volks. Das theokratische Königthum hätte mit Absaloms Thronraub ein Ende gehabt. Wie hätte derjenige das Gesetz des Gottes der Väter achten können, der durch Täuschung seines frommen Vaters mit dem Vorgeben einer gottesdienstlichen Handlung sich Gelegenheit zur Vollziehung einer Frevelthat verschaffte! Der, welcher dem Gesalbten des Herrn, seinem eigenen Vater, kurz nach der herzlichsten Aussöhnung mit ihm für Amons Ermordung, nun nach Thron und Leben trachtete! **Hauff.**

Absalon ist der klerikalische Name von Axel, geboren 1128 nahe bei Sorö auf Seeland, Sohn des Ascer Rög, Großsohn des Skjalm Hvide, des Erziehers von Herzog Knud, dem Vater Waldemars I., des Großen, Königs von Dänemark. Nachdem er seit 1148 in Paris, wo ein eigenes Kollegium für die Dänen bereits bestand, seine Studien gemacht und bis 1157 seine Zeit auf Reisen in fremden Ländern zugebracht, widmete er sich, seit seiner Rückkehr in das Vaterland, dem Dienste der Kirche und des Staates. Er hatte sich ein gewisses Maß von gelehrter Bildung erworben, er war in der Rede so gewandt, daß er seinen Feinden das Geständniß abnöthigte, er spreche wie ein Gott; sein kraftvoller Körper war gegen Beschwerlichkeiten, gegen Hitze und Kälte abgehärtet. Er war geübt in den Waffen und in allen Leibesübungen, dem Feinde furchtbar. Es war die Zeit, da nach Beendigung der langen Successionskämpfe und Familienkriege in Swen Estridson's Dynastie, Waldemar I. allein an die Spitze des dänischen Reiches gekommen. Dieser, dem Absalon bereits wichtige Dienste geleistet, und der ihn als wesentliche Stütze seines von mehreren Seiten noch bedrohten Reiches erkannte, brachte es dahin, daß er im Jahr 1158 zum Bischof von Röskilde erwählt wurde. Im Jahre 1177 wählte ihn das Kapitel von Lund zum Erzbischofe und Primas der schwedischen Kirche. Absalon erklärte vor dem versammelten Kapitel und vor dem anwesenden Volke, seine Kirche nicht verlassen zu wollen. Die Mitglieder des Kapitels legten Hand an den sich Sträubenden, um ihn zu dem Bischofssitze zu ziehen, indem das bei solchen Gelegenheiten übliche Kirchenlied gesungen wurde. Absalon widersetzte sich und schlug mit eigener Faust mehrere zu Boden; endlich zum Bischofssitze hingezogen, wollte er sich nicht darauf setzen, der anwesende Dechant des Domkapitels in Röskilde erklärte, er appellire

an Rom wegen der seinem Bischof zugefügten Gewaltthätigkeit. Vergebens boten Waldemar und der abtretende Erzbischof Eskil Alles auf, um seinen Sinn zu brechen. Die Sache wurde der Entscheidung des römischen Stuhles überlassen, an welchen auch Waldemar und das Kapitel von Lund sich gewendet hatten. Der Pabst entschied für die Annahme der Wahl, die auf Absalon gefallen und bedrohte diesen mit dem Banne der Kirche, wenn er sich der Wahl nicht fügen wollte. So wurde er durch den päbstlichen Legaten Galandius zum Erzbischof von Lund, Primas von Schweden und Legaten des apostolischen Stuhles im J. 1178 eingeweiht. Er behielt jedoch seine bischöfliche Stelle, verblieb auf Seeland bis 1191 und starb im J. 1201 in dem von ihm erneuerten Kloster Sorö, wohin er sich begeben in Erwartung seines nahen Todes. „Beide Schwerter, das geistliche und das weltliche, sind der Geistlichkeit anvertraut,“ diesen Grundsatz, den er bei einer gewissen Gelegenheit im J. 1180 aussprach, befolgte er in seinem ganzen Leben. Er war der standhafte Vertreter der Königsmacht und der geistlichen Gewalt, und hat als solcher in die Verhältnisse Dänemarks unter den Königen Waldemar I. (1157—1182) und Knud VI. (1182—1203) auf entscheidende Weise eingegriffen, durch klugen und freimüthigen Rath, den er jenen Königen gab, sowie besonders durch sieggekrönte Thaten und Feldzüge. Ihm hat es Dänemark zu verdanken, daß es seine Selbstständigkeit gegenüber dem deutschen Reiche behauptete, daß die vom deutschen Reiche aus aufgestifteten Wenden, welche auch zur Zeit bereits den dritten Theil von Dänemark verheert, besonders in der entscheidenden großen Seeschlacht gegen Herzog Bugislav besiegt und zurückgetrieben wurden. Unter Knud VI. bewirkte derselbe, daß ein Aufruhr auf Schonen höchst gefährlicher Art ohne Blutvergießen gestillt wurde. Durch Erbauung des Schlosses Axelhuus legte er den Grund zur späteren Residenzstadt Kopenhagen. Im Zusammenhange mit diesen politischen Begebenheiten stand die Christianisirung und Unterwerfung der Insel Rügen; als die Rugier das dänische Joch und das Joch des Christenthums wieder abgeschüttelt, und ihre Räubereien wieder begonnen hatten, wurde im Jahr 1168 unter Absalons Anführung ein großer Zug gegen sie unternommen, Arkona erobert, die Insel definitiv zum Christenthum bekehrt, und so der Hauptsitz des Heidenthums in jenen Gegenden zerstört. Kirchlich wirkte Absalon überdieß durch Stiftung mehrerer Klöster, durch Förderung des klösterlichen Lebens überhaupt, sowie durch strenge Durchführung des Cölibatgesetzes, das unter dem Volke auf Schonen die eifrigsten Gegner fand, so daß Clemens III. 1189 den Kirchenbann über sie aussprach, weil sie den Cölibat der Geistlichen aufgehoben wissen wollten. In kirchlicher Beziehung wirkte Absalon ferner durch Antheil an der Abfassung des schonischen Kirchenrechts (c. 1160—63), durch Abfassung des seeländischen Kirchenrechts, das eigentlich als sein Werk zu betrachten ist (1171), sowie durch das Streben, Einförmigkeit im Gottesdienste einzuführen, zu welchem Behufe dänische Bischöfe und gelehrte Domherren in Lund versammelt, in Uebereinkunft mit Absalon, Breviarien über dasjenige, was täglich beim Morgen- und Abendgottesdienste in jeder Kirche gelesen und gesungen werden sollte, nach der in andern christlichen Ländern geltenden Form verfaßten. Darauf folgende Stiftsversammlungen setzten das Werk fort. Eifrig verfocht Absalon die Vorrechte des geistlichen Standes, auf die Stelle sich gründend: „Wer euch antastet, tastet meinen (seinen) Augapfel an, Zach. 2, 8.“ Als das Volk auf Schonen einst den Zehenten verweigerte, befahl er, alle Kirchen zu schließen, bis der Zehenten entrichtet würde. In den darob entstandenen aufrührerischen Bewegungen beharrte Absalon, selbst gegen den Willen des Königs Waldemar, auf seiner Forderung, und versprach demselben, als Ersatz für den Zehenten, von welchem er nicht ablassen könne, auf den Genuß anderer Einkünfte, welche die früheren Erzbischöfe bezogen hatten, Verzicht leisten zu wollen, wofür er freilich vom Könige aus den konfiscirten Gütern der Häupter des Aufstandes reichlich entschädigt wurde. Seine Verdienste um die Wissenschaft führen uns zunächst zu seiner Beförderung des klösterlichen Lebens zurück. Er soll es den Cistercienfermönchen zu Sorö, die er an die Stelle der die Klostergenossenschaft ursprünglich bildenden Benediktiner berufen hatte, zur Pflicht gemacht haben, die Geschichte

des Vaterlandes zu schreiben. Wirklich bezeugen einige historische Arbeiten dieser Mönche, daß sie die ihnen gestellte Aufgabe wenigstens theilweise erfüllt haben. Besonders aber ist hervorzuheben, daß Saxo Grammatikus Kleriker und Schreiber im Dienste Absalons war, ihn auf seinen Feldzügen gegen die Wenden begleitete, und von ihm zu seinen geschichtlichen Arbeiten ermuntert und unterstützt wurde. Dieselbe Ermunterung ließ er dem Svend Aagesen, Kanonikus in Lund, zu Theil werden: Beide begannen ihre Werke über dänische Geschichte nach 1177. Saxo Grammatikus führt sein Geschichtswerk bis ins Jahr 1187. Es ist die Hauptquelle für die Geschichte Absalons. Unter den Bearbeitungen s. insbesondere Estrup, Absalon, B. von Röskilde und Erzbischof v. Lund, aus dem Dänischen übersetzt v. Mohnicke, in Ilgen's Zeitschrift für hist. Theologie 1832. 1. Heft. Herzog.

Absentgelder — wurden ehedem den Bischöfen für Dispensation von der Residenzpflicht von den Inhabern mehrerer geistlicher Pfründen bezahlt, siehe Abgaben, kirchliche.

Absetzung, depositio — Entfernung vom geistlichen Amt mit dem Verlust aller Rechte und Würden des geistlichen Standes, wobei jedoch nach katholischen Satzungen der geistliche Stand selbst nicht verloren geht, was erst durch die *degradatio* geschieht (s. d.). Während die Deposition ganz und für immer vom geistlichen Amt entfernt, ist die *suspensio* nur eine auf bestimmte oder unbestimmte Zeit ausgesprochene Einstellung der amtlichen Funktionen und Einkünfte, die Versetzung aber, translocatio, eine als Strafe für geringere Vergehen verhängte Zurücksetzung auf ein weniger Einkünfte tragendes oder durch sonstige Verhältnisse minder angenehmes Kirchenamt — sogenannte Strafdienste, was übrigens mit Recht immer entschiedener mißbilligt, in einigen Ländern auch ausdrücklich abgeschafft (Sachsen) oder stillschweigend aufgegeben, und nur aus jener in der That profanen Ansicht zu erklären ist, welche die Kirchenstellen vorwiegend aus dem Gesichtspunkt des Pfründengenusses behandelt hat, anstatt sie als Hirtenämter zu betrachten. An die Stelle der Versetzung tritt dann die unfreiwillige Emeritirung, als eine mit Verlust am vollen Einkommen verbundene Außeramtssetzung. Die Absetzung eines Geistlichen kann nur in Folge eines förmlichen Processes, bei welchem in Deutschland, auch gegenüber von katholischen Kirchenbeamten, die Staatsbehörde jedenfalls konkurrirt, ausgesprochen werden. Die Gründe der Absetzung ruhen theils auf den allgemeinen Regeln des öffentlichen Dienstes, theils auf den besondern Verpflichtungen des geistlichen Amtes in Absicht auf Bekenntniß und Lehrvortrag und auf den Wandel. In letzterer Beziehung namentlich ist zu beklagen, daß oft eine übertriebene Aengstlichkeit der Staatsregierungen die Kirchenbehörden außer Stand setzt, notorisch-schlimme Subjekte zu entfernen, wenn nicht ein liquider Beweis geführt ist, indem ein makelloser Name zu den Grundbedingungen geistlicher Amtswirksamkeit gehört. Für solche Fälle wäre eine Art geistlichen Ehrengerichtes am Orte. A. H.

Absolution, s. Beichte und Schlüsselgewalt.

Abstammung des Menschengeschlechts. Die Abstammung des Menschengeschlechts von einem gemeinsamen Urheber ist in neuerer Zeit eben so entschieden von Gegnern der Orthodoxie angegriffen, als von Vertheidigern derselben mit Nachdruck behauptet worden. Zugleich mit jener Thatsache wurde die gesammte Urgeschichte der Genesis zuerst in dem seiner Zeit viel berücksichtigten Buche „die Urwelt“, von dem braunschweigischen Pastor Ballenstedt mit mehr Dreistigkeit als Sachkenntniß angegriffen. Später folgte der Angriff in den Sendschreiben an einen Staatsmann von Bretschneider 1830, wo das Zeugniß der Naturforscher gegen die ursprüngliche Einheit des menschlichen Geschlechts als Hauptbeweis angeführt wird, daß sich die orthodoxe Theologie den Forschungen der übrigen Wissenschaften gegenüber nicht zu halten vermöge. Es heißt dort in dem ersten Sendschreiben S. 68: „die Naturforscher und Reisebeschreiber berichteten ganz unbedenklich die Resultate ihrer ausgezeichneten Forschungen über das Menschengeschlecht und die Völker in allen Theilen und Winkeln der Erde; sie schilderten die Verschiedenheit der Racen an Gestalt, Farbe und geistigen Kräften, die durch die Vermischung der Racen

entstehenden Spielarten, und wiesen die großen und bleibenden Unterschiede unter ihnen nach, indem sie zeigten, daß die Differenzen nicht auf Rechnung des Klima's und der Nahrung, sondern auf Verschiedenheit der Grundabstammung sich gründen müssen. Blumenbach sammelte die Schädel in allen Welttheilen und brachte die Ansicht hievon in ein System. In welche Verlegenheit gerieth nun der Theologe?« In Folge solcher Herausforderungen erschienen schon damals mehrere apologetische Aufsätze von orthodoxer Seite, ein Aufsatz des Geologen C. v. Raumer gegen Ballenstedt in der ev. Kirchenzeit. 1827, und ein anderer umfassenderer von demselben Gelehrten gegen Bretschneider in der ev. Kirchenzeit. 1830, Nr. 50—52 und 94, ferner die Apologie der kirchlichen Lehre von R. Wagner in seiner Anthropologie Th. II, S. 209, von Tholuck im literar. Anzeiger und daraus in weiterer Ausführung im II. Th. seiner vermischten Schriften — wie dann aber seit Strauß die Negation des kirchlichen Dogma sich überhaupt verschärfte und vertiefte, so auch auf diesem Punkte; mit Verwerfung der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts wurde zugleich das Wunder einer Schöpfung des Menschen negirt und an die Stelle desselben eine natürliche Entwicklung des Menschenkeims aus dem ursprünglich mit höherer Lebens- und Bildungskraft befruchteten Planeten gesetzt, so unter den Theologen Strauß, Glaubenslehre I, S. 681 ff., unter den Naturforschern Burdach, Physiologie als Erfahrungswissenschaft 1826—1840, I. Th., S. 341 ff., Burmeister, Geschichte der Schöpfung 1843, S. 474, vgl. außerdem »die Menschenracen« von Ernst Friedr. Eberhard 1842. Gegen diese neuen Angriffe traten auf's Neue zur Vertheidigung der kirchlichen Lehre auf ein ungenannter Naturforscher in der ev. Kirchenzeit. 1841, Nr. 79 f.; Andreas Wagner (Prof. der Naturkunde in München), in der »Geschichte der Urwelt« 1844; Wilbrand (Naturforscher in Gießen), stammt das Menschengeschlecht von Einem Paare ab? vom naturwissenschaftlichen Standpunkte näher beleuchtet 1844; Lüken, die Einheit des Menschengeschlechts und dessen Ausbreitung über die ganze Erde 1845.

Das theologische Interesse an dieser Frage kann zweifacher Art seyn, das historisch-apologetische, vom Standpunkte der strengen Orthodoxie, deren Inspirationslehre auch historische Irrthümer der Schrift nicht zuläßt, oder das dogmatisch-ethische, weil die Einheit des Menschengeschlechts nicht aufgegeben werden könne, ohne damit die Einheit des Begriffs oder der Anlage der Menschen und die Gleichheit ihres Zieles aufzuheben. Das erstere Interesse wird von denjenigen Theologen nicht mehr getheilt, welche den Offenbarungsinhalt der Schrift auf das religiös-sittliche Gebiet beschränken und für andere Gebiete, wie das historische und geographische, die Zuverlässigkeit nur da postuliren, wo ohne dieselbe der religiöse Gehalt gefährdet würde, mit anderm Worte — wo die Geschichte eine ideelle Nothwendigkeit hat. Aber auch das dogmatisch-ethische Interesse würde durch das Aufgeben der ursprünglichen Einheit des Ausgangspunktes der Menschheit nicht leiden, da die Einheit des Begriffs derselben und die Gleichheit ihres Zieles auch unabhängig davon feststehen kann. »Was Mensch ist, das ist zum Ebenbilde Gottes geschaffen« und »Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und daß sie zur Erkenntniß der (christlichen) Wahrheit kommen« (1. Tim. 2, 4.). — Diese zwei Sätze könnten und müßten auch bei einer Mehrheit von Stammeltern festgehalten werden. — Aber allerdings ist jene Lehre nicht bloß im Alten, sondern auch im Neuen Testament vorausgesetzt, 1. Mos. 1, 2. Röm. 5, 12. Apostg. 17, 26., und abgesehen davon ist die naturwissenschaftliche und ethnographische Forschung bis jetzt entschieden mehr zu ihren Gunsten, als dagegen.

Handelt es sich zunächst um Autoritäten, so greift der Ausspruch von Strauß zu weit, wenn er sagt: »Jetzt aber ist die Ansicht von der ersten Menschenbildung als natürlicher Proceß (womit nach Strauß die Vielfachheit der Menschenpaare zusammenhängt) auf's Neue übereinstimmende Lehre der Naturwissenschaft und Philosophie geworden. Seine Autoritäten sind Burdach, Carus, Oken, Bayerhoffer. Die Autoritäten, welche wir auf der entgegengesetzten Seite zu nennen haben, fallen nun bedeutend schwerer

ins Gewicht: Haller, Linné, Buffon, Blumenbach, Cüvier, Hillebrand, Sömmering, Camper, A. v. Humboldt, W. v. Humboldt, Joh. Müller. Noch in seinem neuesten Werke, dem „Kosmos I, S. 378 ff." nimmt A. v. Humboldt keinen Anstand, sich zu jener Ueberzeugung zu bekennen, und führt als seinen Kampfgenossen „den größten Anatomen des Zeitalters" vor, Joh. Müller, welcher in seiner Physiologie des Menschen II, S. 768 und 772—74 sagt: „Die Geschlechter der Thiere und Pflanzen verändern sich während ihrer Ausbreitung über die Oberfläche der Erde innerhalb der den Arten und Gattungen vorgeschriebenen Grenzen. Sie pflanzen sich als Typen der Variation der Arten organisch fort. Aus dem Zusammenwirken verschiedener, sowohl innerer, als äußerer, im Einzelnen nicht nachweisbarer Bedingungen sind die gegenwärtigen Racen der Thiere hervorgegangen, von welchen sich die auffallendsten Abarten bei denen finden, die der ausgedehntesten Verbreitung auf der Erde fähig sind. Die Menschenracen sind Formen einer einzigen Art, welche sich fruchtbar paaren und durch Zeugung fortpflanzen; sie sind nicht Arten eines Genus, wären sie das letztere, so würden ihre Bastarde unter sich unfruchtbar seyn. Ob die gegebenen Menschenracen aus Einem oder mehreren abstammen, kann nicht aus der Erfahrung ermittelt werden." — Was die Autoritäten anlangt, so erscheint diesem nach die kirchliche Ansicht nicht wenig geschützt; was aber die Gegengründe anlangt, so haben die Opponenten bis jetzt in ihrer Polemik mehr Dreistigkeit als Gründlichkeit dargethan. Es klingt nicht wenig befremdlich, wenn man einem Alexander Humboldt und Joh. Müller gegenüber den Uebermuth eines Prof. Burmeister sich so auslassen hört (a. a. O. S. 474): „Ueberhaupt stellt sich den wissenschaftlich geläuterten Blicken eines vorurtheilsfreien Forschers die ganze Lehre [von Einem Stammpaare] in einem so ungünstigen Lichte dar, daß er getrost behaupten kann, kein ruhiger Beobachter würde jemals auf den Gedanken gekommen seyn, alle Menschen von Einem Paare abzuleiten, wenn nicht die mosaische Schöpfungsgeschichte es gelehrt hätte." Die Unerklärbarkeit der Racenverschiedenheit ist die einzige erwähnenswerthe Instanz, welche dermalen der Stammeinheit entgegengesetzt zu werden pflegt. Strauß erscheint auch in diesem Stücke als der besonnenere unter allen gegnerischen Streitern. Obwohl er in der geschichtlichen Uebersicht ebenfalls auf jene Instanz Gewicht legt, so hat er doch beim Abschluß nur beiläufig dieses Arguments gedacht und in der Hauptsache sich mit einem Wahrscheinlichkeisbeweise begnügt (a. a. O. S. 685): „Wird aber so die erste Menschenbildung als ein natürlicher Proceß, als das Ergebniß des Zusammentreffens gewisser physikalischer Bedingungen, gefaßt, so ist nicht abzusehen, warum diese Bedingungen (eine gewisse Mischung der Stoffe unter gewissen Verhältnissen der Temperatur, der Elektricität, des Galvanismus u. s. f.) nur Einmal und in Einem Punkte der Erdoberfläche sollten zusammengetroffen seyn, mithin nur Ein Menschenpaar zum Produkte gehabt haben." So ruht denn diese Polemik auf einem bloßen Wahrscheinlichkeitsbeweise und dieser wiederum auf der pantheistischen Voraussetzung eines Hervorgehens des Menschen aus dem Urschlamm vermittelst einer generatio aequivoca. Sehr ungünstig ist es nun gerade für die Männer des neuesten Fortschrittes, daß während die Annahme dieser generatio aequivoca eine Zeitlang sehr allgemein gegolten hat in Betreff der Infusorien, sie gerade von demjenigen Naturforscher aufgegeben worden, welchem auf diesem Gebiete die höchsten Verdienste zukommen, von Ehrenberg, ja daß sie selbst in Bezug auf die Eingeweidewürmer zweifelhaft geworden ist, so daß der berühmte Göttinger Physiologe R. Wagner in seiner Physiologie S. 28 das Geständniß thut: „Ich gestehe, daß die neueren Untersuchungen von Ehrenberg, Schwann und nun auch meine eigenen der Annahme einer generatio aequivoca für irgend eine Thierklasse fast alle Stützen entziehen."

Die Schwierigkeiten in der Erklärung der Racenbildung hat Strauß mit den Worten erwähnt: „Unerachtet, sagt er S. 678, ganze Jahrhunderte des Aufenthalts unter der tropischen Sonne die nach Afrika eingewanderten asiatischen und europäischen Stämme weder der Farbe, noch der Schädelbildung nach zu Negern machen; unerachtet die Ur-

einwohner Amerika's unter allen Breitegraden einen gemeinsamen Stammkarakter tragen; unerachtet nicht abzusehen ist, wie vor der neueren Ausbildung der Schifffahrt die Inseln der Südsee von Asien aus bevölkert werden konnten: wird dennoch auf der Abstammung aller Menschen aller Erdtheile von Einem Paare bestanden.« Vielleicht ist indeß dem Dogmatiker selbst nicht unbekannt gewesen, wie viel Zweifelhaftes noch an diesen Instanzen haftet. Was die Schädelbildung betrifft, so ist von Blumenbach und Lawrence nachgewiesen, wie sich unter Negerschädeln auch der kaukasische Schädeltypus findet, unter kaukasischen Schädeln der mongolische Typus, ja unter den Ureingebornen Amerika's finden sich alle drei Hauptformen des Schädels. Was die Farbe anbelangt, so haben nach Humboldt die Einwohner Neuspaniens eine dunklere Olivenfarbe als selbst die in den heißesten Gegenden Spaniens. Nach v. Katte (Reise nach Abyssinien, 1836) haben die Nachkommen der dort angesiedelten Portugiesen — »noch immer eine weniger schwarze Färbung und eine mehr europäische Gesichtsbildung —« mithin sind sie doch den Abyssiniern ähnlich geworden, obwohl kaum seit 200 Jahren dort angesiedelt; die Juden in Jemen sind nach v. Katte gegenwärtig der Farbe nach nicht mehr von den Arabern zu unterscheiden. Zufolge der Angaben von Buchanan sind die schwarzen Juden auf Malabar, welche auch die alten heißen, von den Hindu's nicht zu unterscheiden, wohl aber die muthmaßlich später eingewanderten Weißen (Ritter, Erdkunde 5. Th. B. 4. S. 599.). Der genaue Beobachter, Bischof Heber (Leben dess. I. S. 217), berichtet von den Portugiesen in Ostindien: »die Portugiesen knüpfen nur Verbindungen unter sich oder wenn sie können, mit Europäern an, aber gerade diese Portugiesen sind nach Verlauf eines 300jährigen *) Aufenthalts in Indien so schwarz geworden wie die Kaffern. Dürften wir übrigens ohne Weiteres von der Abartung der Thiergeschlechter unter verschiedenen Klimaten einen Schluß auf das machen, was bei den Menschen möglich ist, so wäre die Entstehung der Racenverschiedenheit noch unbedenklicher, wie auch noch Blumenbach urtheilte: »Alle Nationalverschiedenheiten in Bildung und Farbe des menschlichen Körpers sind um nichts auffallender oder unbegreiflicher, als die, worin so viele andere Gattungen von organisirten Körpern, zumal unter den Hausthieren, unter unseren Augen ausarten.« Und selbst aus dem Konservations-Lexikon von 1846 können wir als das Durchschnittsurtheil der Gegenwart anführen: »Die Racenverschiedenheiten sind indeß nur in ihren Extremen so auffallend, daß sie von Jedem bemerkt werden, während sie durch fast unmerkliche Abstufungen in einander übergehen und keine genaue Grenze gestatten« (Mensch, IX. B. 496); vgl. hiemit das Urtheil Andreas Wagners, Geschichte der Urwelt, S. 404.

Wie es sich auch mit den Instanzen der Naturwissenschaft gegen die Stammeinheit des Menschengeschlechts verhalte, von linguistischer Seite aus bestätigt sie sich mit jedem Jahrzehent mehr, denn immer entschiedener werden wir auf Asien als das gemeinsame Stammland der Menschheit hingewiesen. Seit Salmasius und Leibnitz ist in immer weiterem Umfange der Beweis der Stammverwandtschaft der indogermanischen Sprachen, des Indischen, Persischen, Slavischen, Deutschen, geführt worden. Bis in die ersten Jahrzehnte dieses Jahrh. wollte von diesen zu den Semitischen keine Brücke sich entdecken lassen. Aber schon 1833 schreibt Gesenius in der lat. Ausg. seines hebr. Wörterbuchs S. VII.: Indogermanicarum radicum cum radicibus semiticis necessitudinem nunc indies magis agnoscunt quicunque ex scholarum hebraearum graecarumque umbra ad totius Asiae linguas illustrandas evolarunt. Seitdem ist durch Lepsius und Benfey die koptische, d. i. altägyptische Sprache in dasselbe Band mit eingereiht

*) Der neueste Reisebericht aus den so selten besuchten Gegenden von Angola „G. Tams, die portugiesischen Besitzungen im Süd-West-Afrika 1845" gibt leider keine genaue Nachricht von den verschiedenen Farbentinten der dort ansäßig gewordenen Portugiesen. Ein Reisender, der jene Küsten besucht hat, berichtet dem Schreiber dieses mündlich, die Hautfarbe der angolanischen Portugiesen sey schwarzbraun.

worden; durch Bopp der malaiisch-polynesische Sprachstamm und selbst zwischen den noch so wenig bekannten südamerikanischen Sprachen und dem Sanskrit sind von jenem Sprachforscher Uebergangslinien nachgewiesen worden (s. Bopp's Rec. des Werkes von W. v. Humboldt über die Kawisprache, Berl. Jahrb. 1840. N. 850 f.: „Ueber die Verwandtschaft der malaiisch-polynesischen Sprachen mit den indogermanischen“ 1841). „Wir ahnen, sagt Chamisso als Resultat seiner Untersuchungen über die Südseesprachen (Kotzebue's Entdeckungsreise II. S. 50), daß, wer mit gehörigen Kenntnissen gerüstet, alle Sprachen des redenden Menschen überschauen und vergleichen könnte, in ihnen nur verschiedene, aus Einer Quelle abgeleitete Mundarten erkennen würde und Wurzeln und Formen zu Einem Stamme zurückzuführen vermöchte.“ Was wollen nun solchen faktischen Nachweisen gegenüber solche Argumente ab ignorantia wie das angeführte Straußische: „es ist nicht abzusehen, wie vor der neueren Ausbildung der Schifffahrt die Inseln der Südsee von Asien aus bevölkert werden konnten?“

Bleiben nun auch bei Erklärung der Racenverschiedenheit unaufgelöste Schwierigkeiten, nur von der Voraussetzung ursprünglicher Einheit aus wird man die Lösung versuchen müssen. Von Steffens (Anthropologie II. S. 415) und auch von Lücken a. a. O.) ist der Einfluß des Sündenfalls mit herbeigezogen worden. Einleuchtender ist die Annahme einer größeren Nachgiebigkeit der Konstitution von Menschen und Thieren in der Urzeit, so daß in Folge der durch Uebersiedelung bewirkten gänzlichen Umgestaltung der Lebensbedingungen und vermöge des größeren Einflusses der Naturgewalten eine psychische Umstimmung erfolgte, die dem Bildungstrieb eine alterirte Richtung gab (A. Wagner a. a. O. S. 406). Am befriedigendsten ist die Annahme eines präformirten Triebes zur Racenbildung, welcher unter der Einwirkung der äußeren Faktoren in Wirksamkeit trat, so schon Kant über den Begriff einer Menschenrace, in den vermischten Schriften II. S. 648. Was vermag Strauß dieser Annahme entgegenzusetzen, welcher gegen Reimarus sich selbst des Arguments bedient, daß von der Unfruchtbarkeit der Erde im hohen Alter kein Schluß auf ihre Jugend gelte?

Kommen jeder Race ihre eigenen Ureltern zu je nach ihrer räumlichen Begrenzung, so lag übrigens auch einer bloß empirischen Betrachtung der Schluß auf ein in ursprünglicher Anlage begründetes Dignitätsverhältniß der Racen sehr nahe. Und er ist gezogen worden. Nach Görres (in d. Mythengeschichte), Schelwer und Link steht dem Affentypus am nächsten das Negergeschlecht — eine Doctrin, welche den slaveholders von Amerika im Kampfe mit den englischen Philantropisten besonders willkommen seyn muß. Ihr gegenüber spricht A. v. Humboldt im Kosmos I. S. 386: „Indem wir die Einheit des Menschengeschlechts behaupten, widerstreben wir auch jener unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenracen.“ — Die Dokumente für die allgemeine Bildungsfähigkeit der Neger hat der philantropisch-jansenistische Bischof Grégoire gesammelt in der Schrift: de la littérature des nègres, ou recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature, Paris 1808, mit dem Motto von Mrs. Robinson: whatever their tints may be, their souls are still the same. Den erhabensten Beweis für die Gleichheit des Zieles haben jene Missionen gegeben, welche zuerst Zinzendorf gerade zu den am meisten aufgegebenen Stämmen der Menschheit sandte, zu den Hottentotten, den Grönländern und Eskimos und zu den Negern. Dasjenige Ziel, in welchem alle anderen menschlichen Aufgaben und Ziele erst ihre Vollendung finden, das christlich bestimmte Leben in Gott ist bei Tausenden auch der am tiefsten stehenden Racen erreicht worden. **Tholuk.**

Abstinenz, s. Enthaltsamkeit, Enthaltung.

Abt. Aebtissin. Abba und Abbas, ein syrisches Wort, in der Bedeutung von Vater, ist mit geringen Abweichungen fast in alle europäischen Sprachen übergegangen. Schon früh wurde es, eben so wie das Wort pater, als Ehrentitel den Mönchen beigelegt, seit dem fünften Jahrhundert aber auf die Vorsteher der Klöster beschränkt. In Deutschland findet sich zuerst in Kern's Interlinearversion der Regel Benedikts im achten

Jahrhundert die Form Abbat, später abgekürzt Abt. Etwa gleichzeitig wird die Vorsteherin eines Frauenklosters (abbatissa) Abtissa, dann Aebtissin genannt, und das Institut selbst abbateia, abteia, Abtei. Die Bezeichnung Abt ist übrigens in späterer Zeit nicht stets bloß von den Oberen der Klöster gebraucht worden, wie die Ausdrücke: abbas curiae palatii, clocherii, campanilis, scholarum u. s. w. angeben (Du Fresne im Glossarium), anderer Seits aber auch durch verschiedene andere Worte für die Vorsteher selbst verdrängt. In der griechischen Kirche führen nach der Regel des heiligen Basilius die Oberen den Titel Archimandrit, bei den Dominikanern, Karmelitern, Augustinern, Serviten u. a. heißen sie Pröpste (praepositi) und Prioren (priores conventuales), bei den Franziskanern custodes, Guardiane, bei den Kamaldulensern Majores, bei den Jesuiten Rektoren u. s. w. Die Benediktiner behielten den Titel Abt bei, beschränkten ihn aber nach der Reform von Clugny auf den Vorstand des Stammklosters, während die übrigen Klöster meistens diesem untergeordnete Prioren Coabbates, Proabbates erhielten. Der Superior des ursprünglichen Stammklosters Monte-Cassino nannte sich sogar wegen der ihm zugestandenen Vorzüge abbas abbatum. Andere Ordensvorsteher nannten sich abbas generalis oder in der Folge magister, minister generalis. Von den später gestifteten Orden nahmen noch einige den Titel an, wie die Cistercienser, Bernhardiner, Trappisten, Grandmontaner, Prämonstratenser u. a. Für die weiblichen Vorstände sind ähnliche Bezeichnungen üblich geworden, wie Archimandritissa, Priorissa (Priorin), Praepositissa (Pröpstin) u. a.

Die Aebte zerfallen in zwei Hauptklassen *regulares* und *seculares*. Weltliche Aebte sind Weltgeistliche (clerici seculares), welche die Abtei als ein kirchliches Beneficium genießen (c. CX. de statu monachorum III, 35.) und sich in den die Regel des Ordens voraussetzenden Geschäften durch einen Mönch, als Vicarius, vertreten lassen. Hat ein solcher Abt nur einen niedern Ordo, oder selbst nur die Tonsur (so häufig noch jetzt in Italien die Abbati, früher in Frankreich besonders die Abbés), so ist vollständige Repräsentation erforderlich. Anders ist das Verhältniß, wenn einem höhern Kleriker, zumal einem Bischofe, eine Abtei zum Genusse (in commendam) überwiesen wird. Geschieht dieß, wie in der Regel geschehen soll (Conc. Tridentinum sess. XXV. cap. 21 de regularibus) nur auf eine Zeit lang, so soll der Commendaturabt (abbas commendatarius) außer den Früchten nur die Ehrenrechte besitzen, der Regularabt (Ordnerabt) dagegen die Jurisdiktion verwalten (Conc. Trid. a. a. O. cap. 20). Wird der Commendaturabt lebenslänglich bestellt, so kann ihm auch die vollständige Jurisdiktion übertragen werden. Von den Säkularäbten unterscheiden sich die Laienäbte (abbates laici), d. h. Laien, welchen die Einkünfte eines Klosters zustehen. Im fränkischen Reiche wurden von den Patronen, besonders den Königen häufig Lehemannen in solcher Weise begabt. Sie erscheinen als abbates milites, abbacomites (Abtgrafen) der königlichen Klöster (monasteria regalia) im achten bis zehnten Jahrhundert und fielen erst fort, nachdem die von ihnen völlig aufgelöste Disciplin zum Theil mit Gewalt wieder hergestellt worden war. Mit den Laienäbten sind nicht die Feldäbte (abbates castrenses) zu verwechseln, indem diese wirkliche Regulares waren, welche die Stelle von Feldpröbsten im Kriege versahen. Die Regularäbte sind die ordnungsmäßigen Klostervorsteher und wirkliche Mönche. Sie werden durch die stimmfähigen Glieder des Klosters oder durch das Provinzialkapitel gewählt und lebenslänglich oder auf eine durch die Statuten festgesetzte Zeit bestellt. Wie die Klöster überhaupt sind auch die Aebte in der Regel der Jurisdiktion des Diöcesanbischofs unterworfen; früher waren sie aber häufig eximirte Prälaten und hatten selbst eine jurisdictio quasi episcopalis, oder besaßen, ohne einer Diöcese anzugehören (praelati nullius dioecesis), selbst einen Sprengel gleichsam wie eine Diöcese (Conc. Trid. sess. V. cap. 2 de reform. sess. XXV. cap. 11 de regularibus). Damit war der auch selbständig vorkommende Gebrauch bischöflicher Insignien, der Infuln, das jus mitrae et baculi verbunden, wonach sie infulirte Aebte (abbates mitrati) hießen. Auch hatten sie mitunter landesherrliche Rechte (Fürstäbte) und Sitz und Stimme in der Reichsversammlung, wie die von Corvey, Fulda, Kempten, St. Emmeran u. a. Gleiche Würde hatten

auch mehrere Aebtissinnen, wie die von Essen, Elten, Quedlinburg, Herford, Gandersheim u. a., zum Theil ebenfalls exemt und im Besitze einer jurisdictio quasi episcopalis, welche durch einen eigends dazu bestellten Official oder ein Officialat verwaltet wurde.

Die Rechte und Pflichten der Aebte und Aebtissinnen beruhen vornämlich auf den Bestimmungen des kanonischen Rechts und der besonderen Ordensregeln, so wie auf partikularen Statuten, namentlich auch Wahlkapitulationen. Zwar haben wiederholt die Päbste die Unverbindlichkeit der letzteren ausgesprochen, ihre Anwendbarkeit aber doch nicht verhindern können, da die Kapitel durch strenge Eide vor und nach vollzogener Wahl ihre Häupter zur Beobachtung der Kapitulation zu verpflichten wußten. Der erkorne Abt bedarf noch der bischöflichen Benediction und kann, ehe ihm dieselbe zu Theil geworden oder nach dreimaliger Bitte vom Bischofe versagt ist, (c. 1 X de supplenda negligentia praelat. [I. 10]. Alexander III. a. 1169) nicht von allen ihm sonst gebührenden Befugnissen Gebrauch machen, namentlich nicht von dem Rechte, den ihm Untergebenen die Tonsur und die niederen Weihen zu ertheilen (c. 11 X. de aetate et qualit. 14. Innocent. III. 1210. Conc. Trid. sess. XXIII. cap. 10 de reform.). Ausnahmen können indessen durch päbstliche Privilegien begründet werden, selbst in der Weise, daß der Abt auch ihm nicht untergebene Personen ordiniren darf (Benedict. XIV. de synodo dioecesana lib. II. cap. XI.). Der Abt hat das Recht der Disciplin, wie ein Hausvater (c. 10 X. de majoritate et obedientia. I, 33. c. 6 X. de statu monachorum III, 35. von Innocent. III. u. a.), so wie die Verwaltung des Klosterguts, unter Mitwirkung des Kapitels in wichtigeren Fällen (c. 6. X. de confirmatione utili. II, 30. c. 21 X. de rescriptis. I, 3. von Innocent. III. 1206, 1209). Aebte, mit einer jurisdictio quasi episcopalis, sind befugt, an allgemeinen Concilien Theil zu nehmen und haben auf Provinzialsynoden ein volles Stimmrecht. Andere Aebte nehmen nach besonderer Observanz an Diöcesansynoden Theil.

Zu Abtissinnen sollen ordentlicher Weise nur Nonnen desselben Klosters gewählt werden, welche aus legitimer Ehe entsprossen, das vierzigste Jahr zurückgelegt und acht Jahre bereits die Gelübde erfüllt haben. Im Nothfall kann auch eine Nonne desselben Ordens, welche dreißig Jahre alt, vor fünf Jahren Profeß geleistet hat, gewählt werden (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. VII. de regularibus). Die Wahl wird von den Chorschwestern in geheimer Abstimmung (per vota secreta) vollzogen (a. a. O. Kap. VI.). Der Bischof verrichtet die Benediktion (in den älteren Ritualbüchern auch Konsekration, Ordination genannt), überreicht der Aebtissin als Insignien den Stab und das Pektorale (Brustkreuz) und inthronisirt sie feierlich. Die Nonnen sind ihr, wie einer Mutter, zur Obedienz verpflichtet. Alle Rechte, welche sie als Frau zu vollziehen durch die Kirchengesetze verhindert ist, übt sie durch einen Vikarius. Bisweilen sind ihr aber auch höhere Vorzüge zugestanden und darnach führt für sie einen entsprechenden Titel. So hieß die Aebtissin von Lucia sogar Episcopa. Mitunter hatten sie selbst das Recht, den Synoden beizuwohnen (*Mansi*, Coll. Conciliorum, Tom. I. supplem. p. 519, 523 u. a.)

Der Titel Abt und Aebtissin ist auch für die Oberen protestantischer Stifter beibehalten; das Prädikat eines Abts wird öfters hohen Geistlichen und Theologen der evangelischen Kirche beigelegt, zumal wenn sie Einkünfte ehemaliger Abteien genießen.

H. F. Jacobson.

Abukara, s. Theodorus Abukara.

Abulfaradsch, mit seinem eigentlichen Namen Gregorios oder nach syrischer Aussprache Grigurios, war der Sohn eines jüdischen, später zur jacobitischen Sekte des Christenthums übergetretenen Arztes Aharon (daher seine Beinamen bar Ahrun, bar Ebraja d. h. Sohn des Hebräers und ibn hakim oder Sohn eines Arztes) und zu Malathia, einer auf der rechten Seite des Euphrat, aber nicht an diesem Flusse selbst gelegenen Stadt Cappadociens 1226 geboren. Frühzeitig außer mit seiner syrischen Muttersprache, mit dem Arabischen und Griechischen vertraut, widmete er sich dem Studium der Philosophie, Medicin und Theologie und hat später in allen drei Fächern sich durch Schriften berühmt gemacht. Als Schavarnavin's Tatarenhorden im J. 641 der Flucht Syrien und

Cappadócien verwüsteten, floh Gregor mit seiner Familie nach Antiochien und lebte in einer Höhle vor dieser Stadt als Einsiedler. Von Tripolis in Syrien, wohin er sich darnach begab, um bei einem nestorianischen Weisen Jacob dem Studium der Beredtsamkeit und der Arzneiwissenschaft obzuliegen, rief ihn schon 1246 der von Antiochien her mit ihm befreundete jacobitische Patriarch David auf den bischöflichen Stuhl von Gubos, einem in der Nähe von Malathia gelegenen Orte (*Asseman*, bibl. orient. II, p. 260). Als Bischof von Gubos erlebte er die furchtbare Plünderung Melitene's durch die Tataren im Jahre der Flucht 650 (vgl. chron. Syr. p. 516, 517). Als der Bischof des benachbarten Laqebin, Ahrun, sich nach Jerusalem in ein Kloster zurückzog, nahm Gregor den so erledigten Sitz von Laqebin ein, welchen er noch inne hatte, als nach dem Tode des Patriarchen David ein langwieriger Streit in der jacobitischen Kirche zwischen Johannes bar Maadani und Dionysios Angur entbrannte. Jeder dieser beiden Männer hatte eine Anzahl Bischöfe, welche ihn auf den Thron des antiochenischen Patriarchats gewählt, jeder die Bestätigung durch eine weltliche Obrigkeit. Abulfaradsch diente damals dem Dionysios dazu, aus den östlichen Sprengeln des Patriarchats die Geldsummen aufzubringen, mit denen dieser die Anerkennung vom Sultan Izzeddin von Ikonion erkaufen wollte; später war er der Geschäftsführer seines Patriarchen am Hofe Naçir's von Damaskus und wurde zum Lohne so vieler Dienste von dem bischöflichen Sitze von Laqebin auf den von Haleb befördert, sehr zu seinem Unglücke; denn als bald darauf der Gegenpatriarch Johannes größere Macht gewann, ward Gregor von seinem Sitze vertrieben und gerieth in solche Noth, daß er von seinem Vater sich erhalten zu lassen genöthigt war, bis er nach kurzem Aufenthalte im Kloster des Bar Çauma das Glück hatte, bei Naçir die Anerkennung des Dionysios als Patriarchen durchzusetzen und damit auch sein Bisthum Haleb wieder zu gewinnen. Doch der wegen seines stolzen und leidenschaftlichen Karakters sehr verhaßte Dionysios ward am 18. Februar 1261 von seinen eigenen Geistlichen während des Gottesdienstes erschlagen und Johannes war nun bis zu seinem 1263 erfolgenden Tode allgemein anerkannter Patriarch der Jacobiten, hatte aber vor seinem bisherigen Gegner, dem Bischof von Haleb, solche Achtung, daß er ihn zum Mafrian designirte. Diese Würde, mit welcher die höchste kirchliche Gerichtsbarkeit in Chaldäa, Assyrien und Mesopotamien verbunden ist (das Mafrianat erhielt seine Wichtigkeit erst durch den 629 erfolgten Uebertritt der Nestorianer jener Gegenden zum jacobitischen Glauben), fing damals eben an als sicheres Angeld auf das Patriarchat angesehen zu werden. Die Residenz des Mafrian ist Takrit am Tigris, doch hatten die Unruhen in jenen Ländern ein halbes Jahrhundert lang die Mafriane gehindert, wirklich in Takrit zu wohnen und auch Gregor konnte vorläufig nicht nach Mesopotamien abgehen. Erst unter dem neuen 1264 einstimmig gewählten Patriarchen Josue trat er 1266 sein neues Amt wirklich an. Seine Thätigkeit wird von ihm selbst und seinem Bruder Bar Çauma beschrieben, allein die syrische Kirche war damals, trotzdem daß der Missionstrieb in ihr noch rege war und sie ihre Sendboten namentlich nach der Mongolei und nach China ausschickte, schon so gesunken, daß die beiden Brüder wenig mehr von des Gregor Amtsführung zu berichten haben, als daß er Kirchen und Klöster gebaut, mongolischen Fürsten seine Aufwartung gemacht und Euclid's Geometrie und des Ptolemaios Almagest commentirt habe. Als der Patriarch Ignatios III. Josue 1283 gestorben war und man ohne des Mafrian Stimme einzuholen, ihm einen Nachfolger zu Antiochien gewählt hatte, widersetzte sich der greise Gregor muthig dieser Verletzung der Kirchengesetze, protestirte aber zugleich gegen die Unterlegung des Wunsches, selbst Patriach zu werden: er habe vierzig Jahre in hohen Kirchenämtern gestanden und sey ihrer nun satt und müde; im Osten habe er Ruhe und Muße, während im Westen alles verwüstet und verstört sey. Auf Bitten seines Schülers Tadscheddaula gab er aber nachträglich doch noch dem in Westen gewählten Patriarchen Philoxenos seine Stimme. Unterdessen kam das Jahr 1286, das 60ste Lebensjahr des Abulfaradsch heran, in welchem er seinen Tod erwartete: „denn er sprach: in einem Jahre, in welchem die Planeten Jupiter und Saturn im Zeichen des Wassermanns in Konjunk-

tion standen, ward ich geboren; zwanzig Jahre darauf standen sie in der Wage in Konjunktion und ich wurde Bischof; abermals zwanzig Jahre darauf standen sie in den Zwillingen in Konjunktion und ich wurde Mafrian, und nach wieder zwanzig Jahren, wenn sie wieder im Wassermann bei einander stehen, werde ich heimgehen aus dieser Welt.« In der That starb er nach kurzer Krankheit, während welcher er dem Tode heiter und gefaßt in's Auge gesehen, zu Maraga in Adherbaidschan (= Atrapatene) am 30. Juli 1286, im Tode noch von armenischen, griechischen, nestorianischen und jacobitischen Christen gleich geehrt und betrauert.

Von des Abulfaradsch zahlreichen Schriften sind folgende ganz gedruckt:

1) Chronicon Syriacum e codicibus Bodleyanis ediderunt *J. P. Bruns* et *G. W. Kirsch*, Leipzig 1788, zwei Bände Quart. Der syrische Text ist hier durch die Nachlässigkeit, mit welcher Bruns die oxforder codices abgeschrieben, sehr verunstaltet — *G. Bernstein*, specimen p. 9 gibt 2000 als die Zahl der Abweichungen von den Originalen an — und die lateinische Uebersetzung ist ebenfalls ganz unzuverlässig, so daß die neue von G. Bernstein mehrfach angekündigte Ausgabe, deren Besorgung er jetzt an den Schweden O. F. Tullberg abgetreten hat, ein wahres Bedürfniß ist. Bis diese erschienen, benutze man die zahlreichen Verbesserungen und Erläuterungen von Lorsbach in seinem Archiv für die morgenländische Litteratur, Marburg 1791 Bd. I. S. 197 bis 291, und in G. E. Paulus neuem Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Jena 1791 Bd. III. S. 81 ff. — von Arnoldi: Chronici Syriaci Abulpharagiani e scriptoribus Graecis emendati illustrati specimen, Marburg 1805 — von F. Gr. Mayer, Beiträge zu einer richtigen Uebersetzung der Chronik des Gregorius Barhebräus, Wien 1819, und desselben Nachtrag zu seinen Beiträgen u. s. w. ebendas. 1820, vgl. Wiener Jahrbücher der Litteratur 1821 Anzeigeblatt S. 39, 40 — von G. Bernstein: Gregorii Barhebraei chronici Syriaci .... emendati atque illustrati specimen, Breslau 1822. Vgl. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1852 S. 355.

2) Einen arabischen Auszug aus diesem syrischen Werke fertigte Abulfaradsch kurz vor seinem Tode auf Bitten einiger Araber zu Maraga, wie sein Bruder Bar Çauma bei *Asseman*, biblioth. orient. II. p. 264 berichtet. Edward Pocock hat davon zuerst eine Probe herausgegeben: Specimen historiae Arabum s. Gregorii Abulpharagii de origine et moribus Arabum succincta narratio cum latina versione et notis E. Pocockii, Oxford 1650: neu herausgegeben durch White mit Zusätzen von S. de Sacy, ebend. 1806. Später wurde das ganze Werk gedruckt: Historia compendiosa dynastiarum Eduardo Pocockio interprete Oxford 1663.

3) Gregorii Barhebraei qui et Abulpharag grammatica linguae Syriacae in metro Ephraemeo-textum e cod. bibliothecae Gottingensis ed. vert. annot. instruxit E. Bertheau. Göttingen 1843. Vgl. G. Bernsteins Bemerkungen dazu: Zeitschrift d. deutschen morgenl. Gesellschaft 1852 S. 366 ff.

Von den noch ungedruckten Schriften des Abulfaradsch sind die uns allein etwas näher bekannten:

1) Auçar raze = Schatz der Geheimnisse, eine in der kurzen Zeit von nicht vollen acht Monaten in Jahre 1277 geschriebene Auslegung der schwierigsten Stellen des alten und neuen Testaments. Der monophysitische Canon liegt zu Grunde; daher Paralipomena, Esdras, Nehemias, Esther, alle Apokryphen mit Ausnahme des Siraciden, der Weisheit Salomonis und der Geschichten von Susanna und vom Bel und Drachen zum Babel, der zweite Brief Petri, der zweite und dritte Johannis und die Apokalypse fehlen. Das Vorbild des Abulfaradsch war für dieß Werk wohl die ähnliche Arbeit seines um anderthalb Jahrhunderte älteren Landsmannes Jaqub bar Çalibi aus Malathia, welcher unter dem Namen Dionysios Bischof von Amida war. Der erklärte Text ist die von Abulfaradsch freilich mit sehr ungünstigen Augen betrachtete Peschithta: die Lesarten des hebräischen Textes, der alexandrinischen Uebersetzung, des Aquila, Symmachos und Theodotion werden, wie es scheint, nur nach der syrischen Uebersetzung der Hexapla angeführt.

Die ägyptische und armenische Version benutzt er nach N. Wiseman: horae Syriacae, Rom 1828 p. 142 allein zu den Psalmen. Die griechischen und syrischen Kirchenschriftsteller werden vielfach zu Rathe gezogen, von den griechischen namentlich auch Julius Afrikanus nach Asseman: bibl. orient. II, p. 129 und Hippolytos von Rom. Im Wesentlichen scheint die Exegese des Abulfaradsch der antiochenischen Schule anzugehören. Von diesem Werke, welches bei seiner Wichtigkeit als Repertorium der in der syrischen Kirche umlaufenden Schriftauslegungen auf jeden Fall bald ganz bekannt gemacht werden muß, finden sich gute Handschriften besonders zu Rom, Florenz und Oxford; Proben sind mehrfach gedruckt und zwar 1) die Vorrede in N. Wisemans horis Syriacis, Rom 1828 und in G. Bernsteins Chrestomathie Syriaca. 2) Die Anmerkungen zum Buche Job vollständig in G. Bernsteins Chrestomathie. 3) Die zum Jesajas ebenfalls vollständig von O. F. Tullberg, Upsala 1842. 4) Zum Jeremias von demselben, Upsala 1852. 5) Die Bemerkungen zu Psalm 5 und 18 von H. Rhode, Breslau 1832; zu Psalm 1, 2 und 22 von O. Tullberg, Upsala 1842; zum Liede der Debora von J. M. Winkler, Breslau 1839. Außerdem gelegentliche Anführungen einzelner Stellen in des Dudley Loftus und Herbert Thorndice Anmerkungen zur Londner Polyglotte, Band VI, in Waltons Prolegomenen, in den beiden ersten Bänden von J. S. Assemans Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, durch J. P. Bruns in Eichhorns Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur, Band XIII, und in seiner Ausgabe von Kennicots dissertatio generalis.

2) Ketaba demusch-chata = Buch der Lieder, dadurch interessant, daß die Beschäftigung ihres Verfassers mit persischen und arabischen Dichtern ihnen mehr Farbe und Leben gegeben hat, als die gereimte und skandierte Langeweile der syrischen Meistergesänge gewöhnlich hat. Aus einer römischen Handschrift soll Nairon in seiner mir nicht zugänglichen Euoplia II, p. 116, eine Probe veröffentlicht haben, aus einer Pariser erhielten wir Bruchstücke durch C. v. Lengerke in vier Königsberger Universitätsprogrammen 1836—38; mit dieser Ausgabe sind aber zu vergleichen die Recensionen von E. Rödiger, hallische allg. Litter. Ztsch. 1837 no. 70, von K. Fleischer in Gersdorfs Repertorium, Juli 1837 und von P. Zingerle in der Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.

Hauptquelle für die Biographie des Abulfaradsch ist die Abhandlung von J. S. Asseman in seiner Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, 1721, Tom. II, p. 244 B. bis 321 B., woselbst auch ausführliche Auszüge aus seinen Schriften zu finden sind. Sonst vergleiche man Hoffmanns Artikel Bar Hebraeus in Ersch und Grubers Encyklopädie und F. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte, S. 145, 146.

Lic. Dr. **Paul Bötticher.**

Acacius, 1) Schüler des Eusebius, des Kirchenhistorikers, und seit 340 sein Nachfolger auf dem Metropolitansitze zu Cäsarea, eines der Häupter der streng arianischen Partei, daher von den Synoden in Antiochien 341 und Seleucia 359 abgesetzt. Er verwarf in dieser Periode seines Lebens die Lehre von der Wesensgleichheit (ὁμοουσιον) und die von der Wesensähnlichkeit (ὁμοιουσιον). Indem er aber in Seleucia selbst lehrte, daß der Sohn dem Vater nach dem Willen ähnlich (ὁμοιος κατὰ την βουλησιν) sey, gerieth er mit den Anomoeren, denen er bisher angehört hatte, in Zwiespalt, der später zu einem Bruche führte. Er ging zum nicänischen Symbol über und schrieb sogar ein Buch an den Kaiser Jovian zu Empfehlung desselben. Er starb 363 im Rufe eines herrschsüchtigen und wankelmüthigen Karakters. — Er hinterließ einen weitläufigen Commentar zum Prediger Salomo, vermischte Untersuchungen (συμμικτα ξητηματα) und auch Traktate (Hier. de script. eccles. 98. Sozomenus IV. 23.). Seine Biographie des Eusebius ist verloren gegangen. Aus seinem Buche wider Marcell von Ancyra ist ein Stück bei Epiphan. haer. 72, 5. 39. mitgetheilt. 2) Acacius, Bischof und Patriarch von Constantinopel seit 471, eifriger Vertheidiger der hierarchischen Vorrechte seines Stuhles, eine Zeit lang strenger Vertheidiger der chalcedonensischen Bestimmungen, suchte er später durch Palliativmittel die streitenden Parteien zu beherrschen und zu besänftigen,

und brachte dadurch, wie zu erwarten stand, nur größere Uneinigkeit und Verwirrung hervor. Das Henotikon, wozu er den Kaiser Zeno bewog, und worin die chalcedonensische Lehre nicht bestimmt genug vorgetragen zu seyn schien, so daß viele Monophysiten darin ihre Lehre findend es unterschrieben, gab dem römischen Bischof Felix Anlaß zu Gegenerklärungen; es kam zum Bruche mit Rom und zur Verdammung des Acacius auf dem Concil in Rom im Jahr 484. Felix selbst schrieb ihm als Einem, der niemals von der Exkommunikation befreit werden solle (nunquam anathematis vinculis exuendus). Er starb 488. 3) Acacius, früher Einsiedler, ein strenger Anhänger des nic. Symbols, seit 378 Bischof von Beroea und Syrien, einer der heftigsten Feinde des Bischofs Johannes, zubenannt Chrysostomus; auf der Synode *προς την δρυν* 403 klagte er ihn der Feindschaft gegen die Kirche und des Origenismus an und stimmte für seine Verurtheilung; er saß 404 wider ihn zu Gericht, als Chrysostomus angeklagt wurde, daß er ohne Genehmigung des Concils auf seinen Bischofsstuhl zurückgekehrt sey. Später änderte er, wie es scheint nicht ohne Mitwirkung von Rom, seine feindseligen Gesinnungen gegen den verkannten Mann, und verwendete sich dafür, daß dessen Name vom Bischof Atticus von Constantinopel wieder in die Kirchenbücher (diptycha) aufgenommen wurde. Im nestorianischen Streite nahm er eine schwankende Stellung ein, er stimmte durch seinen Stellvertreter, den Bischof von Emesa, auf dem Concil von Ephesus 431 für die Verdammung des Nestorius, konnte sich aber mit Cyrill und seiner Partei auch nicht zufrieden erklären. Er starb c. 436, 110 Jahre alt. Herzog.

Acceptanten, ein Name, der sich in dem zweiten Stadium der jansenistischen Streitigkeiten in Frankreich bildete. Die Bulle Unigenitus Clemens des XI. von 1713 wurde, besonders nach dem Tode Ludwigs XIV. 1715, von vielen Mitgliedern der französischen Kirche entweder entschieden verworfen, oder wenigstens die Annahme derselben abhängig gemacht von der Entscheidung eines allgemeinen Concils, an welches man appellirte. Wie die letztere Partei Appellanten, so hießen die, welche diese Bulle wirklich und ohne Vorbehalt annahmen, Acceptanten oder Constitutionisten. Der Gegensatz beider Parteien spaltete die Kirche Frankreichs bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts hinein. S. Jansenismus. H. P.

Acceß. 1) Eine Sammlung von Vorbereitungsgebeten für den katholischen Priester auf die Feier der Messe. 2) Bei Wahlen zu höheren Kirchenämtern — Pabstwahl — der Hinzutritt von Stimmen, die einem Andern zugefallen waren, zur Erzielung der beim Wahlakt erforderlichen Stimmenzahl.

Accidentien, s. Stolgebühren.

Acclamation oder Quasiinspiration, die Vereinigung sämmtlicher Stimmen auf Eine Person ohne vorausgehende Stimmensammlung bei einer Pabst- oder Bischofswahl.

Achaja, zur Zeit der Selbständigkeit Griechenlands die nördlichste Landschaft des Peloponnes, ward seit 146 v. Chr. Name einer römischen Provinz, welche Hellas und Peloponnes in sich begriff (Apstg. 18, 12. 19, 21. 2. Kor. 1, 1.), so daß sie, mit der Provinz Makedonien zusammengenommen, das ganze griechische Gebiet umfaßte (1. Thess. 1, 7. 8. 2. Kor. 9, 2. Röm. 15, 26.). Früher eine provincia senatoria und unter Proconsuln stehend (Strab. 17. 840, woselbst auch die Grenzen der Provinz Achaja unter August genau bezeichnet werden), erklärte sie Tiberius nach Tacit. Ann. 1, 76. zu einer kaiserlichen Provinz, in welcher Eigenschaft sie von Prokuratoren verwaltet wurde. Claudius gab sie aber dem Senate nach Sueton. Claud. 25. Dio 60, 24. im Jahre 44 n. Chr. wieder zurück, und in seine Regierung fällt das Proconsulat des Gallio, welcher Apstg. 18, 12. erwähnt wird. K. Wieseler.

Achija, ein Prophet aus Silo, welcher, als er dem Jerobeam begegnete, seinen Mantel in zwölf Stücke zerriß, zehn davon dem Jerobeam mit der prophetischen Deutung darbot, daß zehn Stämme des Volkes Israel vom Davidischen Hause losgerissen und ihm — als Regenten — übergeben werden würden. 1. Reg. 11, 29 sqq.

Achis (אָכִישׁ, *Αγχοῦς*, Achis), Philisterkönig zu Gath, bei welchem David als

Flüchtling vor Saul Schutz suchte. Das erste Mal (1. Sam. 21, 10 ff.) stellt sich David, von den Hofleuten als der Sieger über Goliath erkannt, durch eine auch sonst im Alterthum vorkommende List wahnsinnig, und entgeht der Gefahr. Das zweite Mal dient er ihm an der Spitze von 600 Mann, auch hier wieder durch List diesen König täuschend, 1. Sam. 27, 2—7. Der 1. Kön. 2, 39 ff. genannte ist wahrscheinlich ein Enkel des ersteren, was theils aus dem Abstande der Zeit, theils aus dem wenigstens einigermaßen verschiedenen Namen des Vaters beider zu schließen ist. **Vaihinger.**

Accommodation. Das diesem Ausdrucke entsprechende griechische *συγκατάβασις* kommt schon bei Profanschriftstellern, z. B. bei Polybius, in der Bedeutung von Herablassung, Einwilligung in das was ein Anderer will, vor, und wird von Clemens von Alexandrien (Strom. VII, p. 863, ed. Pott.) durch *συμπεριφορά* erklärt, an welcher Stelle Clemens sagt: „Wenn eine besondere Nöthigung oder das Beste der Zuhörer es erfordere, eine Wahrheit zu verschweigen, so stehe das einem Lehrer frei.“ Das nennt er eine *συγκατάβασις μέχρι συμπεριφορᾶς ψιλῆς*, und er verlangt nur: wer sich einer solchen bediene, müsse *ουδεμίας ὑποκρίσεως μετέχων*, d. h. ohne unehrliche Absichten seyn. Von den lateinischen Uebersetzern der griechischen Kirchenväter wurden für denselben Begriff die Ausdrücke condescensio oder demissio gebraucht (nach dem lateinischen Sprachgebrauche von se dimittere, submittere, descendere). Die lateinischen Kirchenväter gebrauchten dafür auch dispensatio, nach Analogie des griechischen *οἰκονομία* (s. Ernesti, neue theol. Bibl. IV, S. 434 f.).

Die Anwendung der Accommodation im Sinne der subjektiven Anbequemung an eine objektiv irrig oder wenigstens unlauter befundene religiöse Vorstellungsweise kommt daher in der christlichen Kirche schon sehr frühe vor. Clemens von Alex. (Strom. II, p. 391, ed. Pott.) sagt von den Propheten, sie hätten sich, wenn sie von Gott geredet, der menschlichen Schwachheit anbequemt, und Paulus selbst ließ den Timotheus (Apstg. 16, 3.) aus Accommodation, d. h. in subjektiver Anbequemung an die objektiv irrige Vorstellungsweise der Juden von der Nothwendigkeit der Beschneidung, beschneiden. Auf das Beispiel des Apostels Paulus berufen sich auch die Kirchenväter namentlich zur Empfehlung der Accommodation. Doch behält sich Clemens (Strom. VI, p. 802) vor, daß in Beziehung auf die Hauptstücke (*τὰ κυριώτατα*) des Christenthums keine Accommodation stattfinden dürfe, sondern daß dieselbe nur bei minder wichtigen Punkten, die er *τινὰ τῶν ἐν μέρῃ* nennt, zuläßig sey. (Aehnlich Tertullian de praesc. Haer. c. 24 zu der Stelle Gal. 2, 11 ff.; Origenes, contra Celsum IV, p. 171 sq.; Hieronymus ep. 89, p. 226, aus welcher Stelle noch erhellt, daß auch Didymus, Apollinaris, Eusebius von Emisa, Chrysostomus und andere Lehrer der alten Kirche dieselben Ansichten über die Zuläßigkeit der Accommodation theilten.) Entgegengesetzter Ansicht dagegen war Augustinus, der in der Accommodation einen Mangel an Wahrheitsliebe erblickte. (S. Reinhard, Opuscula academica I, 475 sqq.: „Utrum et quando possint oratores divini in administrando munere suo demittere se ad vanas hominum opiniones,“ und *Carus*, diss.: „historia antiquior. sententiarum ecclesiae graecae de accommodatione Christo inprimis et Apostolis tributa,“ Lips. 1793.)

Die Lehre von der Accommodation gewann übrigens erst durch die neuere kritische Theologie ein erneuertes Interesse, als die Frage gestellt wurde: „ob nicht manche biblische Vorstellungen als bloße Anbequemung an die damals herrschende Denkungsart“ aufzufassen seyen? Einen Uebergang zu der Annahme, daß manches in der Bibel lehrhaft Vorgetragene nur uneigentlich (anbequemungsweise) zu verstehen sey, bildete schon die Abhandlung Zachariä's (theolog. Erklärung der Herablassung Gottes zu den Menschen 1763), worin die Gotteserscheinungen des A. T., die Errichtung des A. und N. Bundes, die Menschwerdung Christi, d. h. die Offenbarungsthatsachen überhaupt, als Accommodation Gottes gegen die Menschheit dargestellt werden. Je mehr das Wesen des Christenthums durch eine solche Annahme selbst in Frage gestellt ward, desto lebhafter ward der Streit unter den Theologen über die Zuläßigkeit dieser Hypothese, der

bis in den Anfang dieses Jahrhunderts fortdauerte, jetzt aber so ziemlich verstummt ist. Für die Accommodationstheorie erklärten sich im Allgemeinen Diejenigen, welche gern mancher, ihrer theologischen Zeitansicht nicht mehr entsprechenden, biblischen Vorstellungen auf gelindem Wege sich entledigt hätten, ohne die Autorität der Schrift direkt anzutasten. (In diesem Sinne schrieben über diesen Gegenstand u. A. J. P. S. Vogel, Nachtigal, Eckermann, van Hemmert, L. F. Senf.) Durch dieses Mittel beseitigte man z. B. die messianischen Weissagungen (die Jesus bloß auf sich angewendet haben soll, um die Juden zu überzeugen, daß er der Messias sey, ohne selbst an die Messianität derselben zu glauben), die Engel- und Teufelslehre (wobei Jesus und die biblischen Schriftsteller sich nur an die gemeine Denkungsart gehalten hätten), ja die Versöhnungslehre selbst (welche als eine bloße Herablassung Jesu und der Apostel zu den Volksvorstellungen betrachtet wurde, um die Juden durch diese Vorstellungsart über den Verlust der Versöhnopfer zu trösten!). Andere Theologen jedoch, welche in einer solchen Theorie einen Angriff auf die Grund- und Glaubenssätze der evangelischen Kirche selbst sahen, erklärten sich entschieden dagegen. (So Hauff, Geß, Heringa, Storr u. s. w.) Schon Mosheim hatte in seiner Sittenlehre (3. Aufl. Bd. I, S. 448) gefragt: „Wie die Schrift noch Richtschnur des Glaubens und Lebens heißen könne, wenn in derselben die wahren Meinungen und Lehren der heiligen Leute, die sie aufgesetzt, unter die irrigen Einbildungen des Pöbels ihrer Zeiten ohne Unterschied gemenget seyen?“ Storr erklärte die Accommodationstheorie für eine willkürliche Voraussetzung, eine Verletzung der allgemein geltenden Auslegungsgrundsätze, und einen Angriff auf die Glaubwürdigkeit und die Autorität Jesu und der Apostel (Lehrbuch der christl. Dogmatik, herausg. von Flatt, S. 191 ff.). G. C. Knapp bemerkt: „Wer Jesum als göttlichen Lehrer anerkenne, der müsse konsequenterweise seine Aussprüche und Lehren ohne Ausnahme annehmen und dürfe nicht behaupten, er könne darum etwas nicht gelehrt haben, weil die Sache ihm anders scheine, oder weil es mit den herrschenden Meinungen seines Zeitalters nicht übereinstimme“ (Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre II, S. 158). Unter den Supranaturalisten hat sich Reinhard (System der christl. Moral III, S. 209 ff.) nach seiner schwankenden Weise am günstigsten für diese Theorie ausgesprochen.

Seitdem es in unserer Zeit der Exegese wieder gelungen ist, objektiver zu werden und von Zeitvorurtheilen und Zeitvoraussetzungen mehr sich loszumachen, hat man auch die Lehre von der Accommodation im Allgemeinen wieder richtiger beurtheilen gelernt. Man unterscheidet jetzt die positive (materielle) von der negativen (formellen) Accommodation. Das Vorkommen negativer Accommodation in der h. Schrift überhaupt zu bestreiten, wäre unrichtig, da es z. B. im N. T. nicht an Stellen fehlt, nach denen Jesus und die Apostel sich an vorhandene Ausdrücke und Bezeichnungen im Volksleben angeschlossen haben, ohne sich auf die Untersuchung der damit zusammenhängenden irrigen Vorstellungen einzulassen. Der Grund hiefür ist ein pädagogischer (Joh. 16, 12.). Neutestamentliche Belegstellen für das Vorkommen negativer Accommodation sind 1. Kor. 3, 1. f., 9, 20 ff., Gal. 3, 15., Hebr. 5, 11—14., Apstg. 16, 1—3., 21, 17—26. Die beiden letzten Stellen will Wegscheider als Beweise für das Vorkommen auch positiver Accommodation im N. T. geltend machen (Inst. theol. §. 26), allein mit Unrecht, indem Neander (Leben Jesu, S. 217) mit Recht bemerkt, die positive (materielle) Accommodation würde den Irrthum bestätigen, die Bestätigung des Irrthums aber dürfe ebensowenig als der Grundsatz, daß der Zweck das Mittel heilige, zum Behufe der Fortpflanzung der Wahrheit gebraucht werden. Es ist daher in jener Handlungsweise des Paulus a. a. O. nur eine Duldung, nicht aber eine förmliche Anerkennung des Irrthums zu erblicken. Der Streit über die Accommodationstheorie hat für unsere Zeit um so mehr seine Wichtigkeit verloren, als seit dem Erscheinen des Lebens Jesu von Strauß die neue spekulative Schule kein Bedenken mehr trägt, Jesum und die biblischen Schriftsteller in den irrigen Vorstellungen ihrer Zeit befangen seyn, und sie von unserem Standpunkte aus Unrichtiges sagen zu lassen, was zwar ehrlicher ist, als sie zu

Erfindern einer künstlichen und sittlich kaum zu rechtfertigenden Unterrichtsmethode zu machen, aber zugleich auch zeigt, wie sehr die Pietät gegen die Schrift und gegen die, von welchen sie zeugt, seit einem halben Jahrhunderte bei den sogenannten Trägern des kirchlichen Fortschritts gesunken ist. Dr. **Schenkel.**

Achery, s. D'Achery, Dacherius.

Ackerbau in der Bibel. 1) Indem die Hebräer vom Lande Canaan Besitz nahmen, so war ebendamit die Umwandlung des Volkes aus einem nomadisirenden in ein ackerbauendes eingeleitet. Dieselbe gieng zwar der Natur der Sache nach nur allmählig vor sich und wir finden daher noch in ziemlich später Zeit das Nomadenleben von einem Theil der Hebräer fortgesetzt: bald genug aber wurde der Ackerbau durch Gesetze geschützt, die seiner allgemeinen Verbreitung sehr förderlich seyn mußten. Jede Familie hatte ihren unveräußerlichen Grundbesitz, dessen Ertrag zwar, wenn große Schulden auf den Besitzern lasteten, den Gläubigern zufallen konnte, im Jubeljahre jedoch mußte der Acker unentgeltlich an jenen zurückgegeben werden. 3. Mos. 14, 34. 25, 23. 28. Dadurch wurde der Anhäufung zu großer Stücke Ackerlandes in den Händen Weniger und der Bildung einer besitzlosen Bevölkerung (des Proletariats) vorgebeugt. Weiter war für den Schutz des Ackerbaus dadurch gesorgt, daß der Schaden, den Einer in fremden Aeckern oder Weinbergen angerichtet hatte, von ihm vollständig ersetzt werden mußte, 2. Mos. 22, 5. 6.: zur Stillung des Hungers Aehren auszuraufen war jedoch gestattet, 5. Mos. 23, 25. Mtth. 12, 1. Luk. 6, 1. Als eine schwere Sünde galt im öffentlichen Urtheile das Verrücken der Grenzsteine (5. Mos. 19, 14. 27, 17. Hiob 24, 2. Hos. 5, 10.); welche gesetzliche Strafe darauf gesetzt war, ist nicht bekannt. Was 2) die Art betrifft, wie der Ackerbau betrieben wurde, so war auch diese theilweise gesetzlich normirt. Je im siebenten Jahr mußten die Aecker und Weinberge brach liegen; was von selbst wuchs, sollte der Besitzer nicht erndten, sondern den Armen überlassen. 3. Mos. 25, 1 ff. Jos. Antt. 3, 12, 3. Phil. opp. II, p. 207. 631. Der Zweck dieses Gesetzes war wohl nicht bloß der landwirthschaftliche, die Fruchtbarkeit des Bodens zu erhöhen (Winer, bibl. Realw. Sabbathsjahr), noch der politische, den Handel mit Landesprodukten in's heidnische Ausland zu verhindern (Hug s. ebd.), vielmehr schließt uns den religiösen Sinn des Gesetzes der Name Sabbathjahr auf: wie der Mensch, nachdem er sechs Tage gearbeitet, den siebenten als heiligen Ruhetag feiern sollte, so die Natur nach ihrer sechsjährigen Arbeit ein Ruhejahr. Es war ferner gesetzlich verboten, ein Feld mit verschiedenartigen Früchten zu besäen, 3. Mos. 19, 19. 5. Mos. 22, 9.; der Ertrag eines solchen Feldes fiel dem Heiligthum zu (5. Mos. ebd.). Diese Verordnung hatte gleichfalls keineswegs einen bloß landwirthschaftlichen Zweck (wie Michaelis, Mos. Recht IV, 320 ff. annimmt), es liegt ihr vielmehr wie dem Verbote, verschiedenartige Thiere sich paaren zu lassen, das freilich nicht auf Verstandesbegriffe zurückzuführende Gefühl zu Grunde, es werde so durch menschliche Willkür die Natur in ihrem von Gott geordneten Wirken gestört und verunreinigt. Aehnlich faßt es Josephus Antt. 4, 8, 20.: „Die Samen sollen rein und unvermischt seyn. *οὐ γὰρ τῇ τῶν ἀνομοίων κοινωνίᾳ χαίρειν τὴν φύσιν.*“ Die Ansicht, welche in diesem und den verwandten Gesetzen eine symbolische Darstellung der Idee findet, „daß die Israeliten unvermischt mit andern Stämmen bleiben sollen“ (so Winer bibl. Realwörterb. unter Verschiedenartiges), ist gewiß zu verständig reflektirt. Seinem Sinne nach verwandt ist das weitere Verbot, beim Ackern ein gemischtes Gespann, z. B. von Ochs und Esel zu gebrauchen. Nur kam dabei die auch von Josephus 4, 8, 20. geltend gemachte Rücksicht der Menschlichkeit hinzu, wornach Thiere, die nicht gleichen Schritt halten konnten, nicht zusammenzujochen waren. — Bei der großen Fruchtbarkeit Canaan's bedurfte der Boden nur geringer Nachhilfe, und es konnte sein Ertrag ein außerordentlich reichlicher werden. Vgl. 1. Mos. 26, 12. Luk. 8, 8. Mtth. 13, 8. Das Düngen mit Mist (Jerem. 9, 22.) oder Asche (Jes. 47, 14.) war nicht unbekannt. Den Pflug (1. Mos. 45, 6.) und die Egge (Hosea 10, 11. Jes. 48, 24.) zogen Ochsen (1. Kön. 19, 19.), junge Kühe (Richt. 14, 18.) oder Esel (Jes. 30, 24.). Am meisten

gepflanzt wurden von den Hebräern Waizen, Gerste, Flachs, Knoblauch, Linsen, Hafer, Bohnen, Gurken. Ueber Wein s. Weinbau. 3) Mit den Erzeugnissen des Ackerbaues, namentlich Getreide, trieben die Israeliten auch Handel, besonders nach den großen Handelsstädten Phöniziens. Man vergl. den Handelsvertrag Salomo's mit Hiram 1. Kön. 5, 9. 11., außerdem Ezech. 27, 17. und Apstg. 12, 20. 4) Die drei großen Feste Pascha, Pfingsten und das Laubhüttenfest hatten neben ihrer höheren geschichtlichen Bedeutung auch eine Beziehung zu den Epochen des Landbaus, in der Manche die ursprüngliche Bedeutung derselben erblicken (s. die betr. Artt.). Das Pascha war Frühlings- und zugleich Eröffnungsfest der Erndte, Pfingsten Dankfest nach Einheimsung der Brodfrüchte, die Skenopegie das Herbstdankfest nach der gänzlich vollendeten Erndte auch des Weins und Obstes. 5) Wie enge mit der Ackerbauverfassung die gesammte Staatsverfassung der Israeliten zusammenhieng, darüber vergl. die Artt. Leviten, Priester, Zehnte. H. P.

Acosta, Uriel, oder, wie er vor seinem Uebertritt zu dem später wieder aufgegebenen Judenthum hieß, Gabriel, ein Portugiese, geboren 1594 zu Porto, stammte aus einem adeligen Geschlecht jüdischen Ursprungs, wurde aber, da schon seine Vorfahren seit Jahren bereits Christen waren, von Jugend auf in der katholischen Religion erzogen und beschäftigte sich, wie er in seiner Autobiographie sagt, frühzeitig mit dem Lesen der Evangelien, anderer geistlicher Bücher und der wichtigsten konfessionellen Schriften. Die Zweifel, welche in Folge dieser Lektüre zunächst über die katholische Ablaßlehre in ihm aufstiegen und nach und nach das ganze Christenthum ihm verdächtig machten, veranlaßten ihn zunächst, die kirchliche Stelle eines Schatzmeisters im Collegium, die er 25 Jahre alt erhalten hatte, aufzugeben. Bald aber genügte ihm dieß nicht, und er hielt es um seines Seelenheils willen für das Gerathenste, ganz entschieden vom Christenthum zum Judenthum überzutreten, weil die Schriften des A. T. von Christen und Juden, die des N. T. dagegen nur von den Christen für göttlich gehalten würden. Da ein solcher Uebertritt in Portugal nicht stattfinden konnte, so entfloh Acosta nach Amsterdam, um sich dort beschneiden und in die jüdische Gemeine aufnehmen zu lassen. Bald aber fand er bei der Amsterdamer Judenschaft statt einer gewissenhaften Beobachtung des Mosaischen Gesetzes hartnäckiges, pharisäisches Festhalten an der Tradition und ihren Satzungen, und in Verbindung damit einen maßlosen geistlichen Hochmuth. Er rügte dieß mit rücksichtsloser Strenge, und im Gegensatz zu der lohnsüchtigen Werkheiligkeit seiner neuen Glaubensgenossen machte er auf's Neue die Lehre der alten Sadducäer geltend: Nur um des Guten willen müsse der Mensch Gutes thun, nicht aber in der selbstsüchtigen Hoffnung, jenseits dafür belohnt zu werden, zu welcher Hoffnung der Jude ohnehin keinen Grund habe, da das Mosaische Gesetz über die Unsterblichkeit der Seele und ein jenseitiges Leben nichts lehre. — Dergleichen Aeußerungen aber erbitterten die Juden in so hohem Grade, daß sie nicht nur durch einen gelehrten Arzt, Samuel de Sylva, eine Schrift „Ueber die Unsterblichkeit der Seele“ (1623) gegen ihn schreiben ließen, in welcher er des Epikureismus beschuldigt wurde, sondern ihn auch auf Grund seiner 1624 erschienenen Schrift: „Examen de tradicoens Phariseas conferidas con a ley escripta“ als Leugner der Unsterblichkeit und Atheisten bei der städtischen Obrigkeit verklagten, die ihn zum Gefängniß, und als er nach 8—10 Tagen gegen Kaution aus demselben entlassen worden, zu einer Geldbuße von 300 Gulden und zur Vernichtung seiner Schrift verurtheilte. Gleichzeitig ward er von der Synagoge in den Bann gethan, in welchem er sieben Jahre lang lebte, weil er die kränkenden Bedingungen, unter denen man ihn wieder aufnehmen wollte, beharrlich zurückwies, bis er doch am Ende einwilligte, wahrscheinlich, weil man ihn mit der Hoffnung lockte, daß er sich nur einigen leichten Förmlichkeiten werde zu unterziehen haben. Wie wenig man aber daran dachte, geht aus der Schilderung dieses Aktes in seiner Biographie hervor: „Ich trat,“ erzählt er, „in die Synagoge, die voll Männer und Weiber war, bestieg zur bestimmten Stunde das hölzerne Gerüst mitten in der Synagoge, und verlas dort die Anklageschrift, welche das Bekenntniß enthielt, daß ich

wegen Uebertretung des Sabbathgesetzes, wegen Nichtbewahrung des Glaubens, den ich so weit verletzt hätte, daß ich Andern gerathen, nicht zum Judenthum überzugehen, eines tausendfachen Todes schuldig, zur Sühne meiner Versündigungen aber bereit sey, alles zu thun, was man mir auferlegen werde. Hierauf stieg ich von dem Gerüst herunter, und der Oberpriester flüsterte mir zu, daß ich mich in eine Ecke der Synagoge begeben möge. Ich that es, und erhielt hier von dem Thürhüter die Weisung, mich zu entkleiden. Als ich auch dieß gethan, band er meine Hände mit einem Strick an die Säule fest, worauf der Versänger herzutrat und mir, während ein Psalm gesungen wurde, mit einer Geißel 39 Hiebe versetzte. Als dieß geschehen, ward ich angewiesen, mich auf den Boden zu setzen; der Prediger trat zu mir und sprach die Absolutionsformel; alsdann mußte ich mich, nachdem ich meine Kleider wieder angelegt, auf die Schwelle setzen, damit Alle beim Herausgehen aus der Synagoge über mich hinwegschritten.« — Uebrigens blieb Acosta auch nach seiner Wiederaufnahme in die Gemeine bei seinen Sadducäischen Ansichten; ja, er erklärt sich in seiner Biographie zu Gunsten des angeborenen Naturgesetzes, wie gegen das jüdische, so gegen jedes andere positive Gesetz, sofern dasselbe mit jenem streite. »Sagt Einer,« äußert er sich in dieser Beziehung, »das Mosaische oder das Evangelische Gesetz enthalte etwas Erhabeneres, nämlich die Feindesliebe, welche das Naturgesetz nicht gebietet, so erwidere ich: wenn wir von der Natur abweichen und etwas Größeres suchen, dann entsteht sofort ein Zwiespalt in uns, und die Ruhe wird gestört. Was nützt es, wenn mir zugemuthet wird, was ich nicht erfüllen kann; obwohl es gerade in diesem Falle keineswegs dem Naturgesetz entgegen ist, unseren Feinden Gutes zu thun.« — Merkwürdig ist außerdem eine Schlußbemerkung in seiner Biographie. »Wenn der Nazarener Jesus, den die Christen so sehr verehren, heut in Amsterdam predigte, und es den Pharisäern wiederum beliebte, ihn zu geißeln, weil er ihre alten Gebräuche antastete und ihre Heuchelei entlarvte, so würden sie Solches ungehindert thun können.« Nach einer Angabe des Fabricius soll Acosta 1647 gestorben seyn, ob durch Selbstmord oder eines natürlichen Todes, will der Herausgeber der kleinen Schrift: »Uriel Acosta's Selbstbiographie. Lateinisch und deutsch. Leipz. 1847.« in seiner Einleitung unentschieden lassen. Denn diese Biographie sey zuerst 40 Jahre lang als Manuskript in den Händen eines Bürgers gewesen, der sie nachher dem freisinnigen Arminianischen Theologen Episcopius geschenkt habe. Von diesem habe sie der gleichgesinnte Philipp Limborch erhalten, der sie nebst einer Widerlegung 1687 publicirte, und bei seinem Bericht über Acosta's Tod sich natürlich nur an die Gerüchte habe halten können, die meist von Feinden ausgesprengt ihm zu Ohren gekommen seyen. — Zum Gegenstand dichterischer Behandlung wählte den jedenfalls interessanten Mann in neuerer Zeit Gutzkow in seiner Novelle: »Der Sadducäer in Amsterdam« und später in dem Drama: »Uriel Acosta«. H. A.

Acta Martyrum, und später *Acta Sanctorum*, bezeichnen die Nachrichten über die Kirchenheiligen, die in mannigfacher Form und von sehr ungleichem Werthe zu verschiedenen Zeiten aufgezeichnet sind; sie bilden einen Theil der kirchlichen Literatur, dessen gänzliche Mißachtung ebenso unbillig, wie seine kritiklose Benutzung unbefugt ist; unter einer Menge Spreu sind auch hier manche Goldkörner verborgen. Der Anfang dazu liegt in der Hochachtung gegen die Märtyrer, deren Gedächtniß der Nachwelt erhalten werden sollte. Man kannte also anfangs nur Geschichten wirklicher Märtyrer; wenn später auch Lebensbeschreibungen solcher Heiligen hinzukamen, die nicht die Ehre des Märtyrertodes erlangt hatten, so betrachtete man auch bei ihnen anderweitig erlittene Drangsale, oder auch die freiwillig geleistete Ascese als hinreichend, um sie mit den wirklichen Märtyrern zusammenzustellen, und die Acta Sanctorum, welche Heilige beider Klassen umschließen, zur wirklichen Fortsetzung der alten Acta Martyrum zu machen. Als Namen für diese Art von Literatur finden sich in der lateinischen Kirche Calendaria, weil sie die Märtyrernamen nach den Todestagen in der Reihefolge der Tage des Jahrs ordneten, jedoch nur für den Gebrauch einer einzelnen Kirche und für die in derselben anerkannten Heiligen bestimmt; ebenso Diptycha, sofern in die bei jeder Kirche

angelegten Verzeichnisse außer der Reihefolge der Bischöfe auch die daselbst verehrten, meist lokalen, Märtyrer eingetragen wurden; dagegen die Martyrologia hatten eine allgemeinere Bestimmung, als Sammlung sämmtlicher in der ganzen Kirche angenommenen Heiligen mit Angabe des Orts ihres Märtyrerthums; ferner passiones Martyrum, passionalia, und endlich legenda, sofern an den jährlichen Gedächtnißfesten aus ihnen die Vorlesungen in die Messe eingelegt wurden. Die griechische Kirche hat dafür die Namen Menaea und Menologia; letztere, entsprechend den lateinischen Martyrologien, enthalten in monatlicher Ordnung nur die Verzeichnisse der Heiligen nebst kurzen historischen Notizen; dagegen die Menäen, zum Kultus bestimmt, umfassen das ganze Offizium des Tages mit Hymnen, Lektionen, und darunter auch kurze geschichtliche Angaben über die an jedem Tage zur Verehrung bestimmten Heiligen (*Suiceri* thesaur. s. v. *μηναῖον, μηνολόγιον*); ferner Synaxaria, wegen der Bestimmung zu Vorlesungen bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften (*συνάξεις*).

Die Märtyrerakten beginnen schon zur Zeit der Verfolgungen selbst, am frühesten in den Berichten, welche einzelne Gemeinden von der erlittenen Drangsal und dem bewiesenen Heldenmuthe ihrer Genossen in Briefen an auswärtige Gemeinden erstatten. So meldet die Gemeinde zu Smyrna den Märtyrertod zahlreicher Genossen und zuletzt des alten Bischofs Polykarp während der Verfolgung unter Mark Aurel, 167, in einem Briefe nach Philadelphia in Lydien (*Euseb.* IV, 15; *Coteler.*, patr. apost. I, p. 195); die gallischen Gemeinden von Lugdunum und Vienne theilen ihre unter demselben Kaiser, 177, erlittenen Drangsale den Christen in Asien und Phrygien mit (*Euseb.* V, 1.); Dionysius von Alexandrien meldet die Geschichte der dortigen Märtyrer an Fabian von Antiochien (*Euseb.* VI, 41. 42.); Cyprian erzählt in seinen Briefen sehr ergreifende Scenen von Märtyrern und Bekennern (confessores, d. h. solchen, die vor der römischen Obrigkeit muthig sich als Christen bekannten, und dadurch der Gefahr aussetzten), aus seiner nächsten Umgebung. Der Biograph des Cyprian, Pontius, berichtet, daß über Märtyrer, selbst von geringer Herkunft und aus dem Katechumenenstande, von Alters her sehr genaue Aufzeichnungen veranstaltet seyen, was ihn zur Schilderung des Lebens und Todes eines so ruhmvollen Bischofs veranlaßt habe. Man darf sogar annehmen, daß schon jetzt die Verzeichnisse der Märtyrer in übersichtlicher Weise nach den Jahrestagen, also in Kalenderform, angelegt seyen, da Cyprian während der Entfernung von seinen Klerikern denselben wiederholt aufgibt, die Todestage der einzelnen Märtyrer anzumerken, damit deren jährliches Gedächtniß mit Sicherheit begangen werden könne (*Cypriani* ep. 12, 39.). Sicher besaßen also schon damals die Gemeinden unter ihren übrigen für heilig erachteten Schriften auch Märtyrerverzeichnisse, die außer dem Tage des Todes kurze geschichtliche Angaben enthielten. Die Annahme, daß dabei wohl gar die Protokolle der römischen Obrigkeit zu Grunde gelegt seyen, ist jedoch nicht wahrscheinlich, da dieselben theils wegen der feindlichen Stellung gegen die Christen nicht wohl zu haben waren, theils das Zeugniß der christlichen Genossen näher lag. Von diesen in den Gemeinden aufbewahrten Akten und Verzeichnissen hat aber wohl schwerlich irgend eines die diocletianische Verfolgung überdauert, die es planmäßig auf Vernichtung nicht nur der Bibelexemplare, sondern sämmtlicher von den Christen werthgeschätzter Schriften abgesehen hatte (*Arnobius*, adv. nation. IV, 36.; *Euseb.* VIII, 2.); ausdrücklich beklagen spätere Bearbeiter der Märtyrergeschichten den Verlust jener älteren Berichte (*Prudentius*, peristephan. I, 74. ed. Obbarius, Tubing. 1845. p. 194).

Nach Aufhören der Verfolgung und dem Siege des Christenthums unter Konstantin begann man um so eifriger die Wiederaufzeichnung der älteren und die Hinzufügung der neueren Märtyrergeschichten, weil man auf jene Kämpfe, wie auf die Heldenzeit der Kirche zurückblickte; Eusebius schrieb sein Buch über die Märtyrer Palästina's (hinter h. eccl. lib. VIII; *Ruinart*, act. sincera martyr. p. 278); ferner ein allgemeines Martyrologium über die Kämpfe der Gesammtkirche, *ἀρχαίων μαρτύρων συναγωγήν*, dessen er selbst gedenkt (IV, 15; V. prooem. und 21.); allein schon zu Ende des 6ten Jahrhunderts war

dasselbe weder in Alexandrien noch in Rom zu finden (*Gregor.* I, ep. VIII, 29.); Gregor d. Gr. hat davon nie etwas gehört, als bis Eulogius von Alexandrien ihn um die Uebersendung bittet. Die Bearbeitung des Stoffes muß jetzt wiederum auf doppelte Art begonnen haben, einmal in übersichtlicher Weise nach Kalenderform, und dann in ausführlicher Art zur Erbauung der Lesenden.

Der sicherste Beweis, daß man auch jetzt wieder in den einzelnen Kirchen sich Heiligenverzeichnisse anlegte, die zu den Kalendertagen die Namen der Märtyrer gaben, liegt in den noch vorhandenen Exemplaren der Art vor: der Jesuit Aegidius Bucherius fand ein solches in Rom, das der Zeit nach in die Mitte des 4ten Jahrhunderts und dem Orte nach der römischen Kirche angehört (*Ruinart*, p. 541); der angemerkten Heiligen sind jedoch nur noch sehr wenige, in einer ersten Abtheilung 12 Gedächtnißtage römischer Bischöfe, in einer zweiten 25 Tage anderer Märtyrer, zugleich mit Angabe der Kirchen oder Stationen, wo deren Gedächtniß zu begehen war. Ein Kalendarium der Kirche von Karthago aus dem 5ten Jahrhundert, von Mabillon aufgefunden, zählt deren schon 81 (*Ruinart*, ibid.). Wenn dergleichen Kalendarien im Gebrauche einzelner Kirchen deßhalb so beschränkt erscheinen, weil sie nur die Namen derjenigen Märtyrer enthielten, die in der nächsten Umgebung jener Kirchen gelitten hatten, so fieng man jedoch auch bald an, aus den einzelnen Kalendarien wirkliche Martyrologien zusammenzusetzen, d. h. Märtyrerverzeichnisse aus dem Bereiche der Gesammtkirche. Ein solches beschreibt Gregor I. zu Ende des 6ten Jahrhunderts als im Gebrauche der römischen Kirche (Epist. VIII, 29.); es enthielt nur die Namen der Märtyrer nach den Tagen, wie sie bei der Messe gefeiert wurden, ferner Ort und Tag der Passion, aber nicht die nähern Umstände derselben; und zwar waren ausdrücklich für die einzelnen Tage mehrere Heilige aus vielen Ländern und Provinzen gehäuft, also ein Martyrolog, und nicht ein bloßes Kalendarium. Gregor setzt voraus, daß dasselbe auch in Alexandrien vorhanden sey, erblickt also darin eine weit umher in der Kirche verbreitete Schrift, weßhalb man ein Recht hat, darin wenigstens den ersten Grundzügen nach dasjenige Martyrolog zu erblicken, das später unter dem Namen des Hieronymus bekannt ist. Daß es wirklich von ihm verfaßt sey, dafür spricht kein Zeugniß; wenn Cassiodor (de institut. divinar. literar. c. 32. Oper. Venet. 1729. II, p. 526) dieß anzugeben scheint, indem er bei Empfehlung des Lesens der vitae patrum, confessiones fidelium, passiones martyrum, auf Hieronymus verweiset, so kann er damit unmöglich das sogenannte Martyrologium desselben gemeint haben; er empfiehlt die Lektüre zur Erbauung und Nachahmung, deutet an, daß es sich nicht bloß um das Blutzeugniß, sondern auch um Selbstbeherrschung und Ascese handle; dergleichen ist aber gewiß nicht aus einem Kalender zu lernen, der sich begnügt, tabellarisch Namen, Tage und Oerter aufzuzählen. Wie Hieronymus zu der Ehre gelangt sey, als Verfasser jenes weit verbreiteten Martyrologs zu gelten, läßt sich nur vermuthungsweise ausmachen. Zu Gregors I. Zeiten muß er noch nicht als Verfasser betrachtet seyn, weil sonst derselbe dieß wohl bei Beschreibung des Buches bemerkt haben würde; aber recht bald ward ja der Name des Hieronymus fast bei allen Schriften von liturgischem Inhalte genannt; wie er sich um die lateinische Uebersetzung der Bibel, die Vulgata, verdient gemacht hatte, so soll er auch die kirchlichen Lektionen geordnet haben (den comes); er galt gleichsam als Repräsentant aller kirchlichen Wissenschaft im Abendlande. Für das Martyrologium trat noch der besondere Umstand hinzu, daß er als Verfasser, oder vielmehr als Uebersetzer der alten Schrift de viris illustribus oder des catalogus älterer Kirchenschriftsteller galt, die zwar nicht bloß Märtyrer, aber doch Heilige enthielt, und nach dem obigen Verhältniß zwischen acta Martyrum und acta Sanctorum leicht mit dem Martyrolog verwechselt werden konnte. Als Ergebniß steht hiernach fest, daß schon im 4ten Jahrhunderte die einzelnen Kirchen wieder Kalendarien besaßen für die einheimischen Märtyrer, und schon im 6ten daraus umfassende Martyrologien gearbeitet waren, die dann bald unter dem Namen des Hieronymus circulirten. Sie mußten natürlich in sehr verschiedener Form vorkommen, da sicher jede Kirche sich erlaubte, den ursprünglichen Entwurf durch

Nachträge aus ihrer Bekanntschaft zu ergänzen, oder das Martyrologium durch Aufnahme der lokalen Kalendarien zu vervollständigen. So erklären sich die verschiedenen Exemplare des sogenannten Hieronymus, wie sie aus einzelnen Klosterbibliotheken herausgegeben werden konnten (ed. *Fr. Mar. Florentinius*, Lucae 1668 sq.; *d'Achery*, spicileg. ed. nov. II, p. 27, nach einem Codex des französischen Klosters Gellon, um 804 geschrieben; *Joh. Bapt. Sallerius*, Act. Sanct. Bolland. Jun. Tom. VI, nach Exemplaren aus Reichenau, St. Ulrich in Augsburg, Corvey u. s. w.).

Wenn nun dieses Martyrologium noch immer die alte Form der Kalendarien beibehielt, sofern es nur Namen der Märtyrer, Tag und Ort ihrer Passion und ihrer Verehrung angab, sich aber nicht auf nähere historische Notizen einließ, so beweiset die obige Aufforderung des Cassiodor, die Passionen der Märtyrer zur Erbauung und Nachahmung zu lesen, daß dieser Zweig der Literatur außer jener dürftigen Kalenderform auch noch eine anderweitige Bearbeitung gefunden haben mußte. Hatten jene Kalendarien und die daraus erwachsenen Martyrologien nur eine liturgische Bestimmung, um die Namen der Heiligen anzumerken, deren in der Messe gedacht werden sollte, so beschäftigte sich die Hochachtung gegen Märtyrer auch noch mit ausführlicherer Erzählung ihrer Schicksale, sowohl im Einzelnen, als in Zusammenstellung mehrerer. Zeugnisse für das Vorhandenseyn solcher ausführlichen Heiligenakten liegen zahlreich vor: ein Concil zu Carthago 397, can. 47 (*Bruns*, concil. I. p. 133) gestattet außer den Lektionen aus der heil. Schrift auch die passiones martyrum bei ihren jährlichen Gedächtnißfesten zu verlesen; ein römisches Concil 494 (*Mansi* VIII, p. 149.) bewies größere Kritik: Pabst Gelasius schließt aus demselben bei Angabe der für den kirchlichen Gebrauch geeigneten Literatur, trotz aller Hochachtung gegen Märtyrer und Heilige, dennoch die Heiligenakten von dem Vorlesen in den Kirchen ganz aus, weil die Namen der Verfasser unbekannt, auch von Ungläubigen, Häretikern oder Ungebildeten (idiotis) manches Ueberflüssige und Unangemessene in sie eingedrungen sey, gewiß ein sprechendes Urtheil über den Zustand, in welchem schon zu Ende des 5ten Jahrhunderts diese Literatur sich befand. Minder bedenklich waren die Häupter des Mönchswesens, die, wie Cassiodor, Ferreolus von Uzès im 6ten Jahrhundert (regul. c. 18. *Holsten-Brockie* cod. regul. I. p. 160) den Mönchen das Lesen der gesta martyrum, i. e. passiones sanctorum fidelium, dringend empfahlen. Wenn dabei angedeutet wird, daß das für jeden Tag Gehörige ausgewählt werden solle, so folgt daraus nicht, daß auch diese Sammlungen schon in Kalenderform die Berichte über die Heiligen nach den Tagen zusammenstellten; dann wäre ja eine Auswahl nicht nöthig gewesen; sondern mit Hülfe der obigen Kalendarien und Martyrologien konnte aus den Sammlungen der Passionen aufgefunden werden, was sich für die einzelnen Tage eignete. So deutet Avitus von Vienne in einem Fragmente einer Homilie an (*Sirmond*, op. II, p. 97), daß am Gedächtnißtage der thebaischen Legion (Kirchengesch. Deutschl. I. S. 97) hergebrachtermaßen deren Passion verlesen wurde, ex consuetudinis debito series lectae passionis explicuit. Die weite Verbreitung solcher Sammlungen von Passionen sieht man auch daraus, daß Bonifacius in Deutschland sich die Uebersendung eines Exemplars von einer englischen Nonne Bugga erbeten hatte, welche bedauert, ihm dieselben nicht sofort schicken zu können (Ep. *Bonif.* ed. *Würdtwein*, no. 3. p. 15); auch in Rom mußte sich die kritische Abneigung gegen dieselben verloren haben; Hadrian I. in einem Briefe zur Vertheidigung der 7ten Synode (*Mansi*, XIII, p. 800) berichtet, daß außer der heiligen Schrift auch vitae patrum, aber nur von orthodoxen Verfassern vorgelesen würden; er gebraucht dabei ausdrücklich die Worte des obigen carthagischen Concils.

Außer diesen zwei Arten von Märtyrerakten, die bis in's 8te Jahrhundert nachgewiesen sind, kurzen Verzeichnissen in Kalenderform mit bloß statistischen Angaben, und dann ausführlicheren Passionen, gegen die aber bei kritischen Männern, wie dem Pabst Gelasius, mehrfache Bedenken obschwebten, muß nun noch auf eine dritte Art von Schriften aufmerksam gemacht werden, um daraus das Entstehen der spätern Acta Sanctorum zu erklären. Dieß sind mehr zuverlässige Arbeiten namhafter Verfasser über kirchlich

denkwürdige Männer, sogenannte vitae patrum, die nicht zunächst einen erbaulichen, sondern einen literarischen Zweck hatten, und deßhalb zum Theil als zuverlässige Quellen der Geschichte gebraucht werden können. Welch unschätzbare Quelle für die Geschichte der Donauländer in der zweiten Hälfte des 5ten Jahrhunderts ist z. B. die Geschichte Severins durch seinen Schüler Eugippius (Kirchengesch. Deutschl. I, S. 227), sowie die Biographieen eines Columban durch Jonas, eines Gallus, Bonifaz u. s. w., die auf keinen Fall mit jenen bedenklichen Märtyreracten zusammengestellt werden dürfen, wenn auch aus letzteren eine gewisse Vorliebe für ascetische Tendenzen in sie übergegangen seyn mag! Auch größere Sammlungen und Zusammenstellungen der Art mit mehr geschichtlicher Zuverlässigkeit können aus der griechischen, wie der lateinischen Kirche nachgewiesen werden; aus der griechischen gehören hieher manche Berichte zur Verherrlichung des Mönchslebens durch Beschreibung nomhafter Häupter desselben, wie Palladius um 420 in seinem *λαυσαϊκόν*, historia Lausiaca, nach einem Hofbeamten Lausus benannt, dem sie zugeeignet war; ferner dessen Zeitgenosse Heraclides in seinem paradisus, s. de vitis patrum, größtentheils dem Vorigen einverleibt; dann Johannes Moschus mit dem Beinamen *Εὐκρατᾶς* († um 620), Verfasser eines Lebens der Mönche bis auf die Zeit des Heraclius, unter dem Namen *λειμών*, *λειμωνάριον* oder *νεὸς παράδεισος* (gr. et latin. ed. Fronto Duc. Auct. Bibl. Patr. T. II, p. 1057; und Bibl. Patr. Paris 1644. T. XIII, p. 1055). Diese Schriften nebst einigen Auszügen daraus (Gräße, Literärgesch. des Mittelalters I, 1. S. 223. Leipzig 1839) werden in der griechischen Kirche unter dem Namen *γεροντικά*, *κλίμακες*, *λαυσαϊκά* und *πατερικά*, bezeichnet; an sie schließt sich Simeon Metaphrastes an, um 901 (nach Andern im 12ten Jahrhundert) am byzantinischen Hofe, von dessen Lebensbeschreibungen der Heiligen wir 122 übrig haben, während 95 und 444 andere seinem Namen untergeschoben sind. Bei ihm verliert sich indeß die historische Glaubwürdigkeit völlig wieder, indem er sich die willkürlichsten Ausschmückungen, Uebertragungen der Heiligen vom Abend- in's Morgenland und umgekehrt erlaubt. Aus den Arbeiten der lateinischen Kirche ist hier zu nennen der schon erwähnte dem Hieronymus beigelegte catalogus, die 14 Hymnen des Prudentius Peristephanon s. de coronis et passionibus martyrum, bei denen freilich dichterische Willkür eintritt, die collationes patrum Cassian's, die mehrfachen Werke Gregor's von Tours, die sich auf Biographie kirchlicher Männer beziehen, de miraculis, vitae patrum, de gloria martyrum u. s. w. Der biographische Stoff war auf diese Art sehr bedeutend gewachsen, so daß darin die erheblichste Veranlassung lag, mit Hülfe desselben jene dürftigen Martyrologien weiter auszuführen, und mit allerlei historischen Notizen zu erweitern.

Diese Aufgabe stellte sich die Bearbeitung der Martyrologie seit dem 8ten Jahrhundert im Abendlande; die Veranlassung dazu gab gewiß das unter dem Namen des Hieronymus weit verbreitete Martyrologium, in welches in immer steigendem Maße zu den bloß statistischen Notizen ausführliche geschichtliche Zusätze hineingearbeitet wurden. Noch ziemlich in der alten dürren Form gehalten ist das sogenannte martyrologium Romanum, welches Ado, Bischof von Vienne († 875), in Aquileja von einem Mönch mit dem Vorgeben erhielt, daß es aus Rom stamme, während es wegen Unbekanntschaft mit römischen Lokalitäten und wegen Anschluß an Rufins Geschichten nur als ein der Kirche von Aquileja angehörendes Werk gelten darf (*Valesius*, de martyrologio Romano hinter seiner Ausgabe des Eusebius; Heribert Rosweyd gab es mit dem Martyrolog des Ado hinter *Baronii* martyrolog. Roman. Antwerp. 1613 sq. heraus). Ein eigentliches martyrologium Romanum hat es also in älterer Zeit nicht gegeben, und konnte es auch nicht geben, da einzelne Kirchen nur Kalendarien, aber nicht allgemeine Martyrologien besaßen, und auch das Werk, welches Gregor I. beschreibt, schon seiner eigenen Angabe nach nicht eigenthümlich römisch, sondern durch die ganze Kirche verbreitet war. Auch auf die Arbeit, welche auf Befehl Sixtus V. als römisches Martyrologium herausgegeben ist, hat also die römische Kirche nicht mehr Anspruch, als jede andere, da sie nur ein römisches Exemplar des weitverbreiteten allgemeinen Martyrologs unter dem Namen des Hieronymus ist.

Bekannt sind die Mißgriffe, die Baronius aus Unkunde des Griechischen sich bei der Herausgabe zu Schulden kommen ließ; Chrysostomus erwähnt in einer Homilie zweier Heiligen Juventius und Maximus als ξυνωρὶς τῶν ἁγίων μαρτύρων, d. h. biga martyrum, ein Heiligenpaar, woraus Baronius eine Jungfrau Synoris machte.

Dieselbe sparsame, meist auf statistische Angaben beschränkte Form findet sich auch noch in der Bearbeitung des Martyrologiums, die sich an den Namen Bedas, wie die frühern an den des Hieronymus, anlehnt; doch hat eine Form desselben (Act. Sanct. Boll. Mart. II. zu Anfang) bereits durch Florus, Subdiakonus zu Lyon im Anfang des 9ten Jahrhunderts, schon bedeutende Zusätze erlitten, wobei sich nun die Neigung zeigt, die hergebrachten statistischen Notizen durch die anderweitigen Hülfsmittel weiter auszuführen. Wandelbert, Mönch im Kloster Prüm bei Trier um 851, brachte die hergebrachten Notizen, jedoch mit schon mehrfachen Erweiterungen in Verse (*d'Achery*, spicileg. II, p. 23); die Zusätze mehren sich bei Hrabanus Maurus um 845 (*Canisius*, lection. antiq. II. 2, p. 293) und noch ausgedehnter bei Ado, Erzbischof von Vienne um 860 (hinter dem martyrolog. Roman. ed. *Rosweyd.* Antwerp. 1613), bei dem fast immer die Heiligengeschichte eine neue, bis dahin unbekannte Wendung erhält; er gibt an, auf der Heimkehr aus Rom zu Ravenna ein Exemplar der Arbeit des Florus gefunden zu haben, die er überarbeitet und vervollständigt haben will. Das Aufnehmen anderweitigen Stoffes aus den zahlreich vorhandenen Heiligenakten in die kalendarische Form des alten Martyrologs ist hier recht anschaulich zu beobachten. Mit Ado stimmt Usuard fast immer zusammen, Mönch zu St. Germain des près zu Paris, der um 875 auf Befehl Karls des Kahlen ein Martyrologium bearbeitete (ed. *Molanus*, Antverp. 1583. 8.; Act. Sanct. Boll. Jun. T. VII.). Der späteste in dieser Reihe ist Notker (Balbulus † 912), der gleichfalls sein Martyrologium mit immer reichlicherem geschichtlichen Stoff anfüllte (*Canisius*, lection. ant. II. 3. p. 89).

Schon durch diese allmählige Erweiterung des alten Martyrologiums war bei Behandlung der Heiligengeschichten seit dem 9ten Jahrhundert ein neues Stadium hereingebrochen, welches von geschichtlicher Treue auch nicht eine Ahnung mehr hatte, sondern die Leben der Heiligen völlig willkürlich zu bloß erbaulichen Zwecken, wo nicht gar zu leeren Stylübungen bearbeitete. Es beginnt das Zeitalter der eigentlichen Legende, welche geistlichen Stoff, wie der gleichzeitige Roman den weltlichen, mit zügelloser Phantasie, und nicht selten mit reiner Dichtung beherrschte. Am reichlichsten fand diese Art der Schriftstellerei ihre Nahrung in dem jetzt aufkommenden Bestreben, jedem Lande, jeder Stadt einen kirchlichen Gründer aus der christlichen Urzeit, wo möglich einen Apostel oder Apostelschüler nachzuweisen, wozu Paris mit seinem heil. Dionys das Beispiel gegeben hatte. Jetzt verfaßte man in Deutschland Biographien von den Heiligen Eucharius, Valerius und Maternus, welche das Elsaß und die Rheinländer auf Befehl des Petrus bekehrt, und Kirchen zu Trier, Cöln, Tangern gestiftet haben sollen (Kirchengesch. Deutschl. I, S. 79); jetzt setzte jedes Kloster eine Ehre darein, von seinem Stifter eine möglichst mit Wundern durchwebte Heiligengeschichte zu besitzen, oder einen älteren Aufsatz in mehr mirakulöser Form zu überarbeiten. Die Heiligengeschichten aus dieser Zeit sind in der Regel schon dadurch als bloße literarische Arbeiten kenntlich, daß sie gewöhnlich mit einer Entschuldigung über das vermessene Unternehmen beginnen, die Geschichte eines solchen Mannes schildern zu wollen. Fast immer will der Verfasser von einem Andern, meist einem Vorgesetzten, Abt, Bischof, zum Schreiben aufgefordert, ja genöthigt seyn; er weiset sich dann auch über seine Quellen aus, indem er etwa einen ältern Aufsatz aus der Asche des durch Hunnen oder Normänner abgebrannten Klosters hervorgesucht, oder einen solchen in einem befreundeten Kloster aufgefunden, auch wohl auswendig gelernt haben will (Kirchengesch. Deutschl. II, S. 30). Ist man auch geneigt, dergleichen Dichtungen, die es nur auf Erbauung des Lesers und Verherrlichung des eigenen Klosters abgesehen haben, dem Zeitalter zu Gute zu halten, so steigt die Erdichtung doch auch nicht selten zu offenbarem Truge und eigentlicher Lüge, wovon ein schlagendes Beispiel

in der Biographie des Suidbert, Apostels der Bructerer zur Zeit Pipins II., vorliegt. Der Verfasser (*Leibnit.* script. rer. Brunsvicens. II, p. 222) bezeichnet sich als Marcellin, einen Begleiter Liudgers, versichert unter den heiligsten Betheurungen die Wahrheit seiner Angaben, die er zum Theil selbst erlebt haben will; und doch sind seine historischen Verstöße so grob, seine Anachronismen so fürchterlich, daß die Kritik einstimmig ihm erst einen Platz im 12ten bis 13ten Jahrhundert anweisen kann (Kirchengesch. Deutschl. II, S. 396); hier geht also das harmlose Legendenstück in absichtlichen Betrug über. Von historischer Brauchbarkeit sämmtlicher Heiligenleben aus dieser Zeit kann demnach nur in sehr geringem Grade die Rede seyn, während über manche Aufsätze aus früherer Zeit das kritische Urtheil viel günstiger ausfiel. Eine Sammlung der Heiligenleben in diesem Sinne gewährte dem Mittelalter Jacob a Voragine oder von Viraggio im 13ten Jahrhundert in seiner longobardischen Geschichte oder legenda aurea (erste datirte Ausgabe s. l. 1474 f.; bis 1500 erschienen 71 Ausg.), und Peter a Natalibus († 1382), catalogus Sanctorum, Vicentiae 1493 sq.

Das neuerwachte Studium des klassischen Alterthums seit dem 14ten und 15ten Jahrhundert verscheuchte endlich mit dem übrigen Nebel des Mittelalters auch die Legende, und nur in einer kritischen und historischen Form konnte sich die Geschichte der Heiligen ferner geltend machen. Nun begannen Sammlungen der älteren Originalakten, aber nicht mehr zur bloßen Erbauung und mit früherer Willkür, sondern mit historischer Gewissenhaftigkeit: die erste Sammlung der Art lieferte Boninus Mombritius, Sanctuarium, Venet. 1474; Aloys. Lipoman lieferte nur griechische Schriften in lateinischer Bearbeitung, Vitae Sanctorum, Rom. 1551—60. VIII Tom. 4. Laurent. Surius, Karthäuser in Köln, Vitae Sanctorum, Colon. 1569. VI. T. sq. befolgte wieder die alte Anordnung nach den Kalendertagen, und erlaubte sich an den älteren Aufsätzen nur eine Abänderung des Styls. Doch wurden alle diese Arbeiten bald überflügelt durch das riesige Unternehmen der gelehrten Jesuiten zu Antwerpen, des Dr. Bolland und seiner Genossen, in den Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur. Antwerp. 1643 sq. Den Plan dazu entwarf der schon mehrfach genannte Jesuit Heribert Rosweyd, bei dessen Tode (1629) die angelegten Sammlungen auf Befehl des Ordens an Johann Bolland (geb. 1596, † 1665) kamen; und dieser erwarb durch Verbindungen des Ordens so beträchtliche literarische Schätze aus allen Ländern Europa's, daß der ursprünglich auf 18 Bände angelegte Plan bald in's Unbestimmte erweitert werden mußte. Als Hülfsarbeiter trat bald Gottfried Henschen (geb. 1600, † 1681), dann Daniel Papebroch (geb. 1628, † 1714) hinzu. Das Museum der Bollandisten zu Antwerpen war ein Ordensinstitut, welches durch den Tod einzelner Arbeiter nicht unterbrochen ward, indem stets schon früh auf nachrückende jüngere Kräfte Bedacht genommen wurde. Weite Reisen Henschen's und Papebroch's um 1662 mit Unterstützung Pabsts Alexanders VII. durch Deutschland, Italien, Frankreich, führten dem Institute die reichsten literarischen Schätze zu, so daß bei der Vertheilung des Stoffes nach dem Kalender in allmähliger Reihenfolge der Monat Januar in 2 Bänden, Februar, März, April, jeder in 3, Mai mit Einschluß des Propyläum in 8, Junius, Julius, jeder in 7, August in 6, September in 6, und Oktober bis zum 15ten in 6 Bänden erscheinen konnte, zusammen 53 Bände Fol.

Die Arbeit der Bollandisten kann mit keiner der früheren Sammlungen von Heiligenleben verglichen werden, indem sie keinen andern Standpunkt kennen, als den historisch-kritischen, und eine Vollständigkeit des Materials, einen Reichthum an Handschriften entwickeln, der nur durch die unermeßlichen Hülfsmittel der Gesellschaft Jesu begreiflich wird. Sie geben nicht allein die vorhandenen Heiligenakten unter Benutzung sämmtlicher ihnen zu Gebot stehenden codices, sondern versehen dieselben auch mit den gründlichsten Einleitungen und Commentaren, worin zur Aufhellung des Stoffes beigebracht wird, was nur eine ausgebreitete Belesenheit, kritischer Scharfsinn und antiquarische Gelehrsamkeit aufzubieten vermag. Ihre Verdienste um die Geschichte erhellen schon daraus, daß unter Anderm Henschen einen Dagobert II. in der Reihe der merovingischen Könige erst

förmlich wieder entdeckt hat, der den früheren Historikern gänzlich abhanden gekommen war, daß Papebroch durch Behandlung alter Urkunden einen Stoff sammelte, der wesentlich zur Gründung der Wissenschaft der Diplomatik durch den Benediktiner Mabillon beitrug. Wo die Bollandisten gearbeitet haben, da ist der geschichtlichen Forschung der Weg gebahnt, und man darf unbedenklich an ihre Arbeiten anknüpfen.

Am wenigsten ist dabei zu besorgen, daß der konfessionelle Standpunkt derselben ihren historischen Untersuchungen dogmatische Fesseln angelegt habe; davon befreite sie die große Selbständigkeit ihres Ordens, der als ein Institut, kaum so sehr innerhalb der katholischen Kirche, als derselben ebenbürtig, seine riesigen Zwecke zur Beherrschung der Geister verfolgte, und stark genug war, den Männern, die nun einmal zur Verherrlichung des Ordens auf die Bearbeitung der Geschichte hingewiesen waren, hier auch Luft und Freiheit zu gewähren. Die Acta Sanctorum stehen zwar mit der katholischen Dogmatik und mit dem päbstlichen System in gutem Vernehmen, so weit es der Anstand erfordert; sie werden nie dagegen anstoßen, nie eine absichtliche Polemik eröffnen, sich vielmehr gelegentlich gut orthodox und gegen Rom ergeben zeigen. Aber darüber hinaus gehen auch die Rücksichten, die sie nehmen, nicht; nichts von einer blinden Unterwerfung unter kirchliche Autorität, wenn dadurch die historische Forschung beengt werden sollte, nichts von einem absichtlichen Entstellen oder Verschieben der Thatsachen zu Gunsten des römischen Prinzips, wie z. B. einem Baronius dergleichen so vielfach nachgewiesen werden kann; nichts von jener ängstlichen Scheu, durch kritische Resultate etwa andere kirchliche Institute zu verletzen; im Gegentheil versteigt sich die historische Freiheit, die der Orden gestattete, nicht selten zu einer gewissen Keckheit und einem Uebermuth, der sich in Neckerei gegen andere minder bewegliche Institute gefiel, und der nur in dem gewaltigen Selbstgefühl der Gesellschaft Jesu, in dem Bewußtseyn von ihrer Unentbehrlichkeit für die katholische Kirche, von Dienstleistungen, die anderweitig auf die weiteste Nachsicht Anspruch gaben, seine Erklärung findet. Wie erlustigend hat sich nicht Dan. Papebroch an den ehrlichen Carmelitern gerieben, deren allerdings etwas weit getriebene Ansprüche auf hohes Alterthum durch Abstammung vom Propheten Elias auf dem Berge Carmel er mit herber Kritik zerstörte; und selbst wenn sie in Rom Hülfe suchten, und ein Verbot gegen seine Kritik erwirkten, fügte er sich nicht, ohne durch neue boshafte Ironie dieselben dem Gelächter Preis zu geben. Eine Ansicht von der Gewalt, wodurch der Jesuitenorden auf überwiegend geistigem Wege seine Umgebungen beherrschte, kann nicht sicherer, als aus diesen seinen gigantischen Leistungen auf dem Gebiete der Geschichte erlangt werden.

Den ersten Stoß erhielt die Arbeit der Bollandisten durch die Aufhebung des Ordens 1773, zu welcher Zeit 49 Bände bis zum 7ten Oktober fertig waren; doch ließ die Achtung gegen dieß Werk auf Mittel sinnen, um demselben auch unabhängig vom Orden eine Fortdauer zu sichern. Maria Theresia, der schon 1741 der 38ste Band mit ihrem Bildniß gewidmet war, dachte darauf, das Institut mit der Brüsseler Akademie zu verschmelzen; doch zog man vor, als das Haus der Bollandisten in Antwerpen für eine Militärschule weggenommen war, die gelehrten Arbeiter in die Abtei Caudenberg zu übersiedeln, wo 1780 der 51ste Band erschien. Noch schlimmer wurden die Zeiten durch die Reformpläne Josephs II., der einem Werke nicht gewogen seyn konnte, in welchem der ihm widerstrebende Geist des Ordens fortzuleben sich bemühete. Beschuldigungen kamen hinzu, von dem langsamen Fortschritt des Werks entlehnt, so daß der Kaiser den gewiß unbilligen Befehl erließ, jedes Jahr einen Band zu liefern, und das Werk in mindestens 10 Jahren zu vollenden. Endlich 1788 erfolgte die Aufhebung des Bollandisteninstituts selbst, wobei die Congregation nur darauf sann, die Zerstreuung der literarischen Schätze abzuwenden, was auch gelang, indem die Prämonstratenserabtei Tongerloe dieselben in Form eines Kaufs an sich brachte. Die Uebersiedlung geschah 1791, und nach drei Jahren erschien daselbst der 6te Oktoberband, enthaltend den 12.—15. Oktober. Als nach Einrücken der Franzosen Belgien zur Republik gemacht, und die geistlichen Güter für Nationalbesitz erklärt wurden, flohen die Kanoniker und mit ihnen die Bollan-

bisten, das Kloster ward verkauft, von den literarischen Schätzen nur ein Theil nach Westfalen geflüchtet. Während der Restauration brachten die Kanoniker von Tongerloe Manches wieder zusammen, und gegenwärtig ist es ein sicheres Zeichen von dem Wiedererwachtseyn des Jesuitenordens in allen seinen Bestrebungen, daß er sich an Wiederaufnahme auch der Acta Sanctorum gewagt hat. Schon 1837 erfolgte die erste Ankündigung, und 1845 konnte der siebente Oktoberband, den 15. und 16. Oktober enthaltend, zu Brüssel in 1189 Folioseiten ausgegeben werden. Seite 1—108 war schon früher in Tongerloe gedruckt, und für den sechsten Band bestimmt, erscheint aber jetzt abermals abgedruckt; als Bearbeiter nennen sich die Herren Jos. Vandermoere, und Jos. Vanhecke. Nach dem, was bis jetzt vorliegt, kann man jedoch nicht eben den Geist der alten Acta Sanctorum für wiedererwacht erklären. Weder an historischer Gelehrsamkeit, noch an kritischem Scharfsinn kommen die neuen Bollandisten den alten gleich, am wenigsten aber an jener historischen Genialität, die bei den Arbeiten der Henschen und Papebroche so anziehend war. Man sieht, der Orden hat trotz der gewaltigen Fortschritte, die ihm seit seinem Wiedererwachen gelungen sind, am wenigsten schon jenes geistige Selbstbewußtseyn wiedererlangt, welches ihn früher die Gesetze der katholischen Kirche nur so weit befolgen ließ, als es ihm genehm war, und mit seinen anderweitigen Zwecken übereinstimmte. Die Art, wie Vandermoere das Leben der heil. Theresia aus dem Carmeliterorden S. 109 bis 790 behandelt, sich in die fruchtlosesten und langweiligsten Untersuchungen in wahrhaft kasuistischer Weise einläßt, wozu die alten Bollandisten nie den Raum verschwendeten, ist nicht eben geeignet, Vertrauen zu der Fortsetzung überhaupt und zur möglichen Vollendung des Werkes zu erwecken. Das Geschick der Arbeit hängt mit dem Geschick des Ordens überhaupt zusammen, über dessen Zukunft sich nicht absprechen läßt. (Vergl. Göttinger gelehrt. Anz. 1847. St. 23 ff.)

Von dem Antwerpener Original erschien zu Venedig 1734 ff. ein Nachdruck in 52 Bänden von minderer Korrektheit. Außerdem ward für manche Länder daraus ein Auszug durch die sie angehenden Heiligenleben besorgt, so für Ungarn Tyrnariae 1743, 4., für Belgien Bruxellis 1783. 6 Vols. 4. durch Jos. Ghesquières. *

Unabhängig von dem Bollandistenwerke erfolgte noch die Bearbeitung der Heiligenleben unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten: Theodor Ruinart wollte nur die alten zuverlässigen Passionen geben, und beschränkt sich auf die vier ersten Jahrhunderte (Acta primorum martyrum sincera et selecta, Paris 1689. 4.). Die einzelnen Orden ließen die ihnen angehörigen Heiligenleben bearbeiten, unter welchen *Mabillon*, Acta Sanctor. Ordin. Benedictini, Paris 1668. 9 Voll. fol. an Gelehrsamkeit und Fleiß mit den Bollandisten wetteifert. Aehnliches versuchte für die Carmeliter *M. Ant. Alegre*, paradisus Carmelitici decoris, Lugdun. 1639 f.; für die Cisterzienser *Chr. Henriquez*, martyrologium Cisterciense, Antv. 1630 f.; für die Cluniacenser *Du Chesne*, *Andr. Quercetanus*, biblioth. Cluniacens. s. de vit. miracul. et scriptis patrum Cluniacens. Paris 1614 f.; für die Franziskaner *Art. de Monstier*, Martyrol. Franciscan. Paris 1638 f.; für die Dominikaner Martyrolog. ord. Praedicator. p. *Seraph. Siccum*, Rom. 1637. 4.; für die Prämonstratenser *van der Sterre*, Natales (d. h. Todestage, als Geburt zum neuen Leben) Sanctor. ord. Praemonstrat. Antverp. 1627. 4. Im Allgemeinen *Alph. de Villegas*, Flos Sanctor. historia general de la vida y hechos de Jesu Christo y de todos los Santos de que reza la iglesia catolica. Toledo 1591. 3 Voll. f.; — *Andr. Baillet*, les vies des Saints. Paris 1701. 3 Voll. f. — G. Ulich, Lebensgesch. der Heiligen. Prag u. Wien 1782. 4 Bde. — Vite dei Santi e dei personaggi ill. del

* Im vorigen Jahre ist herausgekommen: Acta Sanct. Octobris etc., illustrata a Cornelio Byeo, Jacobo Bueo, Joann. Bapt. Fonsono, presbyteris theologis. Tom V. quo dies decimus et undecimus continentur Bruxellis 1852. Es ist ein neuer Abdruck eines schon im vorigen Jahrhundert erschienenen Bandes. Außerdem vergleiche über das Werk der Fortsetzung: de prosecutione operis Bollandini quod Acta Sanctorum inscribitur. Namur 1838. und Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, 1836. Heft 17 und 20. Anmerk. d. Red.

Ant. Test. Torino 1788. 4 Voll. u. s. w. — Ebenfalls stellten einzelne Länder die Biographien der ihnen angehörigen Heiligen zusammen: so *Fr. Foppens*, Batavia sacra. Bruxell. 1714 f.; *A. de Saussay*, martyrologium Gallicanum. Paris 1637.; *M. Rader*, Bavaria sancta et pia, August. Vind. 1704; *J. Tamaji Salazar*. martyrologium Hispanicum. Lugd. 1651, was dann mit den Bearbeitungen der Specialkirchengeschichten der einzelnen Länder zusammenfließt, wie *Whorton*, Anglia sacra. Lond. 1691; *Bertholdi* (Rizelii), Sancta et beata Austria, Aug. Vind. 1750 u. s. w. Rettberg.

Adalbert von Prag, Bischof der Böhmen, später Bekehrer der Preußen und Polen, wurde um 950 aus einer edlen böhmischen Familie geboren. Ursprünglich hieß er Woytech. Seine Eltern schickten ihn zum ersten Erzbischofe von Magdeburg, Adalbert, damit er in der dortigen Domschule, die unter der Leitung Otriks, eines trefflichen Lehrers, stand, zum Kleriker gebildet würde. Der junge Czeche machte große Fortschritte in den Wissenschaften und erhielt von dem Magdeburger Erzbischofe statt des böhmischen Namens Woytech den deutschen Adalbert, unter welchem er in der Kirchengeschichte berühmt geworden ist. Die damaligen Verhältnisse Böhmens zu Deutschland verschafften ihm eine glänzende Laufbahn. Mit Waffengewalt hatte das sächsische Haus Böhmen unterjocht, bald erkannte Otto I. die Nothwendigkeit, diese Eroberung durch kirchliche Mittel zu befestigen. Er gründete 972 das Bisthum Prag, welches dem Mainzer Metropolitanverband einverleibt wurde. Ein geborner Sachse, Namens Diethmar, der jedoch die slavische Sprache laut dem Zeugnisse des ältesten böhmischen Geschichtschreibers Cosma's vollkommen verstand, bestieg als der Erste den neu gegründeten Stuhl. Es konnte nicht fehlen, daß Böhmens Volk die wahre Absicht, warum Otto I. sich so eifrig um die Bekehrung des Landes bemüht hatte, durchschaute, und in dem aufgedrungenen Christenthum eine politische Fessel, in den deutschen Priestern, die hereingekommen waren, Werkzeuge fremder Tyrannei erblickte. Diethmar wurde nicht bloß als Gehülfe deutscher Oberherrschaft gehaßt, er verdiente auch diese Abneigung. Ein Zeitgenosse sagt, daß der erste Bischof von Prag auf dem Todtenbette bittere Reue darüber bezeugte, weil er mehr nach Geld und Gut, als nach sittlicher Bekehrung des ihm anvertrauten Volks gestrebt habe. Nach Diethmars im Jahre 982 erfolgtem Tode glaubte der deutsche Hof den böhmischen Haß entwaffnen zu können, wenn man dem Sachsen einen gebornen Czechen zum Nachfolger gebe, und warf deßhalb seine Augen auf Adalbert = Woytech. Im Sommer 983 hielt Kaiser Otto II. zu Verona einen Reichstag; dort erschien, begleitet von einer böhmischen Gesandtschaft, die ihn zum Bischofe begehrte, Adalbert, ward vom Kaiser mit Stab und Ring belehnt, vom Mainzer Metropoliten Williges den 29. Juni 983 geweiht. Allein der neue Bischof gerieth vom Beginne seiner Amtsführung an in schweren Widerstreit seiner Pflichten als geistlicher Lehensmann der deutschen Krone und seiner Gefühle als geborner Czeche und als Diener der christlichen Kirche. Vom Kaiser eingesetzt, damit er Böhmen in kirchlicher Abhängigkeit von Deutschland erhalte, wollte er seinen Lehenseid nicht brechen, andererseits empfand er als Slave und als rechtschaffener Geistlicher unüberwindlichen Widerwillen, die Religion zu fremden Zwecken zu mißbrauchen. Unter diesen Umständen wurde das Prager Bisthum für ihn eine Quelle von Kränkungen und Schmerzen. Weil er die Treue gegen den deutschen Kaiser bewahrte, haßte ihn sein Volk, und weil er letzterem kein Unrecht widerfahren lassen wollte, war der deutsche Hof mit ihm unzufrieden. Unfähig diesen Zustand länger zu ertragen, floh Adalbert zweimal von Prag nach Rom; aber beide Male erzwang sein vorgesetzter Metropolit, Williges von Mainz, die Rückkehr. Gegen Ende des 10ten Jahrhunderts schlossen mehrere ausgezeichnete Kleriker einen geheimen Bund zu dem Zwecke, dem Mißbrauche, den das sächsische Haus mit der christlichen Bekehrung als Mittel politischer Herrschsucht trieb, Grenzen zu stecken, die auf Germaniens Ost- und Nordmarke gelegenen Barbaren, gegen welche jene kirchlichen Künste deutscher Politik gerichtet waren, von Rom aus mit Sendboten zu versehen, und jedem der neubekehrten Völker einen selbständigen, von der deutschen Kirche unabhängigen Metropolitanverband zu gewähren. Während seiner zwei-

maligen Flucht nach Italien gerieth Adalbert in Verbindung mit den Männern, welche diesen Plan entworfen hatten. Aber er war zu gewissenhaft, um ohne förmlichen Abschied und Entbindung von seinen bisherigen Pflichten aus dem Dienste der deutschen Kirche auszuscheiden. Endlich auf einer dritten Flucht nach Rom erhielt er 996 erst von dem neuen Pabste Gregor V. und später auch von Kaiser Otto III. Erlaubniß, dem Zuge seines Herzens folgen und den Rest seines Lebens der Bekehrung slavischer Völker weihen zu dürfen. Er wandte sich nach Polen; dort war 992 auf Herzog Micoslaw I. sein Sohn Boleslaw mit dem Beinamen Chrobry gefolgt, ein Fürst, der für Polen that, was Heinrich I. oder Otto I. für Deutschland, und der erst neulich Eroberungen in dem heidnischen Preußen gemacht hatte. In diesem Lande beschloß jetzt Adalbert das Evangelium zu predigen und eine selbständige Kirche aufzurichten. Begleitet von 30 Bewaffneten, welche ihm Boleslaw mitgab, und von zwei geistlichen Gehülfen, seinem Bruder Radim (Gaudentius ist sein lateinischer Name) und dem Priester Benedikt, fuhr Adalbert im Frühlinge 997 zu Schiffe die Weichsel hinab nach Danzig, wo er einige Tage weilte und viel Volk taufte. Dann setzte er über das Meer nach der Küste von Samland, stieg dort aus und schickte die bewaffnete Bedeckung nach Hause. Sein erstes Zusammentreffen mit den heidnischen Preußen war unheilweissagend: er ward mißhandelt, geschlagen und mußte mehrmals flüchten. Als er eines Tages ein den Heiden heiliges Feld betrat, fiel ein Haufe heidnischer Preußen über ihn und die Seinigen her und band die Sendboten. Aufrecht stehend und betend empfieng Adalbert am 23. April 997 den tödtlichen Streich von eines Götzenpriesters Hand. Die Leiche wurde in Stücke gehauen, der Kopf vom Rumpfe getrennt. Seine beiden Begleiter entkamen und meldeten dem Herzoge Adalberts Tod. Boleslaw erkaufte die Gebeine des Getödteten und setzte sie in Gnesen bei. Seitdem ward der heilige Adalbert als Märtyrer und Apostel der Slaven verehrt. (Quellen seiner Geschichte sind zwei gleichzeitige Lebensbeschreibungen, welche am besten in der Pertz'schen Sammlung [Script. IV, 574 sqq.] veröffentlicht sind. **Gfrörer.**

Adalbert, seit 1045 Erzbischof von Bremen, stammte aus einem der angesehensten Häuser Deutschlands; sein Bruder Dedo war Pfalzgraf in Sachsen, sein Vater Friedrich hatte dasselbe Amt bekleidet. Adalberts Name tritt zuerst unter dem Erzbischofe Herrmann hervor, der von 1032 bis 1035 den Erzstuhl von Bremen einnahm: er war dieses Herrmanns Subdiakon, und der berühmte Geschichtschreiber der Bremer Kirche, Adam, bemerkt, daß Adalbert schon damals durch seine trotzige Haltung und seine stolze Sprache Befürchtungen erregt habe. Nach Herrmanns Tode wurde Bescelin, mit dem Beinamen Alebrand, Erzbischof von Bremen, und nachdem dieser im April 1045 mit Tod abgegangen war, ernannte König Heinrich III., welcher kurz darauf zum Kaiser gekrönt worden ist, den bisherigen Subdiakon zum Nachfolger. Wahrscheinlich erhielt derselbe im Juli 1045 die Weihe.

Adalbert spielte während der stürmischen Regierungen Heinrich III. und seines gleichnamigen Sohnes Heinrich IV. eine wichtige Rolle. Der Charakter des neuen Erzbischofs vereinigte manche Tugenden eines Edelmanns und eines Klerikers, doch fehlte es nicht an dunkeln Schatten. Hochgewachsen, schön von Gestalt, nüchtern, keusch, beredt, eifrig im Amte, gnädig gegen Untergebene, freigebig, klug, fröhnte er über alles Maaß der Leidenschaft politischen Ehrgeizes. „Vor weltlichen Fürsten,“ sagt Adam von Bremen, „und auch vor Geistlichen, die ihm gleichstanden, konnte Adalbert sich in keiner Weise demüthigen. Gegen Männer der Art entbrannte er in solchem Eifer, daß er den Einen des Uebermuths, den Andern des Geizes, den Dritten der Untreue beschuldigte und überhaupt Keinen verschonte, der aus der Menge hervorragte.“ Die Politik des Kaisers Heinrich III. verschaffte diesen Eigenschaften Adalberts einen weiten Spielraum. Seit dem Anfange des 11ten Jahrhunderts hatte das Haus der Billunge das erbliche Herzogthum in Sachsen und eine für die Krone gefährliche Macht erlangt. Heinrich III. erkor den neuen Erzbischof von Bremen zum Werkzeug, um den Aufschwung dieses Hauses, dessen Haupt damals Herzog Bernhard II. war, zu dämpfen. Der Kaiser stattete den

Bremer Erzstuhl bald nach Adalberts Erhebung mit mehreren Grafschaften, vielen einzelnen Gütern und Klöstern aus, damit er im Stande sey, dem Herzog die Waage zu halten. Dieß entzündete in dem Herzen des sächsischen Herzogs unversöhnlichen Groll. Laut der Versicherung Adams von Bremen äußerte Bernhard mehrmals: »Adalbert ist mir wie ein kaiserlicher Kundschafter auf den Nacken gesetzt, damit er Sachsens schwache Punkte den Saliern verrathe, aber so wahr ich Herzog in Sachsen bin, schwöre ich, daß, so lange ich selbst oder einer meiner Söhne am Leben bleiben, der Verräther keine gute Stunde haben soll.« Beide, der Billunge Bernhard und der Erzbischof Adalbert, hielten einander im Schache.

Noch zu einem andern wichtigern Zwecke brauchte der Salier Heinrich III. den Ehrgeiz des Bremer Erzbischofs. Kein deutscher Kaiser — selbst Karl den Großen nicht ausgenommen — hat so planmäßig nach der Herrschaft über das ganze Abendland gestrebt, wie Heinrich III. Dieses Ziel konnte er nur mit Hülfe des Pabstes erreichen. Darum war zunächst sein Absehen darauf gerichtet, Petri Stuhl völlig in seine Gewalt zu bekommen. Er schlug hierzu verschiedene Wege ein. An Weihnachten 1046 setzte er den Kirchenpabst Gregor VI. (dessen Kaplan und Rathgeber Hildebrand war) ab und erhob nach einander drei deutsche Bischöfe, Suidger von Bamberg unter dem Namen Clemens II., Poppo von Brixen unter dem Namen Damasus II., und Bruno von Toul unter dem Namen Leo IX. auf Petri Stuhl. Weiter verschenkte er alle Güter, welche in früheren Zeiten durch Karl den Großen und andere deutsche Herrscher der römischen Kirche vergabt worden waren, an mächtige Laien und zwar die im Süden von Terracina gelegenen Ländereien an die Normannen, welche seit 1017 sich im untern Italien festgesetzt hatten, die Umgegend von Rom an den Adel der Stadt, die in Umbrien und Tuscien befindlichen Besitzungen an den Markgrafen Bonifacius von Tuscien. Eine doppelte Berechnung lag dieser Maaßregel zu Grunde. Erstlich sollten dadurch die neuen Besitzer angespornt werden, auf alle Weise das Wiederaufkommen eines unabhängigen Pabstthums zu verhindern. Denn es ließ sich voraussehen, daß jeder Pabst, der in Zukunft darauf ausgieng, die alte Unabhängigkeit seines Stuhles herzustellen, damit beginnen werde, die eingedrungenen Laien aus dem Besitze der geraubten Kirchengüter zu verdrängen. Letztere hatten deßhalb ein und dasselbe Interesse mit dem Kaiser; sie waren seine zuverlässigen Mitverschworenen. Für's Zweite bezweckte Heinrich III. durch jenen Gewaltstreich, daß in Zukunft nur solche Männer, die aus andern Quellen genügende Einkünfte besaßen, Petri Stuhl besteigen könnten. In der That lebten die drei Päbste, welche er erhob, Clemens II., Damasus II. und Leo IX. von dem Ertrage ihrer deutschen Bisthümer, die sie beibehielten. Vollstreckten sie daher nicht blindlings den Willen des Kaisers, so brauchte dieser nur die Verabfolgung ihrer Einnahmen aus Deutschland zu untersagen; dann blieb ihnen keine Wahl, als entweder zu gehorchen oder zu hungern. Aber auch so traute Heinrich III. der Unterwürfigkeit der neuen Päbste, seiner Werkzeuge, nicht vollkommen; er griff zu einem dritten Mittel, das nicht minder anstößig war: er beschloß, die päbstliche Macht zu theilen, und dadurch für immer vom deutschen Throne abhängig zu machen. Zu diesem Behufe verlieh er erstlich der Metropole Mailand, einer alten Nebenbuhlerin Roms, Unabhängigkeit von Petri Stuhle und patriarchalische Gewalt; zu gleichem Behufe sollte der Stuhl von Bremen zu einem Patriarchat erhoben und mit der geistlichen Oberaufsicht über sämmtliche Kirchen des Nordens belehnt werden. Bereitwillig gieng Adalbert auf letzteren Plan Heinrichs III. ein. Adam von Bremen berichtet: »Mit Unterstützung des Kaisers gedachte Adalbert das Bremer Erzstift in ein Patriarchat zu verwandeln. Seine Absicht war, die zunächst gelegenen Gebiete in zwölf Bisthümer zu zerlegen (nämlich Pahlen an der Eyder, Heiligenstadt, Razzeburg, Oldenburg, Mecklenburg, Stade, Lesum, Wildhusen, Bremen, Ramesloh, Werden und ein zwölftes in Friesland). Diese zwölf Bisthümer hätten — entsprechend denen des römischen Kirchenstaats — den unmittelbaren Erzsprengel des neuen Patriarchats gebildet. Hiezu sollten noch kommen ein Erzbisthum in Dänemark mit einer erst zu bestimmenden Anzahl dänischer

Suffragane und weiter so viele Erzbisthümer, als in andern Reichen des Nordens, in Schweden, Norwegen und England errichtet werden mochten. Man sieht, nach des Kaisers Plan waren Bremen und Adalbert dazu bestimmt, zugleich den römischen Pabst mittelst eines nordischen Nebenbuhlers zu schrecken und die skandinavischen Staaten unter dem Vorwande christlicher Bekehrung in politische Abhängigkeit vom deutschen Throne zu bringen. Ohne Verzug ward Hand an Ausführung des Werkes gelegt. Heinrich III. zwang sein Geschöpf, den Pabst Clemens II., Adalbert als seines Gleichen anzuerkennen. Noch besitzen wir eine Bulle, in welcher Clemens dem Bremer die unerhörte Ehre der Anrede mit »Ihr« erweist, während sonst Päbste jeden andern Kleriker »Du« nannten (daher der Grundsatz papa neminem vossitat). Da der Kaiser sein Schwerdt in die Wagschale Adalberts legte, ward das kirchliche Machtgebiet Bremens schnell gegen Norden ausgedehnt. »Das kleine Bremen,« berichtet abermals Adam, »ward durch Adalberts Thätigkeit zu einem zweiten Rom, wohin Gesandte aller Völker des Nordens, Isländer, Grönländer, Bewohner der Orchaden strömten, um Sendboten des Evangeliums zu begehren.« Allein mit dem Pontifikate Leo's IX., den gleichfalls Heinrich III. erhoben hat, der jedoch sogleich die Unabhängigkeit des Stuhles Petri herzustellen suchte, gerieth Bremens Aufschwung in Stocken. Eine Bulle des ebengenannten Pabstes ist vorhanden, worin er zwar verspricht, Adalbert als apostolischen Stellvertreter im Norden anzuerkennen, aber dagegen die Bedingung unverbrüchlicher Treue fordert. Dieser Forderung wollte Adalbert nicht genügen. Pabst Leo IX. starb den 19. April 1054. Dritthalb Jahre später folgte ihm Kaiser Heinrich III. (5. Okt. 1056) in's Grab, einem sechsjährigen Knaben (Heinrich IV.), seinem einzigen Erben, und einer rathlosen Wittwe die Sorge hinterlassend, den allgemeinen Haß, welchen Heinrichs III. Tyrannei entzündet hatte, zu beschwichtigen.

Von weiterer Ausführung des Plans eines nordischen Patriarchats konnte jetzt nicht mehr die Rede seyn: die neue Regierung hatte dringendere Geschäfte. Mit dem Spätherbste 1056 beginnt ein zweiter, weniger glänzender, aber nicht minder sorgenvoller Abschnitt der Geschichte Adalberts. Bis zum Jahre 1062 verwaltete die Kaiserin Wittwe, Agnes von Aquitanien, im Namen ihres unmündigen Sohnes, Heinrichs IV., das Reich. Im genannten Jahre entführte Erzbischof Anno von Cölln den Prinzen mit List, zwang die Kaiserin Deutschland zu verlassen und theilte sich nun mit Adalbert von Bremen in die Regierung. Bald wußte Letzterer den bisherigen Genossen zu verdrängen und den Knaben ganz in seine Gewalt zu bekommen. Mehrere Jahre lang war Adalbert Herr von Deutschland. Man gibt ihm Schuld, daß er während dieser Zeit, um Anhang zu gewinnen, die Güter des Reichs rücksichtslos verschleudert, und den verderbten Neigungen des Prinzen geschmeichelt habe. Im Jahre 1066 ward Adalbert durch eine Verschwörung weltlicher Großen gestürzt, an welcher das Haus der Billunge den thätigsten Antheil nahm. Er mußte sich in sein Erzbisthum zurückziehen, über welches nun die sächsischen Herzoge herfielen und mehr als 1000 Bauernhöfe an sich rissen. Aber schon im Jahre 1069 gewann Adalbert wieder Zutritt am Hofe, erlangte den alten Einfluß und forderte den König unermüdlich auf, Rache an den Billungen zu nehmen. Eben brach der Krieg zwischen Heinrich IV. und den Sachsen aus, als Adalbert den 16. März 1072 starb. (Hauptquellen seiner Geschichte: *Adami* bremensis gesta hammaburg. pontif. im 7. Bande der Sammlung von Pertz; außerdem *Lamberti* annales, *Bruno* de bello saxonico im 5 Bande derselben Sammlung, und Hamburg'sches Urkundenbuch von Lappenberg. Bearbeitungen: Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, und Gfrörer, allgemeine Kirchengeschichte, Band IV. a. S. 467 flg.) Gfrörer.

Adalgar, früher Mönch in Corvey, bestieg im Sommer 888 als zweiter Nachfolger des nordischen Apostels Anskarius den Erzstuhl Bremen. Dieses Stift war vor den Zeiten Anskars ein einfaches Bisthum und der Cöllner Metropole einverleibt gewesen. Mehrere Ursachen wirkten zusammen, daß der Cöllner Erzbischof Herimann, welcher 890 auf Willibert folgte, die alten Rechte seines Stuhls über Bremen, und zwar mit Glück,

geltend machte. Die nordischen Missionen, wegen deren Pabst Gregor IV. und seine nächsten Nachfolger Hamburg mit Bremen vereinigt und zu einer Metropole erhoben hatten, waren durch die Raubzüge der Nordmannen zerstört worden, damit schien der Grund der Bevorzugung Bremens wegzufallen. Noch etwas Anderes kam hinzu. Erzbischof Hatto von Mainz, einer der größten Staatsmänner, welche die deutsche Kirchengeschichte aufweist, sah von Weitem her voraus, daß die Herzöge, welche Ludwigs des Deutschen kurzsichtige Politik in fast allen Provinzen Germaniens eingesetzt hatte, und deren Macht unter den folgenden Königen in einem bedenklichen Grade gestiegen war, die nächste Gelegenheit benützen würden, um sich Unabhängigkeit zu erwerben und die Einheit des deutschen Reichs zu sprengen. Entschlossen, diesem Sturme die Spitze zu bieten und den Staat zu retten, vereinigte Hatto die bedeutendsten Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands zu einem großen Bunde. Der Preis, um den er seinen nächsten Nachbar, den Cöllner, hereinzog, war die Aufopferung Bremens, das durch das Aufhören der nordischen Mission seine politische Bedeutung verloren hatte. Kräftig unterstützte Hatto die Ansprüche Herimanns. Pabst Stephan I., der 885 durch eine dem deutschen Einflusse feindliche Partei erhoben worden war, widersetzte sich dem Plane. Als aber 891 Formosus, ein Geschöpf des deutschen Königs Arnulf, auf Petri Stuhl erhoben worden war, drang Herimann durch. Formosus übertrug dem Mainzer Erzbischofe die Untersuchung der Ansprüche des Cöllners auf Bremen, und Hatto entschied nun gegen Adalgar. Eine deutsche Reichssynode, welche 995 in Tribur zusammentrat, vollstreckte den Beschluß. Man verwies Adalgar aus der Reihe der Metropoliten und bedeutete ihm, daß er als der letzte der Bischöfe sich hinsetzen solle. „Zum Schwanze der Versammlung ward er erniedrigt,“ sagt Adam von Bremen. Der tief Gekränkte gab sich jedoch nicht zufrieden, sondern setzte Alles in Bewegung, um seine Rechte wieder zu erobern, und wirklich fand er einen günstigen Zeitpunkt. Arnulf war zu Ende des Jahrs 899 gestorben, einen sechsjährigen Knaben, Ludwig das Kind, als Thronerben hinterlassend, unter welchem sofort die Herzoge drohend das Haupt erhoben. Nur mit äußerster Anstrengung hielt Hatto, welcher an der Spitze der vormundschaftlichen Regierung stand, diese furchtbaren Gegner im Zaume. Noch schlimmer wurde seine Lage, als im Jahre 904 Sergius III. von einer den deutschen Ansprüchen abgeneigten Partei auf Petri Stuhl befördert ward. Insgeheim von dem sächsischen Herzoge Otto (dem Ahn Kaisers Otto I.) unterstützt, bewog Adalgar von Bremen den ebengenannten Pabst, daß er im Februar 905 eine Bulle erließ, welche die Beschlüsse der Synode von Tribur für null und nichtig erklärte, Adalgars Stuhl in alle älteren Rechte einsetzte und die Erzbischöfe Herimann von Cölln und Hatto von Mainz mit dem Banne bedrohte, wenn sie nicht Buße thun würden. Hatto und die Regierung des Kindes schien unrettbar verloren; dennoch wandte die bewunderungswürdige Geschicklichkeit des Mainzer Erzbischofs die Gefahr ab. Adalgar starb den 9. Mai 909, ohne seine Ansprüche befriedigt zu sehen, und Hatto's Einfluß in Rom wirkte aus, daß derselbe Pabst Sergius III. durch Bulle vom 1. Juni 911 dem Nachfolger Adalgars, Hoger, zwar die Ehre des Palliums ertheilte, aber die Herstellung der Metropolitanheit mit Stillschweigen übergieng. Zu Ende des Jahrs 911 nach Ludwigs des Kindes Tode fiel Lothringen, dessen kirchliche Hauptstadt Cölln war, zu Karl dem Einfältigen, König von Frankreich, ab. Seitdem duldete Ehre und Wohl des Reiches nicht mehr, daß Bremen einer fremden Metropole gehorche. Mit Einwilligung der deutschen Regierung und des Bisthums wurde daher nun von Pabst Anastasius III. Bremens Hoheit hergestellt und blieb trotz erneuerter Versuche der Cöllner Erzbischöfe ungemindert. (Quellen: *Harzheim*, concilia Germ., Lappenberg, Hamburg'sches Urkundenbuch. Bearbeitungen: Gfrörer, Geschichte der Carolinger.)

Gfrörer.

Adalhard und **Wala**, Aebte von Corbie und Brüder, zwei Männer, welche in der fränkischen Geschichte unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen eine wichtige Rolle spielten. Pipin der Kleine, Karls des Großen Vater, hatte einen Halbbruder, Bernhard, der nach Karls des Großen Regierungsantritt zu verschiedenen Geschäften

gebraucht wurde, und bei seinem Tode zwei Töchter und drei Söhne, Adalhard, Wala, Bernarius hinterließ. Reger Argwohn umlauerte lange Zeit diese Sprößlinge einer Seitenlinie des herrschenden Hauses. Adalhard, um 751 geboren, wurde im 20sten Jahre seines Lebens in das flandrische Kloster Corbie gesteckt: die Behandlung, welche er dort erfuhr, verrieth, daß es die Absicht derjenigen, welche über sein Schicksal verfügten, war, ihn auf's Tiefste zu demüthigen. Adalhard mußte zu Corbie die Dienste eines Gärtners verrichten; dennoch scheint er noch Schlimmeres befürchtet zu haben, denn er floh von Corbie nach Montecassino im untern Italien, wurde aber daselbst erkannt und nach Frankreich zurückgeführt. Nicht besser ergieng es Adalhards Brüdern; der jüngste, Bernarius, wurde gleichfalls zum Mönche in Corbie geschoren; aber der zweitgeborne Wala, der geistvollste und kühnste unter ihnen, konnte nicht zum Eintritt in ein Kloster vermocht werden. Dafür übergab ihn Karl der Große einem Edelmanne, der den aufstrebenden Jüngling zu den niedrigsten Arbeiten anhielt. Ein gleichzeitiger Schriftsteller versichert, Wala sey gezwungen worden, mit dem Ochsenkarren auf das Feld hinauszufahren.

Plötzlich trat im Schicksale der Brüder ein Umschwung ein, dessen Ursachen bei dem Schweigen der Quellen nicht mehr enträthselt werden können. Karl der Große ordnete die Erhebung Adalhards zum Abte von Corbie an und ernannte ihn 796 sogar zum Vormünder seines Sohnes Pipin, den er als Oberstatthalter nach Italien geschickt hatte. In dieser hohen Stellung erwarb sich Adalhard durch seine Geschicklichkeit großen Ruhm. Zu gleicher Zeit erlangte auch Wala an Karls Hofe bedeutenden Einfluß. Eine alte Quelle berichtet, Wala habe die erste Stelle am Hofe und zugleich den Oberbefehl über die ganze Provinz Sachsen bekommen. Im Jahre 810 starb Pipin, der junge König-Statthalter Italiens, unvermählt, hinterließ aber einen unehelichen Sohn, Namens Bernhard. Ludwig der Fromme lebte damals allein noch von allen rechtmäßigen Söhnen des alternden Karl. Der Kaiser zweifelte jedoch an der Fähigkeit Ludwigs, ein so großes Reich zu beherrschen, und gieng eine Zeit lang mit dem Gedanken um, mit Ausschluß Ludwigs, den Sohn Pipins, Bernhard, zum Nachfolger einzusetzen. Mit aller Macht suchten die Brüder Wala und Adalhard den Kaiser in diesem Plane zu bestärken, aber sie drangen nicht durch; zuletzt entschied Karl für das Recht seines Sohnes Ludwig. Sobald dieser den Thron bestiegen hatte, verbannte er die Brüder, deren Umtriebe ihm nicht verborgen geblieben waren, von Hofe. Adalhard wurde nach der Insel Noirmoutiers, Bernarius, bisher Mönch in Corbie, nach Lerins auf der Küste der Provence verwiesen. Wala wartete nicht ab, bis man ihn fortschickte, er ließ sich zum Mönche scheeren und verbarg seinen Schmerz im Kloster zu Corbie: das ganze einst so mächtige Haus war gestürzt. Die Stelle, welche bisher Wala und Adalhard im Staatsrathe einnahmen, erhielt nun der Abt Benedikt von Aniane, welcher Ludwig den Frommen beherrschte und ein unerbittlicher Gegner der Brüder war. Benedikt starb den 11. Februar 821, und fast unmittelbar darauf errangen Wala, Adalhard und Bernarius die Gunst des Kaisers, woraus unverkennbar hervorgieng, daß Benedikt die Ursache ihrer Ungnade gewesen war. Adalhard erhielt zum zweiten Male die Abtswürde in Corbie, wohin auch Bernarius zurückkehren durfte. Dem zweiten der Brüder, Wala, erzeigte Ludwig noch größeres Vertrauen. Lothar, Ludwigs Erstgeborner und Mitregent, ward im Herbste 822 von seinem Vater nach Italien geschickt, und als Rathgeber gesellte ihm der Kaiser Wala bei. Wala trat hiedurch zu dem Thronfolger in dasselbe Verhältniß, in welchem einst sein Bruder Adalhard zu Pipins Sohne Bernhard gestanden war. — Im Jahre 817 hatte Ludwig der Fromme auf dem Aachener Reichstage eine Art von Erstgeburtsrecht eingeführt, welches die Einheit des fränkischen Weltreichs gegen die Folgen des deutschen Erbrechts sicherte, indem es bestimmte, daß die nachgebornen Söhne des herrschenden Kaisers nur gewisse Statthaltereien, nicht aber einen entsprechenden Theil des Reiches erben und daß die Hoheitsrechte und der Nerv der Herrschaft stets dem Erstgebornen verbleiben sollten. Aus allen Kräften suchten Wala und Adalhard, als Günstlinge des Thronerben, dieses zu Gunsten Lothars gegebene und an sich weise Gesetz aufrecht zu halten. Aber ein

Ereigniß, welches 823 eintrat, bedrohte zugleich die Ruhe des Reichs und die Zukunft der Brüder. Ludwigs zweite Gemahlin, die Welfin Judith, gebar den 13. Juni zu Frankfurt einen Sohn, Karl, der später den Beinamen des Kahlen empfieng. Seitdem gieng Dichten und Trachten der Kaiserin dahin, diesem Liebling gleichen Antheil am Reiche wie Lothar zu verschaffen, was nur mit dem Umsturze der im Jahre 817 begründeten Erbfolge bewerkstelligt werden konnte. Ihr Plan war daher im höchsten Grade verderblich für den Staat, gleichwohl gewann sie ihren Gemahl, der sich ganz von ihr lenken ließ. Doch fühlte Ludwig der Fromme Anfangs noch zu viel Scheu vor seinen Räthen, namentlich vor Wala und Adalhard, als daß er seinen Willen offen durchgesetzt hätte. Hinter ihrem Rücken arbeitete er für den Liebling der Kaiserin, den Benjamin Karl. Im Anfange dieser Verwicklungen, den 2. Januar 826, starb Abt Adalhard von Corbie. Wala, zum Nachfolger seines Bruders in Corbie ernannt, trat jetzt an die Spitze der Vertheidiger des Erbgesetzes und der Einheit des Reichs: in einer Versammlung der Großen machte er dem Kaiser die ernstlichsten Vorstellungen. Ludwig, hiedurch eingeschüchtert, legte in einem offenen Schreiben an das fränkische Volk das Geständniß ab, sich verfehlt zu haben und gelobte für die Zukunft Besserung. Doch war dieß bloße Maske. Im Jahre 829 verbannte er Wala vom Hofe, verwies ihn nach Noirmoutiers, stieß das Erbfolgegesetz um und bestimmte ein Viertheil des Reichs als Erbe für den Nachgebornen, Karl den Kahlen. Die Partei der Kaiserin triumphirte. Aber nun brach der Bürgerkrieg aus, welcher mit Zertrümmerung des Frankenreichs und mit dem Staatsvertrag von Verdun 843 endete. Es ist hier nicht der Ort, den Verlauf des Kampfes zu erzählen; ich hebe nur die Ereignisse hervor, in welche Wala verwickelt wurde. Im Frühjahr 833 kam Kaiser Lothar mit einem starken lombardischen Kriegsheer über die Alpen herüber, zum Streite gegen den Vater gerüstet; überdieß brachte er als geistlichen Bundesgenossen den damaligen Pabst Gregor IV. mit sich. Indessen hatte der alte Kaiser Ludwig eine große Masse seiner Anhänger zu Worms versammelt, wo er zugleich von den ihm ergebenen Bischöfen eine Synode halten ließ. Gregor IV. richtete an letztere ein Schreiben, worin er sie aufforderte, zu ihm zu kommen und über das Wohl der Kirche zu berathen, das durch die Ruhe des Staats und die Fortdauer des Erbfolgegesetzes vom Jahre 817 bedingt sey; zugleich drohte er den Säumigen mit dem Banne. Diese Erklärung erregte zu Worms Unwillen; die Bischöfe erwiderten, der Pabst habe in Frankreich nichts zu schaffen, noch zu befehlen; wenn er gekommen sey, um Bannstrahlen zu schleudern, würden sie selbst die Strafe des Banns und der Absetzung über ihn verhängen. Die kühne Sprache der deutschen Bischöfe erschreckte Gregor IV.; vielleicht wäre er umgekehrt, hätte ihm nicht ein Dritter, der um jene Zeit im Lager des jungen Kaisers eintraf, Muth eingesprochen. Gleich nach seiner Ankunft in Francien hatte Lothar Boten nach der Insel Noirmoutiers abgeschickt, um Wala zu holen. Begleitet von dem treuen Gefährten Paschasius Ratbertus, der nachher das Leben der beiden Brüder beschrieb, trat er die Reise in das Lager Lothars an. Ich lasse nun den Biographen reden: »Als wir (Wala und Ratbertus) dem Pabste vorgestellt wurden, nahm er uns sehr freundlich auf; er befand sich damals in großer Verlegenheit. Mit Schrecken hatten ihn die Maßregeln Ludwigs des Frommen und die Erklärung der Wormser Bischöfe erfüllt, die sich am Tage vor unserer Ankunft die Hand darauf gaben, uns einmüthig zu widerstehen; ja sie sprachen sogar davon, den Pabst abzusetzen. Wir legten ihm deßhalb Auszüge von Concilienschlüssen und älteren päbstlichen Verordnungen vor, in welchen der unwidersprechliche Beweis enthalten war, daß Petri Statthalter das Recht zustehe, unter allen Völkern die Predigt des Evangeliums und Frieden zu verkündigen, sowie daß der Pabst Jedermann richten dürfe, aber Niemand ihn. Diese Schriften flößten ihm Muth ein.« So Paschasius Ratbertus. Es sey mir erlaubt, eine Zwischenbemerkung zu machen. Unverkennbar geht aus den Worten des Biographen hervor, daß die päbstlichen Verordnungen, welche Wala und sein Genosse vorbrachten, dem Pabste Gregor IV. bis dahin unbekannt gewesen waren. Also ist man genöthigt, entweder an neu aufgefun-

dene oder an neu geschmiedete Urkunden eines den Päbsten höchst günstigen kirchlichen Rechts zu denken. In der That finden mehrere namhafte neuere Schriftsteller in obigem Satze die erste Spur von Verbreitung pseudoisidorischer Stücke. Die Zeit und die übrigen Verhältnisse sind dieser Annahme höchst günstig.

Die damaligen Unterhandlungen zwischen Lothars Partei und Ludwig dem Frommen zerschlugen sich. Von seiner Gemahlin Judith aufgereizt, verweigerte der alte Kaiser die Wiederherstellung des Erbfolgegesetzes von 817, brach mit seinem Heere von Worms auf und bezog ein Lager bei Colmar, gegenüber seinen Söhnen erster Ehe. Aber in der Nacht vom 28. auf den 29. Juni 833 ward er von allen seinen Anhängern verlassen, und mußte sich mit Judith und dem Prinzen Karl an Lothar ergeben. Der junge Kaiser und die Sache der Reichseinheit triumphirte, doch nur für kurze Zeit. Lothar begieng große Fehler und wußte den errungenen Sieg nicht zu behaupten. Im Jahre 835 hatte Ludwig der Fromme wieder die Oberhand. Trostlos über die Unfähigkeit Lothars, verzweifelnd am Reiche, zog sich Wala in die lombardische Abtei Bobbio zurück, die ihm der junge Kaiser geschenkt hatte; dort starb er 836. Lange hat der Unverstand deutscher Geschichtschreiber den Stab über Wala und seine Freunde, die Vertheidiger der Reichseinheit, gebrochen, erst in neuerer Zeit wurde ihnen gerechte Anerkennung zu Theil, welche schon ein Zeitgenosse, der sogenannte Astronom, aussprach, indem er sagt: die öffentliche Meinung habe Wala und seine Freunde für die edelsten und erleuchtetsten Söhne Frankreichs erklärt. (Quellen: die von Ratbertus verfaßten Lebensbeschreibungen Wala's und Adalhard's im Auszuge bei Pertz, scriptor. II, 524 flg. Bearbeitungen: Funk, »Ludwig der Fromme«, und Gfrörer, Kirchengesch. III, 708 flg.) **Gfrörer.**

Adam und seine Söhne. Der Name Adam (אָדָם, LXX *Ἀδάμ*, lat. Adamus, oder Adam, Adae) wird gewöhnlich irrig von אֲדָמָה, Erde, das Einfachere aus dem Entwickelteren in der Form abgeleitet, oder formell richtiger von דָם, Blut, und אָדֹם, roth seyn, im Sinne der Schönheit des röthlich glänzenden Menschen als des Unterschieds zwischen einer weißen (rothen) und schwarzen Urrace der Menschen (*Josephi* Antiq. 2, 1. *Targum Jonathan* zu Genes. 2, 7. *Leusden*, Onomasticum sacr. s. v. Adam; *Marck*, historia paradisi 2, 5.; Gesenius, Wörterbuch u. d. W.). Sir William Jones will sogar von dem Sanscr. Adim = Erster ableiten. Richtiger gewiß von dem alten Zeitwort אדם, feststampfen, festfugen, woher auch אֲדָמָה (Fürst, Handwörterbuch u. d. W.). Er ist der Urmensch (*πρωτόκτιστος, πρωτόπλαστος*), geschaffen nach allen übrigen Geschöpfen am sechsten Tage der Schöpfung (Genes. 1, 26—31.). Seine Erschaffung wird nicht bloß, wie die übrigen Schöpfungen, als That Gottes, als Vollziehung (und Gott sprach: es werde u. s. w.) in der Urkunde gemeldet, sondern erst als innerer Entschluß Gottes (lasset uns Menschen schaffen), ja als besondere Offenbarung und abbildliche Selbstsetzung Gottes (ein Bild, das uns gleich sey). So wird eine besondere Stellung Gottes zum Daseyn des Menschen im Bewußtseyn der alten Urkunde ausgesprochen. Zugleich wird der Mensch als das nächste Ziel des göttlichen Schaffens bezeichnet und die Schöpfungen der fünf ersten Tage (Epochen) erscheinen als eine Stufenreihe, die nur im Menschen ihren Abschluß und Einheitspunkt findet, so daß in ihm objektiv die Schöpfung begriffen wird. Andererseits ist der Mensch das Auge und Bewußtseyn der Schöpfung, sofern die ganze Körperwelt nur einseitig darstellt, was in ihm allseitig zum Organismus einer Persönlichkeit geeinigt ist. Denn er birgt in höherer Potenz alle Kräfte und Reiche der Natur in sich, aber zur bloßen Voraussetzung der Persönlichkeit herabgesetzt. Endlich beruht auf seiner ursprünglichen, reinen und einfachsten Anschauung des Geschaffenen und seiner selbst die Auffassung der Schöpfung in den Tagewerken, die so alt ist als das Menschendaseyn und wohl am ehesten (Herder) als ursprüngliche Poesie, aber der Wirklichkeit ganz gemäß und so im noch ungetrübten Geiste des Menschen doch als Offenbarung zu begreifen ist. So ist der Mensch auch subjektiv (im Bewußtseyn) die Zusammenfassung der Schöpfung. Die allmählige Bildung des

Menschen als Leib aus Erde (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה), mit Einhauchung des Lebensgeistes (נִשְׁמַת חַיִּים) aus Gott, sowie die successive Erschaffung von Mann und Weib gehört der zweiten Urkunde an (Genes. 2, 4 ff.), die sich durch den Jehovah-Namen charakterisirt. Diese Urkunde ist aber auch uralte Ueberlieferung, aber aus der Anschauung des bereits innerlich entzweiten Daseyns, des durch die Sünde gestörten Menschenlebens hervorgegangen und wird von dem Grundgedanken des auf diese Eventualität zweckvoll geordneten Wesens des Menschen beherrscht. Aus der objektiv poetischen Anschauung und Darstellung ist die geschichtliche und teleologische geworden. Darum kann, ja muß hier vom spätern Standpunkte der Jehovah-Offenbarung aus (in der schriftlichen Aufzeichnung) auch der Name Gottes ein anderer werden. Die Anthropologie hat hier ihren Ort. Der Mensch ist Ebenbild Gottes in seinem ganzen Seyn. Gewiß hat die Urwelt hier zunächst an seine leibliche Erscheinung gedacht, weil in jener theophanischen Epoche der göttlichen Offenbarung Gott immer in Menschengestalt erschien, aber in ihr lag ja wieder der bewußte und das ganze Leben leitende und entwickelnde Gegensatz vom Aeußeren und Inneren, Leib und Seele, tiefer gegriffen von Leib, Seele und Geist, denn der Mensch wurde erst lebendige Seele durch den eingehauchten Geist (2, 7.). Wesentlich besteht dieses Ebenbild Gottes in der Gott verwandten Persönlichkeit. Die Unterscheidung der beiden inneren Potenzen ist unrichtig von Baumgarten-Crusius (Grundzüge der bibl. Theol. 322) bestimmt: Seele = Substanz, Geist = Thätigkeit; denn umgekehrt wird im A. T. das thuende und leidende Ich stets als Seele (נֶפֶשׁ) bezeichnet, auch Stirm (biblisch-anthropol. Untersuchungen, Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1834, 3, S. 26) verkennt den Unterschied, den dagegen J. N. Crusius und mit ihm Delitzsch (bibl. prophet. Theol. S. 1887) falsch fassen: Seele = mit der Materie verbundener Geist, Beck (bibl. Seelenlehre §. 16 ff.) unrichtig als Unterschied der Substanzen, statt der Potenzen behandelt, Hofmann (Weissagung und Erfüllung im A. u. N. T. I, 18) trefflich durchführt, nur mit dem Irrthum, daß der Geist, weil eingehaucht, nichts der menschlichen Persönlichkeit bleibend Angehöriges sey. Richtig gefaßt ist der Geist innerstes Prinzip der Persönlichkeit im Bewußtseyn des Geschaffenseyns von Gott, also der Gottverwandtschaft, die Seele Prinzip der Individualität, erst durch den Geist zur menschlichen Individualität gemacht, zugleich tragendes und bauendes Lebensprinzip (vis animalis) im Leibesleben.

Die Verkennung dieser anthropologischen Grundlage hat die Mißverständnisse über das Ebenbild Gottes (s. d. Art.) hervorgerufen. Die Alten suchten sich mit Unterscheidung von צֶלֶם (εἰκών, imago) und דְּמוּת (ὁμοίωσις, similitudo) zu helfen, von denen jenes = Physisches, Anerschaffenes, dieses = Ethisches, zu Erwerbendes (Clemens Alex., Origenes) seyn sollte; oder jenes leiblich, dieses intellektuell (Augustin), die Scholastiker bezogen das Bild auf die Seele, die Aehnlichkeit auf den Leib, als Abdruck der Seele (Bild des Bildes), die Neueren redeten unklar von der Volksmeinung, die in dieser Lehre nur ausgedrückt sey (Baumgarten-Crusius 321), oder begnügten sich, das Ebenbild in der Herrschaft über die Thiere und der Leibesgestalt des Menschen ihnen gegenüber (v. Cölln, bibl. Theol. 1, 222) oder gar nur in der aufrechten Haltung (Herder, Gabler) zu finden, oder erinnerten an emanatistische Vorstellungen (de Wette, bibl. Theol. §. 114), oder blieben im Schwanken und Nichtwissen stehen (Lutz, bibl. Dogmatik, 69 ff.). Erst Steudel (bibl. Theol. d. A. T. 84) lenkt auf bessere Bahn, Hävernick (bibl. Theol. d. A. T. 56 ff.) geht wieder zu den Unterscheidungen der Alten zurück. Die Genesis aber bezeichnet deutlich das Ebenbild Gottes in Adam als dasjenige, was ihn zur Herrschaft über die Geschöpfe fähig machte (V. 26. 28.), und die zweite Urkunde setzt dieß auseinander, sofern sie das Werden der Persönlichkeit erklärt (2, 7.) und von selbständiger Einwirkung des Menschen auf die Kreatur als seiner Bestimmung spricht (2, 15.), von seinem intellektuellen und auf sich reflektirenden Bewußtseyn über die Geschöpfe (2, 19. 20.), wodurch der Mensch zum Wissen um seine Einzig-

keit kam (V. 20) und an der Schöpfung des Weibes noch entwickelt wurde (V. 23). Die Persönlichkeit ist somit = Ebenbild Gottes in Adam.

Adam ist so als Staub (עָפָר) den übrigen Erdgeschöpfen gleichartig, durch den Geist (נְשָׁמָה) Gott verwandt, als Mittler zwischen Gott und die Kreatur gestellt. Er soll das gottverwandte Leben in sich entwickeln nach dem Gesetz der Persönlichkeit, in Freiheit des Willens; dieses göttliche Leben soll ein gottmenschliches werden und sich als solches beherrschend der ganzen Kreatur einprägen, so daß die Erde ein Abbild Gottes, Ausdruck des göttlichen Willens wird. Dieß geschieht auch im Urzustande. Er war ein glückseliger, wie schon die traditionelle Sehnsucht der Völker nach ihm beweist. Der Urmensch lebte in ungetrübter Einheit mit der Natur, die für ihn und für die er geschaffen war. Die Arbeit (Gen. 1, 15.) war noch nicht eine mühselig verzehrende (3, 17. 19.); das Leben in Kraftgefühl und Sicherheit war ein heiter frohes, die Herrschaft über die Erdenwelt eine natürliche, ohne Kampf, ruhend auf dem göttlichen Segen (1, 28.), auch vor der Schöpfung des Weibes regte sich nicht Sehnsucht im Menschen, denn die Menschenschöpfung sollte von Anfang eine doppeltgeschlechtliche seyn (1, 27.), und Gott ruft selbst erst das Gefühl der Alleinheit hervor (2, 18. 20.), um es zu erhöhtem Daseyn zu befriedigen. Sein Weltbewußtseyn war ein in sich befriedigtes, getragen vom Gottesbewußtseyn, indem er Alles von Gott mit Bewußtseyn hatte, und mit Gott ganz seiner kindlichen Daseynsstufe gemäß verkehrte (1, 27 ff. 2, 6 ff. 15 f. 18 ff.), selbst der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen war ihm noch nicht aufgegangen, so wenig als der Unterschied verschiedener sittlichen Stellungen zu Gott. Dieß der Stand der Unschuld, des einfachen, geschöpflichen Rechtseyns (Gerechtigkeit) ist aber sehr zu unterscheiden von der im Kampfe gewonnenen Rechtfertigung und vollends von dem Resultat aller sittlichen Prozesse, der Heiligkeit. Adam lebt im Nichtwissen vom Bösen, lernt zwar seine Möglichkeit durch das Verbot kennen, aber nicht seine Wirklichkeit. Somit war auch Alles, was aus dem wirklichen Bösen erwuchs, das ganze Reich des Todes ihm noch fremd (Furcht, Schuld, Macht des Bösen, Schmerz, physische Zerstörung). Die physiologische Entwicklung mit ihren schmerzlichen Reizen spiegelte sich in der klaren, friedevollen, sündlosen Seele noch nicht als Pein ab, sie war nur Förderung des Lebensreizes, und die Arbeit nur Spiel der Kräfte. Die Unfähigkeit zum leiblichen Tode ist vom reinen Urmenschen nicht ausgesagt, nur dessen Möglichkeit als zukünftig (3, 22.), seine Sterblichkeit daher vorausgesetzt; weil aber der physische Tod als Folge der Sünde noch nicht war (2, 17. 3, 19.), so wäre das Sterben ein allmähliger schmerzloser Uebergang in höheres Daseyn geworden.

In seiner Intelligenz war der Urmensch auf die Anschauung der Welt und seiner selbst gewiesen, aber im Lichte seines Gottesbewußtseyns; daher seine Erkenntniß materiell irrthumslos, formell aber anfänglich kindlich gewesen seyn muß. Dieß gegen die Annahme hoher Kultur der Urzeit des Menschengeschlechts (Schelling's Schule, Lehre vom Abfall aus dem höchsten Zustand). Ebenso falsch ist der thierisch niedrige Stand des ersten Menschen (Büffon, Voltaire u. a.). Die Urbestimmung Adams war die Entwicklung zum Menschengeschlechte (1, 28.), also die Geschlechtlichkeit und Zeugung nicht erst Folge der Sünde oder gar die Ursünde (Mystiker), noch weniger Adam erst Mannweib (Androgyne), sondern diese jüdisch-platonische Idee (Maimonides More Nebhochim 2, 30. Marck hist. Parad. 2, 2, 12. Plato's Sympos.) schon durch die Urkunde selbst widerlegt. Ferner war seine Bestimmung die Herrschaft über die Geschöpfe und die eigene Entfaltung im und zum vollkommenen Ebenbilde Gottes.

Die Ansichten von riesiger Leibesgestalt Adams, von Philo, Augustin, den Talmudisten und Muhamedanern ausgesprochen (s. Winer Realwörterb. u. Adam) sind Fabeln. Den Gegensatz von Fleisch und Geist als den von Leib und Seele, Materie und Geist deutend, brachten die Neuplatoniker und Gnostiker eine falsche Anthropologie in die Kirche, die im Manichäismus den Menschen zerreißend culminirt. Damit ist die Sünde zum nothwendigen Naturprozeß gemacht und Adam nur Urbild ihrer Nothwendigkeit. —

Adams reine Unschuld wird als Gerechtigkeit aufgefaßt von den Pelagianern zu Gunsten eines indifferenten Zustandes, der weder gut noch böse war. Im Semipelagianismus des Mittelalters erhielt sich eine schwankende Betrachtung, die zu keiner klaren Ansicht gelangte. Die Socinianer wollten wenigstens den Begriff der Gerechtigkeit nicht gelten lassen, weil diese nur frei Erworbenes seyn könne, während die evangelische Reformation Gerechtigkeit = Rechtseyn, das Gott selbst begründet, richtig faßte. Die Arminianer begnügten sich mit der unklaren Ansicht vom Kinderstand Adams. Die Rationalisten setzen den Urmenschen dem jetzigen Menschen gleich; der Supranaturalismus, der auch hier Alles auf die Idee der Offenbarung bezog, machte nur die höhere Anlage, die Raschheit ihrer Entwicklung geltend, ließ aber auch die reine Menschennatur fallen. Die Hegel'sche Philosophie kennt Unschuld nur am Kinde als die rein negative. Auch Schleiermacher setzt ein Minimum von Sünde im Urmenschen voraus durch Verwechslung von Keim und Möglichkeit und in bloß quantitativer Betrachtung.

Adam erscheint in der Bibel weiter als der von Gott zuerst zum freien Ergreifen des Guten, seiner selbst in Gott, Versuchte (2, 16 f.). Damit sollte seine Selbstschaffung auf Grund seiner Geschöpflichkeit und eben damit die Entwicklung der Weltherrschaft geschehen. Statt durch die Versuchung zum Guten dem Bösen unzugänglich zu werden, wurde der Mensch dem Bösen, dem Versucher zugänglich (3, 1.), der als Schlange zu ihm redete. Dieses Reden, da der Mensch das Wort nur als Vehikel der Wahrheit bisher kannte, übte einen Zauber, den die Urwelt noch besser begriff und daher einfach erzählte, daß die Schlange geredet. Der Hergang der Versuchung und Verführung ist streng psychologisch, erst auf Basis des von Gott wirklich Gesagten, aber mit Weglassung dessen, was stärkeres sittliches Gewicht hatte. Auf die Antwort des Weibes, in welcher die wichtigste Bezeichnung des Baumes wegfällt, folgt die Weghebung der Schranke des Genusses und der Macht und Einsicht, der Blick des Menschen in schrankenlose Weiten des Daseyns ohne Gehorsam; der Mensch verweilt bei dem so geweckten innern Bilde, das immer nur die selbstische Verzerrung der wirklichen Bestimmung des Menschen malte, und nun zum Unglauben an Gottes gute Absicht, zur Selbstsucht, Usurpation der Allmacht, Selbstvergötterung führt. Jetzt erst entsteht Lust, Begierde, That = Sünde (3, 6.). Daß das Weib als erster Angriffspunkt erscheint, liegt unzweifelhaft in der regeren Phantasie und sinnlichen Beweglichkeit. Damit tritt der Tod, nicht als Abschluß, sondern als Prozeß in's Leben der Menschen, er stirbt von dem Momente an und dieß wird in den hohen Lebensaltern der Urzeit stärker fühlbar. Die reine Glückseligkeit ist dahin (3, 7—24.), zuerst innerlich im Bewußtseyn (V. 7 ff.), dann äußerlich (V. 10 ff.); das Gottesbewußtseyn wird zum quälenden Stachel (V. 7), das Leben mit der Natur zum mühseligen Ringen (V. 16—19) und zum gefahrvollen Kampfe (V. 15). Der Mensch hatte seine Bestimmung falsch erfüllt (Wissen was Gut und Böse), denn es mußte jetzt das Böse, nicht als fremde, überwundene Macht, als bloße Möglichkeit für ihn seyn, sondern als sein Werk, als wirklich, als Macht über ihn selbst. Die ganze Stellung des Menschen zu Gott, zur Welt, zu sich selbst ist verändert. Er weiß sich von Gott geschieden, muß daher auch verstoßen werden (3, 22 f.), er kennt Gott als den Rächer (3, 24.), er ist sich selbst widrig und möchte sich vor sich selbst verbergen (3, 10. ich bin nackt). Formell wird seine Bestimmung doch erreicht, daher das Weib חַוָּה = Lebendige, Lebenschaffende genannt wird, das Geschlecht entsteht, aber Alles mit dem Schuldgefühl behaftet; der Fluch über den Menschen wird symbolisirt in der Schlange und allem Kriechenden, daher nun das Leben Adams, wie es gleich zuerst zur Lüge und Selbstverwerfung (3, 11 ff.) fortgieng, sich auch sündig forterbte (4, 1. 25. 5, 3 ff.) und durch ein Anschwellen der Sünde in seinem Sohne Kain, sowie durch den Mord seines Sohnes Habel verbittert wird. Die Länge seines Lebens (930 Jahre) macht das reiche Erfahren von den Folgen seines Falles anschaulich.

Es war aber die schöpferische That Gottes nur im Menschen und zwar ohne sein von Gott gesetztes Daseyn und Wesen aufheben zu können, verkehrt worden. Gott setzt

sein Werk von Neuem mit der Urverheißung (Protevangelium) in Genes. 3, 15., er setzt es dem Menschen in dem erst zu erreichenden Heilsziel. Seine Urbestimmung wird durch Gotteserscheinung bestätigt auch nach der Sünde, strafend und doch zugleich segnend. Die Urbestimmung ist: Landbauen, die Erde füllen, mit Schmerz und Mühe, aber er sollte ein Ende seiner Mühe sehen (3, 19.). Es trat der Kampf des Bösen (Schlange sein Symbol, aber mit Hindeutung auf den persönlichen Verführer) mit dem Menschen, in dem also noch die Macht des Guten ist, nun auf. Das Ende aber sollte bei allem Schmerz der Sünde doch der Sieg über sie seyn. Damit dachte sich der Urmensch nothwendig auch Aufhebung des Fluchs, des außer-paradiesischen, gefallenen Lebens. Dieß war an des Weibes Saamen geknüpft, daher der Ruf bei Kains Geburt: „ich habe einen Mann zu Jehovah genommen“. Nicht an den Gottmenschen (den Mann, den Jehovah, nach gewöhnlicher orthodoxer Auslegung) dachte Eva, denn dieser ist Resultat des A. T., nicht Ausgangspunkt, sondern einen Mann, einen zweiten in der Welt, der zu Jehovah gehört, für Jehovah geboren wird. Sie gibt Gott den Mann zurück, den sie vorher ihm als Verführerin genommen hat. In Kain erwartet sie daher allerdings oder wenigstens in ihm und den noch nachfolgenden Söhnen die Herstellung. Die Geburt Abels (הֶבֶל = Welken, nicht weil er selbst kurz lebt, sondern weil das Urpaar selbst sein Welken fühlt und noch sehnsüchtiger auf das Heil wartet), ist eine weitere Erfahrung, daß Gott eine Heilszeit aufgestellt hat.

In der Lebensgeschichte dieser Söhne ist der Gegensatz des Ackerbauers (Kain) und des Viehzüchters (Abel) bedeutend. Die Erde ist verflucht und der rohere Mensch wagt es, ihr die Frucht abzuringen; mit schwächerem Sündenbewußtseyn erfüllt, läßt er sich den Fluch nicht schrecken. Der tiefere Sinn des stillen Abel führt ihn zu dem harmloseren Leben. Das Opfer tritt schon ein als Suchen Gottes, bei dem unfrommen Kain, wie bei dem frommen Abel. Aber es ist ein verschiedenes, nicht durch den Stoff der Darbringung (Hofmann und Baumgarten, Comm. zum Pentateuch z. d. St.), weil das Thierleben heiliger als die Erdfrucht, oder weil es mehr etwas vom eigenen Leben war, sondern weil dort das trotzige Gefühl des Selbsterzielens, hier das demüthige des göttlichen Segens waltete. Dem Opfer folgte ein göttliches Zeichen (vielleicht Flammenerscheinung, Lichtblitz?), daher der Zorn Kains, die Mordwuth und der Mord selbst. Da geht die Hoffnung wieder in Nacht unter. Abel stirbt ohne Nachkommen, Kain flieht und kann der Hersteller (Mann zu Jehovah) nicht seyn. In Kain äußert sich Schuld und Tod ganz analog wie in Adam, nur greller und roher und doch wird er göttlich erhalten und Stifter eines Geschlechtes, das aber bei aller formellen Entwicklung doch dem Untergange entgegenreift. Abermals tritt eine neue Begründung des Menschenlebens mit der Heilshoffnung ein mit Seth (Setzung, Pflanzung) und sein Geschlecht wird die Parallele der Kainiten, der Stamm der „Kinder Gottes“ (Gen. 6, 2.), der wirkliche Heilsstamm. Adam aber und Eva sind bis zum Lebensende auf's Harren gewiesen und sterben in diesem, während Seth noch durch eine Reihe von Heilsträgern (Enoch, Henoch u. A.) die Hoffnung der Erfüllung entgegenwachsen, aber auch den dunkeln Gegensatz in der verkehrten Bruderliebe sich zum Kampfe stärken sieht.

Diese Fallsgeschichte der Urmenschen, nachklingend in der Thuga-Lehre der Brahma-Religion, in der Seelenwanderung der Buddhisten, im Dualismus der Parsen, in der Störung des seligen Götterlebens durch Schlangen und Drachen bei den Skandinaviern und Mexikanern, im ägyptischen Osirisreiche und seinem Untergange, in der chinesischen Sage von den alten weisen Königen und in dem griechischen und römischen Mythenkreise vor dem saturnischen Weltalter ist uralte, heilige Tradition, in sethischer Linie, die fromm der heiligen Erinnerung zugewandt blieb, mündlich bewahrt bis auf Mose. Ihre ethische psychologische Tiefe und Wahrheit ist fast allgemein anerkannt worden. Sie wurde rein historisch gefaßt, aber äußerlich, von Josephus (Antiquit. jud. 1, 1, 4.), der aber die wunderlichen Ansichten über die Schlange daran knüpfte. Ihm gleich oder ähnlich sind diejenigen Kirchenväter, die nicht (wie schon Philo,

Clemens Alexandr., Origenes, Augustin) die ganze Erzählung als Allegorie innerlicher Vorgänge betrachteten. In dieser historischen Auffassung halten sich Irenäus, Tertullian (an einigen Stellen auch Augustin); sie wurde die orthodoxe durch's Mittelalter hindurch und blieb es bei Luther, Melanchthon, Calvin, Gerhard, Calixt, Calov u. s. w.; nur stritt man sich über das nähere Verhältniß der Schlange zum Teufel, über die Art der schädlichen Wirkungen der verbotenen Frucht und darüber, ob der Tod als Folge von der Sünde bloß geistlich zu fassen oder ob Adam an demselben Tage (des Tages, da du davon issest u. s. w.), nämlich 1000 Jahre später aber an demselben Wochentage (Freitag) gestorben sey und bezog sich dann auf das Wort: vor Gott sind 1000 Jahre wie ein Tag (!). Abgeschwächt wird die Geschichte gegen die Angriffe von Burnet, Jerusalem, Eichhorn u. A. — festgehalten von Zachariä, Kramer, Lüdewald. Dann kam Gabler (J. G. Eichhorn, Urgeschichte, herausg. v. J. Ph. Gabler; Altorf 1790—93, 3 Bde.) mit der Erklärung: die Geschichte als solche sey eine Absurdität, während er selbst nur gedankenloses Gerede an die Stelle setzt. Die Erzählung wurde jetzt als Mythus behandelt, den man aus dem griechischen Pandora-Mythus und aus persischen, ja kalmukischen Sagen erklärte. Es war der philosophische Mythus, mit dem man sich Alles erlauben konnte (G. L. Bauer, bibl. Theol. d. A. T., §. 105, und hebräische Mythologie, I., 85 ff., nach und mit Eichhorn und Gabler). Die tiefsten Ideen der Hamartigenie und die albernsten Jämmerlichkeiten werden da zugleich den Dichtern und Trägern des Mythus in den Mund gelegt. Eichhorn sank zur natürlichen Ausdeutung herab (Essen von einer Giftpflanze). Die modernere Ansicht seit Kant, Schelling, Buttmann, Schiller vom spekulativen Mythus (Sündenfall = Darstellung der Hamartigenie aus der allgemeinen Natur des Menschen, als nothwendige Entwicklung, Durchgang des Menschen zum vollen persönlichen Daseyn) oder gar im Sinne der neuesten Philosopheme über das Böse hat es völlig zur Mode gemacht, hier nichts Historisches mehr sehen zu können. de Wette (Sittenlehre, I. 132) findet nur den Uebergang von unschuldiger Ruhe zur Bildung und Verbildung, v. Bohlen aber (Genesis: S. 46 ff.) setzt den Mythus voraus und stellt nach gewohnter Weise Alles auf den Kopf. Von den biblischen Theologen hilft sich Baumgarten-Crusius, wie oft, wo er keine Einsicht gewinnen kann, mit kritischem Herumreden (S. 347), v. Cölln (1, 224 ff.) ergeht sich in den rationalistischen Ansichten, die längst vor ihm da waren, nicht aber gut; Buttmann und de Wette nehmen ihre Ableitung des Mythus aus Persien und Griechenland zurück. Gesenius (Ersch und Gruber, Encyklop. Art. Adam) gibt eine brauchbare Uebersicht der Auslegungen, folgt aber gänzlich Buttmann. Auch über die morgenländischen Sagen in Betreff Adams verweise ich auf diesen Artikel von Gesenius. — Ernster und tiefer wird die Erzählung verstanden von Steudel (bibl. Theol. d. A. T., 100 ff.), Lutz (bibl. Dogmatik, 112 ff.), Erdmann (Bauers Zeitschr. f. spekul. Theol., 1847, 2, 192 ff.), Hegel (Relig. Philos., 2, 72 ff.), Nitzsch (System d. chr. L., §. 106 f.), nur fällt auch ihnen schwer, die historische Wirklichkeit der Vorgänge zuzugeben, wie sie erst wieder bei Hofmann, Delitzsch, Kurz, Baumgarten und Hävernick zur vollen Anerkennung kommt. Und doch liegt in der Nöthigung, so einfache Gestalt für die älteste Hamartigenie im Mythus angemessen zu finden, ein starkes Präjudiz dafür, daß die Sache eben in dieser einfach kindlichen Weise geschehen sey, denn nur am Geschehenen bildet sich der Mensch in seiner Kindheit. Soll er sich die Sache so denken müssen, so liegt darin die Voraussetzung, daß sie so für ihn begreiflich war. Warum also soll sie nicht so Geschichte seyn?

Die Gegenstellung Adams gegen Christum als den zweiten Urmenschen (δεύτερος Ἀδάμ), wie sie Röm. 5, 14 ff. und 1. Cor. 15, 21 ff. durchgeführt wird, ist in der jüdisch-kabbalistischen Lehre von Adam Kadmon (s. Gfrörer, Jahrhundert des Heils, Stuttg. 1838, S. 272 ff.; de Wette, bibl. Dogm., §. 157 u. a.) entartet.

Dr. W. Hoffmann.

Adam von Bremen. Geboren in Obersachsen, kam 1068 nach Bremen als Dom-

herr des dortigen Kapitels, und wird in einer bremer Urkunde vom 11. Juni 1069 als magister scholarum aufgeführt. Sein Todestag war vermuthlich der 12. Oktober, sein Todesjahr ist ungewiß. Er verfaßte gesta Hammenburgensis ecclesiae pontificum, deren letzter Theil, häufig als viertes Buch bezeichnet, de situ Daniae vel reliquarum, quae trans Daniam sunt, regionum natura handelt. Dieses Werk ist Hauptquelle für die älteste Kirchengeschichte des europäischen Nordens, besonders des slavischen Norddeutschlands, Dänemarks, Schwedens und Rußlands, in den Jahren 788 bis 1072. Seine Angaben, die zum Theil aus schriftlichen, zum Theil aus mündlichen Quellen herrühren, sind in der Regel glaubwürdig, wenn gleich die Chronologie in ihnen öfters vernachläßigt ist, die geographischen Ansichten über die nordischen Länder durch die Buchweisheit jener Tage, besonders durch die Werke des Martianus Capella und Solinus geleitet sind, und eine ungerechte Partheilichkeit gegen die mit Bremen verfeindeten Herzöge von Sachsen durchblickt. Die Scholien des Werkes, welche demselben in den Ausgaben der Neueren regelmäßig beigedruckt sind, stammen zum Theil von Adam selbst her, oder doch von einem unterrichteten Zeitgenossen desselben. Die beste Ausgabe ist die von Lappenberg in den monumenta Germaniae ed. *Pertz*, scriptorum tom. VII, p. 266—389; die bequemste der von Pertz veranstaltete Abdruck der lappenbergischen Ausgabe in usum scholarum, Hannoverae 1846. Vgl. über ihn, über seine Glaubwürdigkeit, seine Quellen und über seine Bekanntschaft mit den Klassikern: Lappenberg a. a. O., ferner: Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 6. p. 766—883; Giesebrecht wendische Geschichte, Bd. 3. p. 316—19; historische und literarische Abhandlungen der K. deutschen Gesellschaft zu Königsberg, 1834, Th. III, p. 141—191; baltische Studien, Jahrg. VI, H. I, p. 183—203. **Bröcker.**

Adam, Melchior, geboren zu Grotkau in Schlesien, besuchte das (reformirte) Gymnasium zu Brieg und bezog 1598 die Universität Heidelberg, wo er 1601 disputirte und bald darauf als phil. mag. und gekrönter Dichter, Konrektor des Gymnasiums, später Rektor und zuletzt Professor an der Universität wurde. Als solcher, nach anderen Nachrichten als Pfarrer zu Heppenheim, starb er 1622. Ein rastlos fleißiger Sammler, vorzugsweise im Fach der deutschen Gelehrtengeschichten, dessen »Lebensbeschreibungen der Gelehrten, insbesondere der Theologen, die von 1500 bis 1618 lebten«, ihm einen dauernden Ruhm gründeten. Sie erschienen unter den Titeln: Vitae Germanorum philosophorum, theologorum, jurisconsultorum, medicorum, von 1615 an; die Vitae theologorum exterorum (unter denen Cranmer, Calvin, Farel, Knox, Beza u. A.) Frankf. 1618, die V. theol. germanorum, Heidelb. 1620. Letztere Oktavausgabe ist die korrekteste. Eine zweite erschien Frankf. 1653, eine Folioausg. ebendas. 1705.

Es sind im Ganzen 136 Lebensbeschreibungen von deutschen und schweizerischen Theologen und 20 von auswärtigen, französischen, englischen u. s. w. Die Reihenfolge geht nach dem Todesjahr. Dem Umfang nach sind sie sehr ungleich; einzelne, wie die Biographien Luthers, Melanchthons, Calvins, sind ziemlich ausführlich, zum Theil mit Auszügen aus ihren Schriften, Briefen, Aktenstücken, andere enthalten nur die äußerlichsten Notizen und diese nicht immer mit der nöthigen Genauigkeit. Immer aber ist die Sammlung äußerst schätzbar, namentlich für die Geschichte der deutschen, französischen und englischen Reformation. **Hartmann.**

Adamiten. Eine Sekte des 2ten und 3ten Jahrhunderts in Nordafrika, welche, wie es scheint, durch Vereinigung gnostischer und ascetischer Elemente entstand und die ursprüngliche Unschuld durch Nacktheit beider Geschlechter bei sich wieder herzustellen meinte. Sie wurden von der Kirche verdammt. Auch unter den Begharden, den Brüdern des freien Geistes, im 15ten Jahrhundert soll die gleiche Sitte unter dem gleichen Namen aufgekommen seyn. Der Anführer der Hussiten, Ziska, übte gegen sie eine blutige Verfolgung, weil von Unkundigen die Begharden und die Hussiten mit einander verwechselt wurden. Ueberall, wo sich die Fleischeslust mit religiöser Schwärmerei verbindet, erzeugt sie die gleichen Erscheinungen. **Hauff.**

Adelbert oder Aldebert, ein Gegner des Bonifacius bei dessen Auftreten im fränkischen Reich, von ihm gewöhnlich mit einem Clemens zusammengestellt, und als Irrlehrer bekämpft. Es ist nicht ganz leicht, sich von Adelberts Persönlichkeit, Stellung und Absichten ein erschöpfendes Bild zu entwerfen, da wir lediglich auf die Berichte seines Gegners, Bonifacius, angewiesen sind. Er traf ihn, angesehen am Hofe Karlmans, und bezeichnet ihn als ein Haupt des fränkischen Hofklerus, der seinen Entwürfen für die deutsche Kirche vielfachen Widerstand geleistet hat; nur sind wir leider über den Zustand des damaligen Christenthums im Frankenreiche eben so ungenau unterrichtet, wie über Adelberts Stellung, indem Züge von Rohheit und Verwilderung, die sehr begreiflich sind, mit den Angaben über eine ascetische Richtung, die Bonifacius antrifft, nicht recht harmoniren. Nach einer Lebensbeschreibung, wahrscheinlich von einem Anhänger Adelberts verfaßt, die Bonifacius seinen Anklagen in Rom beifügt, hatte sich derselbe von geringem Stande zur Bischofswürde, wenn auch ohne bestimmten Sitz, emporgearbeitet, muß aber stets eine volksthümliche Stellung bewahrt haben; bei den Schritten des Bonifacius gegen ihn klagte das Volk laut, daß ihm ein heiliger Apostel genommen sey, ein Patron und Fürbitter, ein Vollbringer großer Zeichen und Wunder. Angeblich hat er schon vor der Geburt eine Sanktifikation erfahren, indem die Mutter ein Gesicht hatte, als gehe von ihrer rechten Seite ein junger Stier aus. Dagegen der Bericht des Bonifacius gibt ihm schon von Jugend auf Betrügereien Schuld; er habe beim Volke vorgegeben, daß ein Engel in Menschengestalt ihm vom äußersten Weltende Reliquien gebracht habe, wodurch alle seine Gebete bei Gott erhörbar würden; ihm wird nachgesagt, wie er fingirte Kranke für Geld auftreten lasse, um an ihnen angeblich Heilungen zu vollziehen. In des Bonifacius Anklagen ist ein gewisser Widerspruch enthalten, indem er ihm einmal eine spirituelle Ueberspanntheit nachsagt, die gegen den rohen Mechanismus der Kirche gerichtet erscheint, und dann doch ihm einen Sensualismus aufbürdet, der jene Rohheit noch überbietet. In ersterer Hinsicht soll er Einweihungen der Kirchen auf den Namen der Apostel und Märtyrer, so wie Pilgerfahrten nach Rom untersagt, das Gebot des Beichtens, das Hangen an kirchlichen Gebäuden getadelt, und statt dessen Versammlungen auf dem Felde und an Quellen gestattet, und deßhalb dort Kreuze und Bethäuser errichtet haben. Auf einen rohen Sensualismus würde dagegen führen, daß er seine Nägel und Haare dem Volke zur Verehrung darbot, einen von Christus selbst geschriebenen Brief vorzeigte, ein Gebet mit unerhörten Engelnamen empfahl. Beachtet man indeß, daß Bonifacius die erstere Richtung zum Gegenstande einer viel schärferen Polemik macht, sogar durch Uebertreibung, so dürfte wohl in ihr die eigentliche Tendenz des Mannes gefunden und die Beifügung sensualistischer Züge am ehesten auf Mißgriffe seines Anhanges bezogen werden. Adelbert scheint also durch spirituelle Ueberreizung Einfluß auf das Volk gewonnen, und so am fränkischen Hofe eine Stellung erlangt zu haben, welche den Plänen des Bonifacius hinderlich war.

Die ersten Schritte des Bonifacius gegen Adelbert und den ihm stets gleichgestellten Clemens bestanden in ihrer Verhaftung durch Unterstützung Karlmans im Sommer 743, worauf die neustrische Synode Pipins zu Soissons 744 die Verdammung Adelberts, und die Wegräumung der von ihm aufgepflanzten Kreuze verordnet; der Umstand, daß hier nur von ihm, und nicht auch von Clemens die Rede ist, berechtigt zu dem Schlusse, daß Adelbert sich überhaupt nur links des Rheins auf austrasischem und neustrischem Boden bewegt habe. Bald darauf sind indessen Beide wieder der Haft entledigt, wahrscheinlich durch Einfluß jener Partei des Hofklerus, als dessen Häupter sie gelten müssen. Bonifacius sucht jetzt eine recht förmliche Verdammung in Rom und Schritte von dort beim fränkischen Volke zu erwirken, um eine abermalige Einsperrung durchzusetzen. Seine Anklagen, wobei er auch seine Privatverbindung mit römischen Klerikern aufbietet, bewirkten die Verhandlung der Sache auf einem römischen Concile (25. Okt. 745), dessen Protokoll in drei Sitzungen uns aufbewahrt ist (Epist. *Bonif.* ed. *Würdtwein*, no. 66 p. 167). Ein Abgeordneter des Bonifacius, Presbyter Deneard, überreichte bei der Anklage auch die obige Lebensbeschreibung des Adelbert, den vom Himmel gefallenen Brief, das Gebet mit den uner-

hörten Engelnamen, das aber durch seinen einfach christlichen Inhalt, frei von aller schwärmerischen Selbstüberschätzung, auf unparteiische Richter hätte Eindruck machen müssen. Diesen Titel verdient die römische Synode schon deßhalb nicht, weil sie lediglich auf den Bericht des Bonifacius, ohne nur den Angeschuldigten Gelegenheit zur Vertheidigung zu geben, einstimmig die Verdammung aussprach, welche Bonifacius im Frankenreiche verkündigen soll. Dieselbe muß jedoch hier nicht viel gewirkt haben. Zacharias gibt in einem Briefe vom 7. Januar 747 (ep. 74. p. 203) dem Bonifacius auf, die Gegner noch einmal vor ein Concil zu stellen; zeigen sie sich fügsam, so möge das Concil und die Fürsten mit ihnen gemäß den Canones verfahren; bleiben sie hartnäckig, so möge man sie zu weiterer Untersuchung nach Rom senden, gewiß ein sehr zaghaftes Verfahren nach der schon mehrfach erfolgten Verdammung. Wahrscheinlich konnte Bonifacius theils gegen die Partei des Hofklerus, theil gegen den Schutz Karlmans nicht durchdringen, der ungeachtet seiner sonstigen Gunst für Bonifacius jene Männer nicht fallen lassen wollte, die ihm einst lieb gewesen waren. Diese Stütze verloren sie aber durch sein Abtreten vom Reich 747; Pipin, jetzt auch im Besitz von Austrasien, hatte schon 744 zu Soissons Adelberts Verdammung gestattet, und bedurfte für seine politischen Entwürfe, zum Griff nach der fränkischen Königskrone, der Unterstützung Roms.

Ueber Adelberts Ende enthält die Mainzer Tradition eine Nachricht (*Pertz*, monument. II. p. 354), die wegen mancher speciellen Züge einiges Zuverlässige bewahrt haben mag. Karlman, statt dessen aber wohl Pipin gesetzt werden muß, habe zwischen Bonifacius und Adelbert eine Disputation in Mainz veranstaltet, in Folge welcher der Irrlehrer überführt, des Priesteramts entsetzt, und dann im Kloster Fulda eingesperrt sey. Von hier entsprungen sey er nach langem Umherirren am Flusse, da er zur Nahrung nur einen Stiefel voll Nüsse besaß, von Schweinehirten erschlagen, ausgeplündert und mit Reisern bedeckt. In Mainz zeigte man noch lange nachher über dem Albansthore ein Stück Holz, welches er während der Haft mit seiner Eisenschelle zugespitzt hatte. Bonifacius war so eines sehr gefährlichen Gegners entledigt. Vergl. Kirchengesch. Deutschl. I. S. 314, 368. **Rettberg.**

Adeodatus, früher Mönch, wurde 672 Pabst und starb 676; in den monotheletischen Streitigkeiten ein eifriger Vertheidiger der Lehre von zwei Willen in Christo.

Adiaphora, *ἀδιάφορα*, Gleichgültiges, ein von den früheren Stoikern in die Ethik eingeführter, von den späteren (z. B. Epiktet) beibehaltener und auch in die christliche Sittenlehre übergegangener Begriff. In der stoischen Schule hatte derselbe seine Stelle in der Güterlehre, oder sie bezeichnete so diejenigen Gegenstände, welche keinen Werth schlechthin und an sich selbst haben, und daher aus sittlichen Gründen weder begehrt noch verabscheut werden müssen, sondern willkührlich gewählt und gesucht werden können oder auch nicht, wie z. B. Reichthum, Ansehen. Gleichwohl nahmen diese Philosophen auch unter den genannten Gegenständen gewisse Werthunterschiede an, nach welchen der eine oder andere vorgezogen werden müsse; die Besseren nannten sie die vorgezogenen oder vorzuziehenden (*προηγμένον*); die Bezeichnung eines Gutes (*ἀγαθόν*) wollten sie aber denselben nicht oder nur im uneigentlichen Sinne zugestehen. Dem Karakter ihrer Sittenlehre gemäß fielen ihnen unter diesen Begriff der Adiaphora alle äußeren Lebensgüter, auch die Gesundheit miteingeschlossen, sowie alle besonderen, empirischen Zwecke der einzelnen Handlungen. (Vgl. Ritter, Gesch. d. Philos. III. 625 f.) Häufiger als die Beziehung auf die Güter ist in der neueren Ethik die auf Handlungen, und man versteht unter gleichgültigen (unschuldigen) Handlungen solche, welche weder bös noch gut, durch das Sittengesetz weder geboten noch verboten sind, sondern sich gegen dasselbe indifferent verhalten; das ganze Gebiet derselben steht also in der Mitte zwischen dem Pflichtmäßigen und Pflichtwidrigen. Das Sittengesetz sagt: Du sollst oder sollst nicht, das Adiaphoron ist erlaubt, man darf es thun. Wie in jener ersten Beziehung auf das sittliche Gut Adiaphora das Werthlose bezeichnen, so in dieser zweiten auf die sittliche Pflicht das Nichtnormirte, Erlaubte. Die Sittenlehrer streiten darüber, ob es überhaupt ein solches Mittleres gebe. Klassisch ist in

dieser Streitfrage die Abhandlung Schleiermachers über den Begriff des Erlaubten (Abhandl. der Berliner Akademie der Wissenschaften 1826 u. Philos. u. verm. Schrft. II. 418 ff.). Er führt darin aus, wie dieser Begriff nur im Gebiete des bürgerlichen Lebens und des positiven Rechtes und Gesetzes entstanden, und auch nur da gültig sey. Die Gesetzgebung des Staates kann nicht alle Aeußerungen des freien Willens der Einzelnen normiren, und sie soll es auch nicht, vielmehr ist es ein gutes Zeichen, wenn in einem Staate eine recht große Mannigfaltigkeit erlaubter Handlungen sich findet. Anders beim Sittengesetz. Letzteres im Unterschied von Rechtsgesetz nimmt, sagt Schleiermacher, alle Handlungen des Menschen in Beschlag, und wenn nur die sittliche Aufgabe selbst weit und universell, und andererseits individuell genug gefaßt wird (wie dieß Schleiermacher selbst in seinem „Entwurf eines Syst. d. Sittenl.," herausg. v. A. Schweizer 1853 versucht hat), so ist Alles, was irgend aus menschlicher Freiheit hervorgeht, in einem näheren oder entfernteren, immer auch wirklich nachweisbaren Zusammenhang mit der sittlichen Aufgabe zu denken. Dieß zeigt Schleiermacher an den Begriffen von Pflicht, Tugend, Gut im Einzelnen. So ist z. B. die Unterbrechung der Arbeit durch Erholung und Genuß als etwas, das die Frische des Berufslebens erhält, selbst Pflicht; durch Theilnahme an Kunstgenüssen nimmt einer an der Erhaltung des Kunstlebens, was doch auch ein Element des sittlichen Gutes ist, thätigen Antheil. Die quantitative Bestimmung des Maaßes ist dabei gleichfalls kein Adiaphoron, nichts Gleichgültiges, vielmehr hat ein jeder Einzelne darin ein durch Individualität und Verhältnisse bestimmtes Maaß, das allein für ihn pflichtmäßig ist, wie dessen Ueberschreitung pflichtwidrig. Neuere, unter ihnen namentlich Wirth (System der spekulat. Ethik 1841, I. 114 ff.) haben sich des von Schleiermacher ausgewiesenen Begriffs wieder angenommen. Es ist, sagt Wirth, das Wesen der Sittlichkeit nicht schlechthin zu bestimmen. Das Gesetz umschließt zwar schlechthin den konkreten Willen des Einzelnen, aber zugleich läßt es den letztern gewähren, indem es nur noch allgemeine Maaßbestimmungen und damit gewisse Grenzen setzt, über welche hinaus das Pflichtwidrige beginnt, innerhalb deren aber das Erlaubte seine Stelle hat. Aus dem pflichtmäßigen Thun wird kein pflichtwidriges, aus dem mäßigen kein unmäßiges, wenn Jemand sich einen weiteren Genuß erlaubt, aus dem gerechten kein ungerechtes, wenn er ein paar Stunden weiter als Strafe verfügt u. s. w. Und zwar gibt es nicht nur einzelne Momente von Handlungen, sondern ganze Akte, die weder geboten noch verboten, die also erlaubt oder sittlich gleichgültig sind. Ohne den Begriff des Erlaubten beizuziehen, können z. B. der gesellige Humor, die schöne Grazie, deren Hoheit gerade in der Nachläßigkeit und dem Aufhören des bloß Pflichtmäßigen liegt, also eben die höheren Formen der schönen Sittlichkeit, nicht begriffen werden. Aber indem nun auch Wirth als das Erlaubende nicht die reine Willkühr ansieht, sondern den ganzen Zustand und die sittliche Individualität des Handelnden, so thut er offenbar Unrecht, dem Erlaubten eine selbständige Bedeutung in der Sittenlehre anzuweisen und es mit dem sittlich Gleichgültigen zu identificiren. Auch nach dieser Ansicht ist es jedenfalls ein Bedeutenderes als das Gleichgültige und wir werden von selbst auf die strengere Ansicht zurückgeführt. Denn so gewiß das Erlaubte im Leben selbst niemals als unmittelbares Motiv geltend gemacht werden darf, sondern sich muß rechtfertigen können durch die Berufung auf ein Gesetz, das es im Rücken hat, so gewiß ist gerade durch diese Rechtfertigung, die man einem jeden sittlichen Menschen zumuthen kann, der Begriff des Adiaphoron als ein nichtiger erwiesen. Wenn man freilich darunter solche Handlungen verstehen wollte, die sich in der konkreten Gestalt, die sie im Leben haben, nicht direkt und unmittelbar aus dem Gesetze ableiten lassen, so würde das Gebiet der Adiaphora beinahe so groß seyn, als das der menschlichen Thätigkeiten überhaupt, aber sofern man, wie die Vertheidiger der Adiaphora immer thun, solche freie Handlungen darunter versteht, die sich nach Inhalt und Form auf das Gesetz nicht zurückführen, nicht darunter subsumiren lassen, so ist der Begriff der Adiaphora ein unhaltbarer. Gilt dieß schon von einer tüchtigen philosophischen Sittenlehre, so ist die Vorstellung der gleichgültigen

Handlungen vollends nicht zu rechtfertigen vom Standpunkt des **christlichen Gesetzes** aus, als welches eine Subsumtion der höchsten und niedersten, universellsten und individuellsten Thätigkeiten unter die religiös-sittliche Idee verlangt; Matth. 12, 36., 1. Cor. 10, 31., Col. 3, 17., Luc. 16, 10. **H. P.**

Adiaphoristischer Streit. So bezeichnet man zwei Streitigkeiten, die in der protestantischen Kirche geführt wurden und durch einen Zeitraum von beinahe 200 Jahren von einander getrennt sind. Die erste ist eine der frühesten Fehden, die überhaupt in der evangelischen Kirche entstanden. Sie wurde veranlaßt durch das Leipziger Interim 1548 (s. d. A.), das von Melanchthon, Major, Camerarius, Bugenhagen u. A. zunächst als Norm für die sächsischen Lande verfaßt war. Es war eine Unionsformel zwischen Evangelischen und Römischen, die sich dem ein Jahr früher erlassenen kaiserlichen, dem Augsburger Interim (s. d. A.) entgegenstellte. Während hier die protestantischen Interessen gar zu sichtbar den römischen aufgeopfert waren, so wollte die Leipziger Formel jene besser vertreten, indem bei aller Nachgiebigkeit in äußeren Dingen doch den spezifisch-protestantischen Glaubenssätzen nichts vergeben werden sollte. Man ließ sich nicht nur die Jurisdiktion der Bischöfe gefallen, sondern wollte auch den größten Theil des katholischen Kultus, Firmelung, Oelung, kanonische Gesänge, Lichter, Chorröcke, Gefäße, Läuten, Fasten, Feiertage, ja sogar einen nicht unbedeutenden Theil des Meßritus beibehalten. Diese Dinge wurden im genannten Interim als Adiaphora bezeichnet, als gleichgültige Aeußerlichkeiten, in denen man um des Friedens und der Einheit der Kirche willen nachgeben wollte. Das evangelische Princip wurde nicht nur durch Aufstellung der ächt evangelischen Formeln in der Rechtfertigungslehre gewahrt (wobei man nur den Ausdruck *sola fide* vermied), sondern auch dadurch, daß man alles Abergläubische und Irrige, was sich in der römischen Kirche an den Gebrauch jener Ceremonien angehängt hatte, sorgfältig ausschied. Die meisten dieser Satzungen und Gebräuche waren auch wirklich solche, die Luther Anfangs nicht hatte aufheben wollen. Aber etwas Anderes ist es, bisher Bestehendes sich gefallen zu lassen, etwas Anderes, schon Abgeschafftes wieder herzustellen. Daher ist nicht zu verwundern, daß über diese Punkte in- und außerhalb Sachsen ein zehn-, beziehungsweise dreißigjähriger Streit sich entspann, der durch Theologen immer von Neuem angeschürt, durch die Gewalt, mit der theilweise das Interim eingeführt werden wollte, erbittert, besonders dem Ansehen Melanchthon's, der vordem mit Recht der „allgemeine Lehrer“ geheißen hatte, vielen Abbruch that. Der erste Widerspruch gegen das Interim und den darin aufgestellten Begriff der Adiaphora erhob sich von Seiten eines Mannes, der bisher in der nächsten Nähe Melanchthon's, in Wittenberg, als Lehrer der hebräischen Sprache gewirkt hatte. Dieß war der junge Matth. Blacich von Albona, gewöhnlich Flacius genannt (s. d. A.). Um ungehinderter verfahren zu können, begab er sich von Wittenberg aus ohne Abschied nach Magdeburg, das bereits das kaiserliche Interim verworfen hatte, und auch von dem sächsischen nichts wissen wollte, wie denn überhaupt die Gegner des ersteren auch gegen das letztere übel gestimmt waren, indem sie keinen großen Unterschied zwischen beiden finden konnten. Hier schlossen sich an ihn Nic. v. Amsdorf (s. d. A.), Nicol. Gallus und Westphal aus Hamburg an (s. d. A.), lauter exules Christi, wie sie sich nannten, d. h. wegen Verwerfung des kaiserlichen Interims Verbannte. Magdeburg war so längere Zeit der Heerd der Opposition gegen Melanchthon und die Gleichgesinnten (wie später Jena), während die Adiaphoristen außer in Wittenberg, namentlich noch in Meißen ihren Sitz hatten. Im Streit selbst wurden sie meist die Meißner Theologen, auch Interimisten oder Pseudoeusebier genannt. Von Magdeburg aus nun zogen die genannten Männer nicht nur gegen Melanchthon selbst, sondern auch gegen den Churfürsten, unter dessen Protektion das Interim vornehmlich zu Stande gekommen war, in Büchern und Pamphleten mit einer Leidenschaftlichkeit und Grobheit zu Felde, wie sie überhaupt nur die Polemik jener Zeiten aufweisen kann. Bei dem Allem wurden doch beiderseits die betreffenden Fragen gründlich erörtert, und sieht man von der Form ab, so sind die Standpunkte und Ansichten beider Parteien ehrenwerth und der Gegensatz ein

nothwendiger. Gleich in einer der ersten Schriften zeigt sich uns dieß, dem Schreiben der hamburgischen Geistlichkeit an die sächsischen Theologen, das wenigstens unter flacianischem Einfluß geschrieben war. Die Schreiber geben zu, Manches im Kultus habe den Karakter eines Adiaphoron, und halten sich so von puritanischem Fanatismus fern, scheiden aber eine bestimmte Anzahl von Gebräuchen aus, die mit dem römischen Aberglauben so enge zusammenhängen, daß man durch ihre Einführung auch zu dem letzteren Ja sagen würde. Glücklicherweise waren aber gerade die von ihnen bezeichneten im Interim selbst, das ihnen noch nicht zu Gesicht gekommen war, gleichfalls ausgeschieden. Daher warf sich nun Flacius auf die darin wirklich als Adiaphora bezeichneten, und rief sie als papistische Gräuel aus, durch deren Annahme man das Mahlzeichen des Thiers (Offenb. 13, 16. 17., 20, 4.) angenommen habe. Doch ist aus seinem Poltern manches vernünftige Wort herauszuhören. Hatte man z. B. gleich den Gebrauch des h. Oeles mit der Klausel angenommen: man dürfe ihm keine magische Kraft zuschreiben; wer, sagt Flacius, verbürgt uns, daß das Volk diese Scheidung macht? derlei Gebräuche waren bisher sedes et instrumenta impietatum et superstitionum: mit ihnen bringt ihr auch das wieder herein, was bisher daran hieng. Machten dagegen die sächsischen Theologen das große Gewicht geltend, das sie auf die Belehrung und Aufklärung des Volkes über diese Dinge gelegt hatten, die eben Pflicht der Geistlichen sey, so ließen die Gegner das nicht gelten und kehrten noch andere bedenkliche Seiten der Sache hervor. Die Annahme der Adiaphora sey schon formell sündig, weil sie aus Gefälligkeit gegen den Kaiser, der auch über diese Außendinge in der Religion keine Gewalt habe, und in der Absicht geschehen sey, die Katholiken glauben zu machen, man habe sich ihnen lutherischerseits gleichgestellt. Bei den Urhebern des Interims war nun freilich keines von beiden der Fall gewesen; das Streben, die Einheit der Kirche zu erhalten, hatte sie geleitet; man sollte nicht sagen können, Eigensinn in Kleinigkeiten habe einen bleibenden Riß herbeigeführt. Gleichwohl machten die Beweise der Gegner Melanchthon's vielen Eindruck, und es fingen schon in diesem Streite die strenglutherischen an, sich von den später sogenannten Philippisten abzusondern. Die Veranlassung des Streites fiel zwar schon durch den augsburger Religionsfrieden 1555 hinweg, gleichwohl wurde derselbe von den Theologen noch länger fortgeführt und die Konkordienformel 1577 stellte in ihrem 10. Art. auch hierüber Friedensformeln auf. Die Ad. werden hier bestimmt als Ceremonien und Kirchengebräuche, welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten, sondern allein von der Kirche in guter Meinung um der Ordnung und des Anstands willen oder zur Erhaltung guter Zucht eingeführt sind. Nachdem weiter die Anlässe und Motive des Streits freilich nicht ganz historisch richtig angegeben werden, stellt die Konkordienformel den Grundsatz auf, jede Kirche habe in diesen Dingen Freiheit zu ändern und zu mehren, und man dürfe um der Schwachen willen in solchen Mitteldingen auch manchmal etwas nachlassen; nicht aber dürfe man von den Gegnern der reinen Lehre sie sich aufdrängen lassen, wenn diese dadurch die Reinheit der Lehre zu schwächen oder Aberglauben zu pflanzen beabsichtigen. In dem Allem war nur die ursprüngliche Meinung Melanchthon's ausgesprochen: der Begriff der Adiaphora ist angenommen und es handelt sich bloß um das Wann und Wieviel, eine Frage, die natürlich nur in dem bestimmten Fall gelöst werden kann (*Schlüsselburg*, Catal. Haerr. L. XIII.; Planck, Geschichte der protest. Theol., 796 ff., I. p. 151—248, III. p. 801—804; Arnold, K. u. Ketz. Gesch. Thl. II. B. 16. c. 26.; vgl. auch Ranke, Refor. Gesch. V, 81 ff., 446 f. und die Artikel Melanchthon, Interim, und die daselbst angeführte Literatur.

Der sogenannte zweite Streit über die Adiaphora ist nur ein Theil der pietistischen Streitigkeiten (s. d. A.). In seinem Bestreben, eine Reformation der protestantischen Kirche durch Reformation des Lebens ihrer Glieder anzubahnen, drang Spener vor Allem auf Heiligung des Lebens und Absonderung von solchen weltlichen Vergnügungen, die mit dem christlichen Ernst sich nicht vertragen. Dazu rechnete er Tanzen, Spielen, Theaterbesuch, Scherzen, Luxus in Essen, Trinken und Kleidung. Liest man die Schilderung des

Sittenverderbnisses in der protestantischen Kirche und namentlich auch in der Geistlichkeit des XVII. Jahrhunderts bei Arnold K. und Ketzerh. II, xvi, 14. xvii, 5., so erscheint der Protest, den Spener gegen die damalige Verweltlichung der Kirche einlegte, durchaus gerechtfertigt, um so mehr, da er selbst im Grunde nur gegen Mißbrauch und Uebermaß einzelner Dinge seine Stimme erhob, und z. B. das Tanzen nur „wie es insgemein jezo practiziret wird“, für sündlich erklärte. Den ersten Anlaß zu einer weitern Ausdehnung des Streites gab eine 1692 erschienene Schrift, in welcher das Glaubensbekenntniß, das eifrige Pietisten in Gotha, wie Bockerodt, Wiegleb u. A. zu einem Privatzweck aufgesetzt hatten, ohne ihr Wissen herauskam. Es war darin namentlich auch die strengere Ansicht von den Mitteldingen näher entwickelt. Von da an wurde ein lebhafter Schriftenwechsel geführt. Der Gegenstand und die Art des Streites erhellt aus folgenden Titeln: Seidel, Gespräch vom Zechen, Schwelgen, Spielen und Tanzen, wobei allen Einwürfen und Ausflüchten der Weltkinder nachdrücklich begegnet wird, nebst einem sonderlichen Anhang von der heutigen sündlichen Tantzart ꝛc., mit Vorrede von A. H. Franck 1698. Kellner's Tantzgreuel 1716. Hartmann's Tantzteufel 1716. Hoen neupolirter Tanzspiegel ꝛc. 1709. Zopf, de pseudadiaphoria saltatoria 1735. Bockerodt: Aufgedeckter Mitteldingsbetrug 1736. Von gegnerischer Seite schrieb z. B. Löscher über den praecismus moralis, Wernsdorf über absolutismus moralis, Wittenberg 1716. Zu den Adiaphora oder Mitteldingen, über welche gestritten wurde, gehören außer dem Tanzen noch das Spielen (besonders Kartenspiel), Scherzreden und Schwänke, „Comödien, Opern und dergleichen theatralische Spiele.“ Von der Frage nach der Sündlichkeit oder Zulässigkeit dieser einzelnen Handlungen wurde man dann erst weiter geführt zu der, ob es überhaupt Handlungen gebe, gegen welche das christliche Sittengesetz sich indifferent verhalte; dann könnte man erst untersuchen, welcherlei Handlungen dieß seyen. Jene erste Frage nun läugneten die Pietisten deßhalb, weil beim Gläubigen Alles aus dem Glauben kommen müsse, und zeigten darin eine tiefere Auffassung des christlichen Gesetzes, als ihre Gegner. Nur irrten sie darin, daß sie bestimmte einzelne Handlungen, wie den Tanz, für schlechthin und unter allen Umständen für sündlich erklärten, und für alle Handlungen die direkte unmittelbare und ausdrücklich bewußte Rückbeziehung auf den religiösen Zweck der Seligkeit verlangten. Die Gegner aber, meist Orthodoxe, zeigten darin ein ziemlich flaches Denken, daß sie das Vorhandenseyn von Handlungen behaupteten, die gegenüber vom christlichen Gesetz vollkommen gleichgültig seyen, und erhoben sich in der Auffassung der ganzen Streitfrage nicht über ihre Gegner, indem sie gleichfalls eine genau bestimmte Anzahl von gleichgültigen Handlungen aufsuchen wollten, wie jene von sündlichen, ohne auf das Ganze der religiösen Willens- und Lebensbestimmtheit zurückzugehen. Beide Theile blieben so im Ganzen an Einzelnheiten kleben. Während daher auf der einen Seite pietistische Pfarrer (wie 1703 Crasselius im Altenburgischen, s. Walch Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, I. 794; ein weiteres Beispiel ebendas. 982) sich so weit verirrten, daß sie Tänzer in ihren Gemeinden vom heiligen Abendmahl ausschlossen, Confirmanden das Versprechen abnahmen, niemals in ihrem Leben tanzen zu wollen, während ferner selbst pietistische Regierungen, wie die Heinrichs II. in dem obergräzischen reußischen Antheil 1717 den Pfarrern befahlen, keine Tänzer und Spieler in ihren Gemeinden zu dulden, und solche, wenn sie sich fänden, nicht als Christen zu behandeln (Acta Hist. eccl. III. und IV.), so fochten andererseits hie und da „die Orthodoxen vor das Tantzen heftiger, als vor einen Grundartikel der Lehre“ (Arnold), und einige Regierungen setzten tanzfeindliche Geistliche ab, wie die altenburgische den genannten Crasselius. Man vgl. Walch Einleitung u. s. w. II, 357 ff. V, 821 ff. Noch am Ende des vorigen Jahrhunderts schrieb man über die Adiaphora oder Mitteldinge hin und her (Mosheim, Kirchengeschichte, fortgesetzt von Schlegel VI, 393—401); ein rüstiger Streiter war auch in diesem Kampf der durch seine Fehden mit Lessing so wohl bekannte Göze in Hamburg 1769 ff. Der heutige Pietismus hat in diesem Punkt den Charakter des ältern noch ziemlich treu bewahrt (Märklin, der moderne Pietist. Stuttgart 1839. 175 ff. 253 ff.), so daß der frühere

Gegensatz der Ansichten sowohl in seiner mehr wissenschaftlichen als praktischen Form im Grunde immer noch vorhanden ist. Geistvoll ist die Frage über Sittlichkeit des Theaters, der Spiele, Scherze, des Tanzes und des Luxus vom christlichen Standpunkte aus von Schleiermacher behandelt worden. Christliche Sitte, herausgegeben von Jonas 1843. S. 624 ff. 663 ff. 675 ff. 691 ff. Wir verweisen einfach auf das dort Gesagte. Was das unmittelbar Praktische der Frage anlangt, so ist gewiß dem Rigorismus, der Weltschen und dem unkünstlerischen Sinne des extremen Pietismus das Wort nicht zu reden *), aber wenn z. B. unsere Theater in dem Maße fortfahren, liederlich zu werden, wie es schon seit längerer Zeit der Fall ist, so wird bald keine Pietisterei mehr dazu gehören, sondern das Schamgefühl und der Geschmack eines gebildeten Menschen hinreichen, um ein verwerfendes Urtheil über den Theaterbesuch auszusprechen. H. P.

Ado, geboren unter Carl dem Großen um das Jahr 800, stammte aus einer angesehenen fränkischen Familie, die im Gebiete von Sens angesessen war. Seine Erziehung erhielt er in den Klöstern Ferrieres und Prüm, machte später eine gelehrte Reise nach Italien, wo er mit dem berühmten Bilderfeinde Claudius, Bischof von Turin, Verbindungen anknüpfte, und wurde im Sommer 860 auf den durch das Ableben Agilmars erledigten Erzstuhl von Vienne erhoben. Während einer 16jährigen Amtsführung nahm Ado bedeutenden Antheil an den kirchlichen und weltlichen Verwicklungen jener Zeit und galt für eine der festesten Stützen der päbstlichen Hierarchie im südlichen Frankreich. Mehrere Briefe sind auf uns gekommen, in welchen die Päbste Nikolaus I. und sein Nachfolger Hadrian II. den Erzbischof von Vienne als einen Vertrauten behandeln. Ado starb den 16. Dezember 875. Außer mehreren Lebensbeschreibungen von Heiligen hinterließ er zwei Schriften, welche sein Andenken verewigten: ein Martyrologium und eine Weltchronik. Seit den ersten Zeiten des Christenthums war es Sitte, daß Bischöfe die Namen solcher Gestorbenen, welche für Heilige galten, in die Gedenkbücher ihrer Kirchen eintrugen. Im achten Jahrhundert machte sich das Bedürfniß fühlbar, diese Aufzeichnungen zu sammeln. Die ältesten bekannten Martyrologien sind die des Beda und das sogenannte calendarium romanum. Vier Schriftsteller aus der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts: der Verfasser des Martyrologiums, von Aquileja, der Lyoner Diakon Florus, der Mönch Wandelbert von Prüm und Erzbischof Rabanus Maurus von Mainz folgten dem gegebenen Beispiel, indem sie, die beiden ersteren in Prosa, die beiden andern in lateinischen Versen Heiligen-Verzeichnisse anlegten. Alle diese Vorgänger übertraf an Reichthum des Stoffes Ado von Vienne. Die beste Ausgabe seines Martyrologiums lieferte Dan. Georgi. Rom 1745. Fol. — Ado's Chronik beginnt nach damaliger Sitte mit Erschaffung der Welt und ist bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts herab, bei Weitem dem größten Theil nach aus bekannten Quellen abgeschrieben. Nur da und dort enthält das Buch sammt seinen Fortsetzungen einzelne selbstständige Nachrichten, welche mitunter von großem Werthe sind. Pertz hat letztere Stücke ausgezogen script. II, 317. flg. (Bearbeitung der Lebensgeschichte Ado's histoire littéraire de la France Vol. IV, 461 flg.) Gfrörer.

Adonai, אֲדֹנָי, eigentlich »mein Herr« (Psalm 16, 2. 35, 23.) ist bei den Juden die gewöhnlichste Bezeichnung Gottes, wie sie bekanntlich beständig statt des specifisch israelitischen Gottesnamens יַהְוֶה Adonai sprachen und deßhalb die Consonanten jenes Wortes mit den Vokalen des letztern versahen: יְהוָֹה. Uebrigens ist zu bemerken, daß das Wort im Pluralis steht, der als majestaticus zu erkären ist, und daß das »mein« des ursprünglichen »mein Herr« fast ganz müßig ist wie an dem syrischen ܡܪܝ, vergleiche das französische Monsieur, s. Ewald Lehrb. der hebr. Spr. §. 177 a. Mit Unrecht behauptete Gesenius Lehrgeb. p. 524, das Wort sey eine alte Plural-Endung statt

*) Man vergleiche die körnige Bemerkung Rudolf Stier's (Reden Jesu) in der Erklärung von Luc. 15, 25.: wenn man den Bauern ihre Tänze und ihre Tanzmusik nehme, so werde mancher Bauernjunge bald auch in der Kirche das Gleichniß vom verlorenen Sohne nicht mehr verstehen können.

אֲדֹנִים; eine solche Endung des Plur. auf ַי findet sich aber nirgends. Auch nennt sich Jahve selbst nirgends, wie Gesenius K. M. behauptet, אֲדֹנָי, in der Stelle Hiob 28, 28. ist durchaus mit vielen Codd. und Edd. יְהוָה zu lesen, Jes. 8, 7. aber kann in einer prophetischen Rede nicht auffallen, daß V. 5. zwar Jahve als redend eingeführt ist, V. 7. aber der Prophet אֲדֹנָי gebraucht. Inwiefern der Name des Adonis damit zusammenhänge, ist nicht hier zu untersuchen. **Rütschi.**

Adonia (*Ὀρνία*, *Ἀδωνία*, Adonias, אֲדֹנִיָּה, אֲדֹנִיָּהוּ) der vierte Sohn Davids, den er mit der Hagith, deren Geschlecht unbekannt ist, zu Hebron zeugte. 2. Sam. 3, 4. 1. Chron. 3, 2. Nach der Besiegung Absalons legte er in den letzten Lebensjahren seines Vaters einen eigenen Hofstaat an, um die dem Salomo bestimmte Nachfolge auf dem israelitischen Thron an sich zu reißen. 1. Kön. 1, 5. Auf seiner Seite stand der Feldhauptmann Joab und der Hohepriester Abjathar. Allein sein Plan wurde durch den Propheten Nathan, den Erzieher Salomo's, durch den Obersten der Leibwache, Benaja und den Hohepriester Zadok entdeckt und vereitelt, 1. Kön. 1, 8 ff. Da er jedoch seine Ansprüche auf den Thron durch Heirath mit der schönen Abisag, Davids Kebsweib, fortsetzen zu wollen schien, 1. Kön. 2, 13 ff., so ließ ihn Salomo sofort hinrichten. — 2) Name eines vornehmen Leviten zur Zeit Josaphats, der mit bestimmt war, um das Volk im Gesetz zu lehren. — 3) Name eines Volkshäuptlings zur Zeit Esra's, Neh. 10, 17. (bei Luther V. 16). **Vaihinger.**

Adoptianismus. Das Concilium zu Chalcedon a. 451 hatte zwar entgegen dem Nestorius, wie dem Eutyches das kirchliche Dogma dahin festgestellt, daß in Christo nur eine Person, aber zwei Naturen seyen. Allein die Flamme geistiger Aufregung über die Lehre von der Person Christi war durch jene Entscheidung in der morgenländischen Kirche nicht ausgelöscht, eher noch genährt worden, und entzündete sich während zweier Jahrhunderte noch mehr als einmal zu einem furchtbaren Brande. Das Abendland hatte an den morgenländischen Händeln nur in der Person des Bischofs von Rom, und zwar zumal zu Chalcedon und auf dem Trullanischen Concilium zu Konstantinopel 680 in sehr entscheidender Weise, sich betheiligt. Im Uebrigen war der Westen in dieser Beziehung ruhiger; besonders besaß die Geistlichkeit in den germanischen Staaten ihrem größeren Theile nach eine zu geringe Bildung und die dortigen Könige hatten zu wenig Sinn für theologische Untersuchungen, um ähnliche Stürme wie im Orient zu erregen. Um so merkwürdiger ist das einzige Zeichen von lebhafterer Empfänglichkeit für diese Art von Streitigkeiten, welches unter der Regierung Karls des Großen in der fränkischen Kirche hervortritt, seitdem durch die Bemühungen Karls überhaupt ein neues geistiges Leben angefacht worden war: der Adoptianismus. In dem den Saracenen unterworfenen Spanien war zwar das Christenthum, wie in allen mahomedanischen Staaten geduldet. Allein bei dem losen Zusammenhang mit der übrigen christlichen Welt war man dort auch der Gefahr vom Weg der Rechtgläubigkeit abzukommen in mancher Hinsicht mehr ausgesetzt. Die weltliche Regierung bekümmerte sich nicht um die Art des Glaubens; die Polemik der Mahomedaner gegen manche Hauptartikel des christlichen Glaubens forderte zu Untersuchungen auf. In diesen Fall kam der Erzbischof Elipandus von Toledo. Er mochte gegen die Lehre von der Gottheit so vielen Widerspruch vernommen haben, daß er an der herkömmlichen Kirchenlehre selbst anfing Anstoß zu nehmen und auf eine Berichtigung derselben ausging. Christus als Mensch schien ihm zu Gott nicht in demselben Verhältniß stehen zu können, wie Christus als Gott, und was er der göttlichen Natur des Erlösers beilegen durfte, glaubte er der menschlichen Natur versagen zu müssen. Da er aber in seine eigene Einsicht zu wenig Vertrauen setzte, so wendete er sich an einen der geachtetsten Geistlichen in dem Theile von Spanien, der seit 778 dem fränkischen Reich einverleibt worden war, den Bischof Felix von Urgel. Auf des Elipandus Anfrage ertheilte Felix eine Antwort, die dessen Zweifel begründete. Felix und Elipandus lehrten von nun an: seiner göttlichen Natur nach ist Christus ein wirklicher, seiner menschlichen Natur nach aber nur ein adoptirter Sohn Gottes; seine Gottheit ist der ersten Eigen-

schaft nach eine wahre, der zweiten nach hingegen nur eine Namens- und Titulargottheit. Mit dem Eifer eines Neubekehrten suchte nun Elipandus seine Ueberzeugungen zu verbreiten und mit der ganzen Heftigkeit eines Ketzermachers griff er die Andersgläubigen an. Bei seiner hohen Stellung fehlte es ihm nicht an Anhängern; aber auch gewichtige Gegner traten wider ihn auf, vornehmlich Etherius, Bischof von Osma, und der Presbyter Beatus. Beide wurden von dem Erzbischof von Toledo mit solchen Beschuldigungen überhäuft, daß sie es ihrer Ehre und dem Wohle der Kirche schuldig zu seyn glaubten, die Irrthümer des Adoptianismus aufzudecken. Sie stellten daher das orthodoxe Glaubensbekenntniß der Lehre der Adoptianer gegenüber, und führten gegen die Abweichungen derselben Zeugnisse des alten und neuen Testaments, einzelne Aussprüche und Wunder Jesu, Aussagen der Apostel, ja selbst Zugeständnisse des Teufels an. In Spanien scheinen die Leidenschaften entzündet genug gewesen zu seyn, um einen gefährlichen Brand im Staat anzufachen, wenn Elipandus Macht besessen hätte, seine Gegner anders als mit Schmähreden zu verfolgen. Die saracenische Regierung bekümmerte sich aber wenig um die theologischen Streitigkeiten ihrer christlichen Unterthanen, und in dem christlichen Reiche Asturien sorgten Etherius und Beatus für die Unterdrückung der Ketzerei. Durch den Bischof Felix verbreitete sie sich indessen auch in dem fränkischen Theil von Spanien, drang über die Pyrenäen vor und griff in Septimanien so um sich, daß sie die Aufmerksamkeit Karls auf sich zog. Eine Synode zu Narbonne im Jahr 788 scheint über die Angelegenheit nicht zur Entscheidung gekommen zu seyn. Daher berief Karl 792 eine Synode nach Regensburg und lud den Bischof Felix vor dieselbe, um sich und seine Meinung dort zu rechtfertigen. Die Einmischung des Staatsoberhauptes in die Angelegenheit war hervorgerufen durch das wachsende Aufsehen, welches die neue Lehre machte, und durch den Beifall, welchen sie fand. Die Art der Einmischung aber verdient alle Anerkennung, indem Karl anstatt einen Mann, der im Rufe der Sittlichkeit und Gelehrsamkeit stand, ohne Weiteres zu verdammen und seinen Gegnern preis zu geben, demselben Gelegenheit gab, seinen Meinungen auf gesetzlichem Wege Geltung zu verschaffen oder wenigstens sich zu vertheidigen. Felix erschien, und der Erfolg war, daß er die von der Synode als Erneuerung der nestorianischen Ketzerei verurtheilte adoptianische Theorie widerrief, und diesen Widerruf vor Papst Hadrian in Rom, wohin ihn die Synode geschickt hatte, von Neuem eidlich bekräftigte. Hierauf kehrte er nach Urgel zurück, mußte aber von den Anhängern seiner Lehre so viele Vorwürfe über seinen Wankelmuth hören, daß er am Ende der dringenden Aufforderung seiner Freunde nachgab und uneingedenk seines Eides wieder zu seinen früheren Ueberzeugungen sich bekannte. Karl hätte ihn nunmehr als rückfälligen Ketzer bestrafen können. Allein er hielt es für gerathener, noch einmal durch Gründe auf Felix und die Adoptianer zu wirken. Auch hätte eine gewaltsame Verfolgung die Adoptianer in dem fränkischen Antheil Spaniens leicht bewegen können, sich den Saracenen in die Arme zu werfen und unter ihrer Herrschaft die Duldung zu suchen, deren Elipandus genoß, die ihnen aber ein christlicher König versagte. Daher sendete auf Karls Veranlassung Alkuin mit einem liebevoll vor Streitsucht warnenden Schreiben an Felix eine Widerlegung des Adoptianismus nach Spanien, und als dieser Schritt sich fruchtlos zeigte, vielmehr die spanischen, der neuen Lehre zugethanen Bischöfe an Karls Gerechtigkeit appellirten, berief Karl auf das Jahr 794 eine neue Kirchenversammlung zur Entscheidung nach Frankfurt. Die Zahl der hier vereinigten Bischöfe wird auf dreihundert angegeben. Da weder Felix noch ein anderer Anhänger des Adoptianismus persönlich erschienen war und Alkuin für die Kirchenlehre in's Mittel trat, so bestand die Entscheidung in einer Bestätigung des Regensburgischen Verdammungsurtheils. Später erschien eine Vertheidigunsschrift von Felix, der eine von Alkuin in Gemeinschaft mit einigen andern fränkischen Kirchenhäuptern verfaßte Widerlegung entgegengesetzt wurde. Auch sendete Karl zu wiederholten Malen Geistliche in seinen spanischen Reichsantheil, denen es gelang, die Irregeleiteten zu bekehren. Darunter war der Erzbischof Leidrad von Lyon, der sogar Felix dahin brachte, 799 vor einer Synode in Aachen zu erscheinen und

nach einer mehrtägigen Disputation mit Alkuin zum zweiten Mal seinen Adoptianismus schriftlich zu widerrufen. Felix lebte hierauf bis zu seinem Tode 816 unter erzbischöflicher Aufsicht in Lyon; Elipandus dagegen im maurischen Spanien gesichert, blieb bis zu seinem Tode dem Adoptianismus getreu, der jedoch schon im neunten Jahrhundert in Vergessenheit gerieth. **Hundeshagen.**

Adoption. Gesetzliche Verwandtschaft: ein Ehehinderniß. S. Ehehindernisse.

Adrammelech, אַדְרַמֶּלֶךְ, eine Gottheit, welche die nach Samarien versetzten Sepharvaiten mitbrachten, 2. Kön. 17, 31., und der wie dem ammonitischen Moloch Menschen geopfert wurden; vielleicht ist sie mit diesem identisch, und bedeutet wahrscheinlich die Sonne.

Advent, kirchliche Feier der Adventzeit. Da die Adventzeit zur Vorbereitung auf die Feier des Weihnachtsfestes dienen soll, so konnte sie nicht eher Gegenstand einer gottesdienstlichen Feier seyn, als bis das Fest selbst und die Zeit seiner Feier festgestellt war, was in der abendländischen Kirche erst seit dem 4ten Jahrhundert geschah. Wenn daher Durandus in seinem Rationale divin. offic. 2. c. VI. die Feier des Adventes auf den Apostel Petrus zurückführt, so folgt er hierin einer zwar alten, aber durch keine historischen Zeugnisse verbürgten Tradition. Denn die beiden Homilien „De adventu Domini" des Bischofs Maximus von Turin (gest. 420) dürften, auch wenn die Ueberschrift vollkommen echt wäre, was aber zu bezweifeln ist, als Zeugniß für eine kirchliche Adventsfeier schon darum nicht gelten, weil ein christlicher Redner gar wohl auch zu jeder anderen Zeit von der Wiederkunft Christi reden konnte. Sichere Spuren finden sich erst bei Caesarius von Arelate (gest. 542), von dem wir zwei Sermones besitzen, die ausdrücklich auf die Adventsfeier hinweisen. In dem zweiten Sermo werden die Zuhörer ermahnt, sich in dieser Zeit der Vorbereitung auf das Fest eines ehrbaren Wandels zu befleißigen, den Armen wohlzuthun und fleißig zur Kirche zu kommen. „Quia natalis Domini imminet," heißt es, „bonis operibus adornati nos per Christi adjutorium praeparemus, eleemosynas pauperibus erogemus, iracundiam vel odium de cordibus nostris respuamus. Castitatem etiam cum propriis uxoribus fideliter conservate, ad convivia vestra frequentius pauperes evocate, ad vigilias maturius surgite, in ecclesia stantes aut orate aut psallite." — Ein anderes Zeugniß für die kirchl. Adventsfeier haben wir an einer Verfügung des Concils zu Serida (524), daß, wie in der Fastenzeit vor Ostern, so auch in der Adventzeit (ab adventu Domini usque post Epiphaniam) keine Hochzeiten stattfinden dürften. Denn die Adventzeit war der altkirchlichen Praxis zufolge eine Fastenzeit, die ganz ebenso, wie die österliche, fern von allen Lustbarkeiten in ernster Stille verlebt werden sollte. Daher verordnete die Synode von Tours (567), daß während dieser Zeit von den Mönchen täglich gefastet werden sollte, und in Betreff der Laien bestimmte die Synode zu Maçon (581), daß sie vom St. Martinstage an wenigstens dreimal in der Woche (Montag, Mittwoch und Freitag) zu fasten hätten. Und um den Ernst der Adventzeit auch äußerlich im kirchlichen Gottesdienst anzudeuten, blieb zuvörderst das freudige Gloria in excelsis Deo in der Messe weg; vgl. *Amalarius*, III. 40.: Vidi tempore prisco „Gloria in excelsis Deo" praetermitti in diebus adventus Domini, wofür er als Grund anführt: habet enim et istud aliquid rationis ad insinuandum tempus Veteris Testamenti." Als Ersatz brauchte man die Formel: Benedicamus Domino. In Betreff des Alleluja das Manche gleichfalls weggelassen, Andere dagegen beibehalten wissen wollten, bemerkt Durandus, es werde mit Recht beibehalten, weil bei der Hoffnung auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht jegliche Freude schwinden dürfe. Nicht minder mußte ehedem während der Adventzeit die Orgel verstummen, und noch zu Anfang des Jahrs 1753 ward in Beziehung auf das allmälig wieder üblich gewordene Orgelspiel die Frage aufgeworfen: ob die alte Gewohnheit des Orgelspielens in der Adventzeit beibehalten werden solle. Es bedurfte erst einer am 14. April 1753 gegebenen bejahenden Erklärung des römischen Stuhles, um die bedenklicheren Gemüther zu beruhigen. Feststehende Sitte aber ist es in der katholischen Kirche geblieben, daß die Bil-

der verschleiert, die Altäre und Wände der Kirche mit violetten Tüchern bekleidet und auch die Priester beim Altardienst in violetten Gewändern erscheinen (bekanntlich die Farbe der Kirchentrauer). Erst am letzten Adventsonntage sollen rosafarbene Gewänder und Decken an deren Stelle treten.

Was die Dauer der Adventzeit betrifft, so ist man darüber nie recht einig gewesen. Sollte nämlich dem Weihnachtsfest, wie dem Osterfest, eine vierzigtägige Fastenzeit vorangehen, so mußte sie, wie dieß in Frankreich lange Zeit hindurch auch wirklich geschah, mit dem St. Martinstage (11. November) beginnen *). Späterhin jedoch begnügte man sich damit, die Adventsfasten mit dem St. Andreastage (30. Nov.) beginnen zu lassen, obwohl frömmere Christen immer noch gern bei der früheren Praxis blieben, was in der Kanonisationsbulle Ludwigs des Heil. (1270) als Zeichen eines besonders heiligen Eifers hervorgehoben wird. Auch in dem ambrosianischen Officium der mailändischen Kirche umfaßt die Adventszeit sechs Wochen, wie in der griechischen Kirche, wo sie mit dem 14. Nobr. beginnt. Die römisch-katholische Kirche jedoch, und in Uebereinstimmung mit ihr auch die evangelisch-lutherische hat nur vier Adventsonntage. Indeß läßt die erstere dem vierten Sonntag vor Weihnachten noch einen fünften, als praeparatio adventus, wie ihn Durandus nennt, vorangehen, und Amalarius weiß diese fünf Adventsonntage künstlich genug als eine Hinweisung auf die fünf Weltalter (von Adam bis Noah; von Noah bis Abraham; von Abraham bis David; von diesem bis zur babylonischen Gefangenschaft; und von da bis auf Johannes den Täufer) zu deuten. „Auctor Lectionarii, meint er, excitat fidem nostram ad recolendum Domini nostri in mundum venturi praeconium per quinque aetates mundi;“ ja auch die Fünfzahl der menschlichen Sinne weiß er zu diesem Zweck zu benutzen, indem er erinnert: „Ideo scribit auctor quinque lectiones quinque hebdomadarum, ut nos hortetur circumcidere quinque sensus nostros ab omni vitio et parare mansionem dignam Regi et Domino atque vero Prophetae.“ Nur finden diese sinnreichen Deutungen in den Perikopen selbst keine hinreichende Rechtfertigung. Denn diese sind folgende:

1) am V. Sonntag vor Weihnachten: Jerem. 23, 5—8.; Evangel. Joh. 6, 5—14.; und für den Wochengottesdienst fer. 4. 2. Thessal. 1, 3—10.; Jes. 11, 10—13., und als Evang. Matth. 8, 14—22.; fer. 6. Hebr. 10, 19—25.; 2. Petr. 3, 8—15.; Röm. 11, 25—36.; Evang. Luc. 12, 13—31.
2) am I. Advent: Röm. 13, 11—14., und Evangel. Matth. 21, 1—9.; für den Wochengottesdienst: fer. 4. Jakob. 5, 7 ff. und Matth. 3, 1 ff.; fer. 6. Luc. 3, 7 ff.
3) am II. Advent: Röm. 15, 4—13., und Luc. 21, 25—33.; für den Wochengottesdienst: fer. 4. Maleach. 3, 1 f. und Matth. 11, 11.; fer. 6. Luc. 17, 20 f.
4) am III. Advent: 1. Korinth. 4, 1—5., und Matth. 11, 2—10.; fer. 4. Jesaj. 2, 1—5.; Jesaj. 7, 10—15.; Evang. Luc. 1, 26—38.; fer. 6. Jesaj. 11, 1—5.; Luc. 1, 39—47.
5) am IV. Advent: Philipp. 4, 3—7.; Joh. 1, 19—28.; fer. 4. 2. Petr. 3, 8 ff.; Matth. 3, 7.; fer. 6. Joh. 1, 30.

In der Woche vom dritten zum vierten Adventsonntage (der sogenannten Advents-Quatemberwoche) kommt zu dem Mittwoch- und Freitagsgottesdienst eine durch die Theilnahme des Volks besonders ausgezeichnete Sonnabendmesse mit folgenden Lektionen: Jesaj. 19, 20—22.; Jesaj. 35, 1—7.; Jesaj. 40, 9—11.; Jesaj. 45, 1—8., und Daniel c. 3. Die Erzählung von den drei Männern im feurigen Ofen, woran sich unmittelbar deren Lobgesang (Benedictus es Domine Deus) anschließt. — Auch die griechische Kirche schreibt für den Sonnabend vor dem letzten Adventsonntage den Gebrauch dieses Hymnus vor, und hierin findet die, ehedem bei den Moscowitern und Nowgorodern übliche »Ofenhand-

*) Das Concil. Matiscon. I. can. 9. verordnet (im J. 582): ut a feria S. Martini usque ad nat. Domini secunda, quarta et sexta sabbati jejunetur, et sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari.

lung" (eine in den Gottesdienst eingeschaltete theatralische Darstellung der Verurtheilung jener drei Männer zum Feuerofen) ihre Erklärung. Es wurde nämlich am Sonnabend, oder, weil man das Festspiel lieber auf den Sonntag versparte, am Sonntag vor Weihnachten ein Ofen vor den Altar gesetzt, in welchem drei Knaben, nachdem ein Anderer, der die Rolle des Nebukadnezar zu spielen hatte, sie dazu verurtheilt, jenen Lobgesang anstimmten (vgl. altruss. Bibl. V. S. 1—36). Zur kirchlichen Adventsfeier gehören bei den Römisch-katholischen auch die, acht Tage vor Weihnachten (am 18. Decbr., der namentlich in Deutschland als "Fest der Erwartung der Entbindung Mariä" gefeiert wird) beginnenden Rorate-Messen (so genannt wegen des Introitus aus Jesaj. 45, 8.: Rorate coeli desuper, et nubes pluant justum: aperiatur terra, et germinet Salvatorem), die noch jetzt "zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Mariä" des Morgens in aller Frühe gehalten werden, in früheren Zeiten aber eben darum zu mancherlei Klagen Veranlassung gaben, wie denn Luther namentlich von der Stadt L. bemerkt, es sey dort unter der Noratemesse so ärgerlich zugegangen, daß es kaum zu begreifen wäre. Der Kreuzgang zu St. Thomas würde es am besten zeugen, wenn er reden könnte. — Ebenso beginnen acht Tage vor Weihnachten die berühmten, sämmtlich mit O anfangenden und mit großer Feierlichkeit angestimmten Advents-Antiphonen.

Was die beiden evangelischen Schwesterkirchen betrifft, so hat die reformirte grundsätzlich wie überhaupt kein eigentliches Kirchenjahr, so auch keine Adventsfeier. Denn da der Geistliche hier für jede gottesdienstliche Feier die Bibeltexte ganz frei nach eigenem Ermessen und mit Rücksicht auf die jedesmaligen Bedürfnisse der Gemeine wählen darf, so würde principiell nichts ihn hindern, in der Adventzeit die Leidensgeschichte des Erlösers zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. In Deutschland jedoch haben sich die Reformirten ziemlich früh der Praxis der lutherischen Kirche angeschlossen, welche die althergebrachten Epistel- und Evangelientexte beibehalten, und wenn sie auch von Adventsfasten nichts weiß, da sie überhaupt kirchlich gebotene Fasttage nicht anerkennt, doch die Adventszeit von jeher als eine, in ernsterer Stimmung zu verlebende Bußzeit betrachtet hat. Daher hat das alte Kirchengesetz, das im Advent alle Lustbarkeiten und namentlich die Hochzeiten verbietet, bei den Evangelischen bis jetzt seine Geltung behalten. Ebenso pflegt in vielen Kirchen noch gegenwärtig, der ältern Sitte gemäß, in dieser Zeit Kanzel und Altar schwarz bekleidet zu seyn, und wo sonst bei den sonntäglichen Musikaufführungen im kirchlichen Gottesdienst Instrumentalbegleitung gewöhnlich ist, einfache Vokalmusik, wie in der katholischen Kirche, an deren Stelle zu treten. — Was die Fastendisziplin betrifft, so ist diese im Bereich des Protestantismus nur von der englisch-bischöflichen Kirche beibehalten worden, welche in Uebereinstimmung mit der katholischen die Quatemberfasten nach dem 13. Dezember verordnet.

Außerdem, daß die Adventzeit zur Vorbereitung auf das Weihnachtsfest dienen sollte, hatte sie aber auch schon seit dem sechsten Jahrhundert (vielleicht zuerst in der gallischen Kirche) noch dadurch in kirchlicher Hinsicht eine höhere Bedeutung erhalten, daß sie der Anfang des Kirchenjahrs war. Vorher hatte man dasselbe im Occident, wie im Orient mit dem Osterfest begonnen. Daher nennt Eusebius (H. E. VII. 32) den Ostermonat πρῶτος μὴν, und Ambrosius (de myster. c. 2.) erklärt: Pascha est enim vere anni principium, primi mensis exordium, novella germinum reparatio ac tetrae hiemis nocte discussa, primi veris restituta jucunditas. Offenbar sollte damit zugleich ausgedrückt seyn, daß der 1. Januar, mit dem das römische Kalenderjahr begann, gar kein rechter Jahresanfang sey; und man hätte gewiß auch in der christlichen Kirche, im Gegensatz zu der römischen Jahresrechnung, den Ostertermin beibehalten, wenn es nicht bedenklich erschienen wäre, auf solche Weise einerseits mit den Juden, deren Kirchenjahr mit dem Ostermonat begann, andererseits mit den Heiden, deren Naturjahr gleichfalls vom Eintritt des Frühlings an gerechnet wurde, übereinzustimmen. Indeß auch die Adventzeit schien Manchen unstatthaft, weil das Kirchenjahr der ketzerischen Nestorianer im Orient mit den vier Verkündigungstagen (Dominicae quatuor Annunciationis) begann, „quae totidem Dominicis

Adventus respondent. Ab initio autem mensis Decembris inchoantur Nestoriani (vgl. *Asseman.*, Bibl. Orient. T. III. P. II. 380). Daher entschloß man sich erst später, als die nestorianische Ketzerei schon einigermaßen in Vergessenheit gekommen war, dazu, das christliche Kirchenjahr mit dem 1. Advent zu beginnen.

Von Heiligenfesten, welche in die Adventzeit fallen, sind insbesondere zu nennen: Mariä Empfängniß (8. Dezbr.) und das oben erwähnte Fest der Erwartung der Entbindung Mariä (18. Dezbr.) — ein Tag, der auch in der irvingianischen Liturgie durch einen Früh-, Vormittags- und Nachmittagsgottesdienst (um 9 und 3 Uhr) und eine gottesdienstliche Abendandacht ausgezeichnet wird, welche vierfache Andacht von da an bis zum Weihnachtsfest fortdauert. — Außer jenen beiden Marienfesten sind noch zu nennen der St. Andreastag (30. Novbr.), der St. Thomastag, der sinnvoll auf den 21. Dezbr., als den kürzesten Tag, fällt, insofern die Gedächtnißfeier des vom hartnäckigen Zweifel zum entschiedensten Bekenntniß des Glaubens an Christum als seinen Herrn und Gott übergehenden Apostels nicht passender begangen werden konnte als an dem Tage, da das Licht wieder den vollständigen Sieg über die Finsterniß gewinnt; endlich die Gedächtnißtage des heil. Nikolaus, Bischof von Myra (6. Dezbr.), der heil. Barbara (4. Dezbr.) und der heil. Lucia (13. Dezbr.). — Ueber die Feier dieser Tage können wir uns hier nicht verbreiten. H. A.

Advocatie, Amt des Kirchen- oder Schirmvogtes, s. *Advocatus ecclesiae.*

Advocatus Dei. Diaboli. Beim Kanonisationsprozeß (s. d. A.) mit der Vertheidigung und Anklage des Heiligzusprechenden amtlich beauftragte Personen.

Advocatus ecclesiae, Kirchenvogt, eine mit dem äußeren Schutze kirchlicher Stiftungen beauftragte weltliche Person. Sobald die Kirche zu ihrem reichen Güterbesitz gelangte, ward sie dadurch in allerlei Rechtsverhältnisse verwickelt, deren Wahrnehmung vor Gericht, oder auch nöthigenfalls mit bewaffneter Hand, nicht wohl durch kirchliche Personen geschehen konnte. Schon im römischen Reich entwickelt sich dieß Verhältniß, daß einzelne Kirchen weltliche Schutzherren unter dem Namen defensores annahmen; unter den germanischen Völkern hängt dieselbe Erscheinung mit einer viel weiter greifenden Rechtsidee zusammen, mit dem Institute der Vogtei überhaupt, wovon die Kirchenvogtei nur eine besondere Anwendung ist.

Nach germanischer Rechtsansicht kommt die Fähigkeit, echtes Eigenthum zu besitzen und sein Recht vor Gericht zu vertreten, nur dem freien, waffenfähigen Manne zu, der zugleich im Stande ist, dasselbe Recht mit den Waffen in der Fehde zu schützen; dagegen jede waffenunfähige Person freien Standes, Weiber, Kinder, Greise, Kranke, bedürfen eines Vertreters vor Gericht, in dessen Munt (mundium, mundibundium) sie stehet; der nächste männliche Verwandte hat dieß Schutzrecht zu üben; auf unfreie Personen bezieht sich der Schutz des Herrn nicht vermöge der Vogtei, sondern vermöge der Gewere, die er an ihnen hat. Unter denselben Rechtsbegriff als der Vogtei bedürftig fiel nun auf germanischem Boden auch das kirchliche Personal wegen Mangel an Waffenfähigkeit; die Kirche wehrte sich zwar anfangs etwas gegen eine Lage, in welcher sie im eigentlichsten Sinne als unmündig, in fremder Munt, erschien; allein theils die Gewißheit eines bewaffneten Schutzes gegen gewaltsame Angriffe, theils die Befreiung von manchen lästigen Einzelheiten des deutschen Gerichtsverfahrens, wie Zweikampf, Gottesgericht, Eideshelfer, ließen ihr doch bald das ganze Verhältniß minder lästig erscheinen. Gewöhnlich machte sich ein solches Schutzverhältniß gleich bei Gründung eines Klosters, einer Kirche, von selbst; sie gingen ja meist vom begüterten Adel aus, der dann für sich und seine Nachkommen jene Schutzpflicht gleich mit übernahm. So fand St. Gallus bei Gründung seiner Zelle eine befreundete Grafenfamilie in der Nähe, die der Stiftung Schutz gewährte, so lange es die Unabhängigkeit der Alamannen gestattete. Die Stiftungsurkunden sprachen es in der Regel aus, daß die Fundatoren das Schutzrecht sich und ihren Familien vorbehalten; wo dagegen ein solches Verhältniß nicht ausdrücklich eingegangen wird, da tritt zur Ergänzung der Vogtei das Schutzrecht des Königs, als obersten Vogts, ein, gleichfalls nach dem germanischen Rechtsgrundsatz, daß jeder Wehrlose, der keinen beson-

dern Vogt hat, unter Königsschutze steht; die Grafen, als königliche Beamte, hatten denselben auszuführen.

Wenn so die Vogtei immer zugleich eine gewisse Abhängigkeit umschloß, die der Kirche keineswegs lieb war, so reichte sie außerdem auch nicht einmal immer aus, um nur die nächsten dabei beabsichtigten Zwecke zu erfüllen, namentlich wenn die persönlichen Interessen des Vogts mit denen der Stiftung selbst in Streit kamen. Bei Weitem lieber ging deßhalb die Kirche ein solches Schutzverhältniß mit einem benachbarten Mächtigen durch Vertrag ein, wobei sie die Vogteirechte selbst behielt, und sie nur durch eine passende Person ausführen ließ. Beispiele einer solchen freiwillig eingegangenen Vogtei sind das französische Kloster Beze, das Güter und Urkunden eingebüßt hatte, und sich von Lotar III. (666) einen angesehenen Mann, Gangulf, erbat, um die Angelegenheiten des Klosters zu führen, was der König gestattete, so lange es dem Kloster gefiele (*Bouquet*, scriptor. V. p. 649); das Jungfrauenkloster St. Stephan zu Straßburg darf sich einen defensor a palacio, also aus dem Hofadel zur Führung seiner Rechtssachen wählen (*Grandidier*, histoire de l'église de Strasbourg II. no. 118. p. 225). Daß dieses Verhältniß nicht mehr auf der alten Rechtsidee des mundium beruhet, wornach der Vogt die Person, welche er vertrat, zugleich in Abhängigkeit von sich hielt, sondern nur aus dem Bedürfniß erwuchs, indem die geistliche Stiftung eine passende Person mit der Führung ihrer Rechtssachen beauftragte, erhellet aus der Verordnung Karls d. Gr. (783), daß jede Stiftung sich einen rechtskundigen, sittlich ehrbaren Vogt verschaffen sollte (*Pertz*, monum. III. p. 46. c. 3.). Namentlich die Zusammenstellung des Vogts mit anderen Beamten, dem Vicedominus, dem Centenar oder Richter, beweiset, daß derselbe nur als Beamter des Klosters, als zu ihrem Personal gehörig, betrachtet ward. Dieses neue Vogteiverhältniß suchte dann Karl dem älteren, mehr auf natürlicher Grundlage und moralischer Zuneigung beruhenden, dadurch wieder zu nähern, daß er vorschrieb, der Vogt müsse in demselben Gaue mit Grundbesitz angesessen seyn, was doch eine gewisse Theilnahme an dem Wohle des Klosters, als einer benachbarten, befreundeten Stiftung voraussetzen ließ (*Pertz*, III. p. 188. c. 14.). Die Wahl des Vogts stand dabei sicher dem Kloster frei; wenn aus einer Anordnung Karls des Kahlen (874) wohl geschlossen ist, daß der Vogt vom Kaiser erbeten werden müsse, so ist dieß nur aus dem Kanon eines afrikanischen Concils von Mileve (402) entlehnt, und keine Sicherheit vorhanden, daß dasselbe im fränkischen Reiche zur Ausführung gekommen ist (*Bruns*, concil. I. p. 184. c. 16.; *Pertz*, III. p. 523).

Gemäß Karls Anordnungen läßt sich nun seit Mitte des 8ten Jahrhunderts die Wirksamkeit der Vögte in zahlreichen Fällen beobachten; sie treten bei Rechtsstreitigkeiten als causidici, auf, leisten im Namen des Klosters den Eid, führen Gottesurtheile aus, sorgen für Wiedererlangung entfremdeten Guts, entlaufener Sklaven, woran sich dann von selbst die Anführung der Soldaten knüpfte, die eine Stiftung zum Heerdienst zu stellen hatte, daher Benennungen aufkamen wie advocati forenses, militares, Kastenvögte u. s. w.

Was indessen der Kirche ursprünglich eine Wohlthat seyn sollte, artete nun recht früh in eine drückende Last aus, da die Vögte ihre einflußreiche Stellung bald zu den bedenklichsten Eingriffen in die Rechte und Güter der Kirche mißbrauchten; bald finden sich Klagen über Plünderung von Kirchengut, Entziehung der Zehnten und Einkünfte bald als Lehen, bald als Eigenthum, über Druck gegen Vasallen und Personal des Klosters. Man könnte diese Erscheinung schon daher erklären, daß die Vögte neuerer Art, als Beamte des Klosters, auf Herstellung des alten Verhältnisses vom mundium ausgegangen wären, worin eine wahre Abhängigkeit enthalten war. Allein auch wenn diese Absicht den Vögten nicht gerade bewußter Weise vorschwebte, so lag auch schon in dem faktischen Besitze der Macht, in dem Kommando über die Truppen, Anreizung genug, um dieselbe zu willkührlichem Mißbrauche zu erweitern. Ein Vogt Ludwig von Trier im 12ten Jahrhundert nahm das weltliche Regiment im Sprengel für sich als Amtsrecht in Anspruch, und wollte den Bischof auf die geistlichen Verrichtungen einschränken; die Einkünfte zog er ganz an sich, und gab vor, daß er davon die Geistlichen erhalte, wobei er ihnen die Kost

dürftig genug zumaß (*Hontheim*, hist. Trevir. I. p. 468). Welche Vortheile jetzt in einer Vogtei über ein angesehenes Stift enthalten waren, erhellet schon aus dem Eifer, womit dieselbe zu Lehen genommen, erblich gemacht, verkauft, verschenkt ward. Aber auch die Kirchen suchten sich jetzt einer so lästig gewordenen Wohlthat wieder zu entledigen; man schützte sich gegen alle Vogtei durch kaiserliche Privilegien, ließ die ursprünglichen Rechte des Vogts feststellen, entzog sich bei Aussterben der Familien, was namentlich während der Kreuzzüge nicht selten war, jener Verbindung, oder kaufte sie ab. Sogar das Mittel der Fälschung, der Verfertigung falscher Urkunden ward hier wie in so manchen Fällen benutzt, um aus angeblich alter Zeit einen Schutz gegen dergleichen Druck zu produziren. Wir besitzen eine ganze Reihe von Dokumenten, angeblich aus der Zeit Karls d. Gr. und Ludwig d. Fr., die einzelnen Klöstern in Voraus Schutz gegen den Druck durch Vögte zusichern sollen (Kirchengesch. Deutschl. II. §. 93. not. 27). Namentlich die Wendung läßt darin ein späteres Machwerk erkennen, daß der Kaiser in Voraus seine Besorgniß aussprechen solle, es möge von den Vögten Mißbrauch ihrer Gewalt ausgehen, quod nescimus, quales sint quandoque futuri (*Neugart*, cod. dipl. I. p. 175. no. 204). Aus den Beschränkungen, die darin den Vögten in Voraus auferlegt seyn sollen, lernt man wenigstens den Standpunkt kennen, auf welchen die Zeit der Verfertigung jener Urkunden, 12—13tes Jahrhundert, die Vögte zurückzubringen wünschte; so wird in einem angeblichen Diplome Karls d. Gr. für Kempten, 773 (Monum. Boica, 30. p. 377), das aber erst dem 12ten Jahrhundert angehört, ausgemacht: die Wahl des Vogtes solle dem Kloster frei stehen, und nicht aus Erbrecht oder anderem Vorwande abgeleitet werden; der Vogt solle außer dem Eid der Treue an den König auch dem Abte drei Eide schwören, solle sich mit 1/3 der Einkünfte aus den Gerichten begnügen, keinen anderen Vogt an seine Stelle schieben, keine Erpressungen üben, auf Entbieten des Abts mit 12 Mann und 12 Pferden zu Gericht erscheinen, u. dgl.

Eine Erledigung der kirchlichen Beschwerden über den Druck der Vögte erfolgte nicht eher, als bis den Päbsten durch Einmischung in die inneren Angelegenheiten der christlichen Staaten, in Deutschland durch gewandte Benutzung der zwistigen Kaiserwahlen, sich die Gelegenheit eröffnete, der weltlichen Macht sich zu widersetzen. Anfangs traten indeß nicht einmal die deutschen Bischöfe diesem Streben bei: als Urban III. das Vogteirecht zum Besten der Kirchen beschränken oder gar aufheben wollte, stimmten die Bischöfe auf dem Reichstage zu Gelnhausen (1186) dem Kaiser Friedrich I. bei, daß jenes Recht durch das Alter geheiligt sey. Erst Innocenz III. bei seinen Verhandlungen mit Otto IV. und Friedrich II. konnte den Kronrivalen das Versprechen abnöthigen, daß sie den Kirchen gegen den Druck der Vögte Schutz verleihen wollten (*Raynald*, annal. eccles., 1203 no. 29). Damals und früher hat sich aus der Abhängigkeit der Kirchen nach dem Vogteirecht an vielen Orten das Patronatsverhältniß gebildet, für dessen Entstehen jedoch auch andere Umstände, namentlich die Erbauung von Kirchen auf dem Eigenthum des Adels, einflußreich waren. **Rettberg.**

Aedesius und **Frumentius**, s. Aethiopische Kirche.

Aegidius, der heilige, eine Zeitlang Einsiedler in der Nähe von St. Gilles, darauf Vorsteher eines Benediktinerklosters, für das er im Jahre 684 von Benedikt II. die Exemtion erhielt, gestorben 720 oder 725. Der Ruf seiner Heiligkeit bewirkte, daß die Kirche, worin sein Leib ruhte, ein berühmter Wallfahrtsort wurde. Sein Fest fällt auf den 1. September *).

Aegidius von Rom, nach seinem Geburtsorte, von Colonna, nach seinem Geschlechte genannt, Augustinereremit, wurde, nachdem er in Paris unter Thomas v. Aquin und Bonaventura Theologie und Philosophie studirt hatte, Erzieher des nachmaligen Königs, Philipps des Schönen (aus welcher Veranlassung sein Werk de regimine principum,

*) Diese bei den kathol. Heiligen beigefügten Angaben dienen zugleich als Quellenangaben in Beziehung auf die Acta Sanctorum.

gedruckt in Rom 1482, entstand), darauf Lehrer der Theologie und Philosophie auf der Universität Paris, wo er sich die Ehrennamen doctor fundatissimus, theologorum princeps erwarb, seit 1295 Erzbischof von Bourges, gestorben 1315 oder 1316. Er war ein strenger Anhänger und eifriger Vertheidiger des Thomas von Aquin. Unter den, nach Trittenheim, unzähligen Büchern, die er schrieb, und wovon viele noch nicht gedruckt sind, nennen wir die Kommentare zum Hexaemeron, zum Hohen Liede, zu den Briefen Pauli, zu den Sentenzen Peters des Lombarden, ein compendium theologiae, de corpore Christi, de peccato originali, distinctio articulorum fidei. Vgl. über ihn *Trittenheim*, de script. eccles. p. 121. *Bulaeus*, hist. univ. Paris. T. III. p. 671. *Cave*, hist. lit. script. ecclesiast. T. II. p. 326.

Herzog.

Aegypten, das alte. Der Name *Αἴγυπτος* wird bei Homer sowohl vom Nil als vom Lande gebraucht. Man hat versucht, das Wort von einer semitischen Wurzel גוף, clausit, abzuleiten (Sickler, Geogr. II, 586); Andere wollen es auf ein sanskritisches *âgupta* für *gupta*, custoditus, tutus, zurückführen. Da sich aber dieser Name nur bei den Griechen und den Völkern, die ihn von diesen erhielten, findet, so wird auch sein griechischer Ursprung nicht abgewiesen werden können, wenn sich auch seine ursprüngliche Bedeutung aus den anklingenden Wörtern nicht mehr ermitteln läßt. Der einheimische Name war *Keme* und wird koptisch ⲕⲏⲙⲉ (thebanisch) oder ⲭⲏⲙⲓ (memphitisch), hieroglyphisch mit dem ideographischen Zeichen des Krokodilschwanzes, geschrieben. Dasselbe Wort heißt hieroglyphisch und koptisch schwarz. Aegypten wurde also das schwarze Land genannt, nicht von der Hautfarbe der Bewohner, denn diese war roth, nicht negerhaft, sondern von der schwarzen Erde, welche vom Nile herabgeschwemmt den fruchtbaren Thalboden von der umgebenden blendend hellen Wüste auf das Augenfälligste unterschied. Schon Herodot (2, 12.) bemerkt, daß „dem Boden nach, Aegypten weder dem angrenzenden Arabischen Lande, noch dem Libyschen, noch auch dem Syrischen gleiche, sondern schwarzerdig (*μελάγγειον*) sey und zerborsten, weil es Schlamm und angeschwemmtes Land sey, das vom Flusse aus Aethiopien gebracht werde," und Plutarch (de Is. c. 33) bringt diese Eigenschaft des schwarzen Bodens bereits mit dem ägyptischen Namen in Verbindung, wenn er sagt: *τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν, ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθαλμοῦ, Χημίαν καλοῦσι.* Man hat häufig mit diesem einheimischen Namen Aegyptens den hebräischen Namen des Cham (Ham), des Sohnes Noahs, als des Stammvaters der Chamiten, zusammengestellt. Die hebräische Wurzel von חָם, calidus, חָמַם, incaluit, welche ohne Zweifel dem Namen חָם, Cham (*Αἴθων, Αἴθοψ, Αἰθίοψ*), zum Grunde liegt, entspricht aber vielmehr dem ägyptischen ϧⲉⲙ (memphitisch) oder ϩⲏⲙ (thebanisch), calidus esse, ϩⲙⲟⲙ, incalescere, welches keine unmittelbare Verbindung mit ⲕⲏⲙⲉ, niger, hat, da ϧ und ⲕ nicht in einander übergehen, wie ϩ und ϧ oder ⲕ und ⲭ. Vielmehr scheint in Cham der allgemeinere Begriff des heißen Südens, wie im griechischen *Αἰθίοψ*, festgehalten worden zu seyn. Für Aegypten im Besonderen finden wir im Hebräischen מָצוֹר, *Maṣor* (Jes. 19, 6.) und noch häufiger im Dual מִצְרַיִם, *Miṣraim*, oder אֶרֶץ מִצְרַיִם, terra Aegypti, griechisch *Μέστρη* oder *Μεστραία* umgeschrieben (Jos. Ant. 1, 6, 2.). Das Wort wird von einem ungebräuchlichen מָצַר, gleich נָצַר, inclusit, custodivit, hergeleitet. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß es ursprünglich zunächst nicht vom Lande, sondern wie noch heutzutage von der Hauptstadt, also von Memphis, der Arx und Urbs für alle umwohnenden semitischen Hirtenstämme, gebraucht und dann als Eigenname weiter nach Norden verbreitet wurde. Im Arabischen heißt مَصَر, *maṣr*, geradezu urbs, urbs magna; und Cairo, die jetzige Hauptstadt wird El *Maṣr* (ursprünglich *Maṣr el qâhirah* die siegreiche Maṣr) genannt, das Land aber بِلَدٌ, *belâd* oder بَرّ مَصَر, *barr Maṣr* das Land von Maṣr. Der Dual *Miṣraim* kann in jedem Falle nur von dem Doppel-

reiche, d. i. Ober- und Unter-Aegypten, verstanden werden, nicht wie Andere meinten, von den beiden Ufern oder Thalhälften des Landes. Denn Aegypten wurde von den Einwohnern selbst zu allen Zeiten als ein Doppelland angesehen und in den meisten hieroglyphischen Ausdrücken als ein solches bezeichnet. Auch war diese Theilung keineswegs nur eine politische, sondern sie beruhte auf einer ursprünglichen geschichtlichen, in Sprache, Sitte und Kultus durchgängig ausgeprägten Verschiedenheit der beiden Bevölkerungen. Daß der Name *Maṣr* für Aegypten in Asien der allgemein verbreitete war, geht jetzt aus den Keilinschriften hervor. Im Persischen lautete er nach Rawlinson *Mudrâya* oder *Mudarâya* (Journ. of the R. As. Soc. vol. X. p. 130), im Medischen *Mutsariga*, im Babylonischen *Miṣir* und im Assyrischen *Muṣri* (vol. XIV. Part I. p. XVIII).

Aegypten begreift im engern Sinne nur das Nilthal von der ersten Katarakte bis zum Mittelmeer und erstreckt sich von 24° 6′ bis 31° 36′ n. Br. und von 27° 30′ bis 30° 40′ ö. L. (von Paris). So lange der Strom, dessen nördliche Richtung nur wenig nach Westen abweicht, ungetheilt bleibt, beträgt die durchschnittliche Thalbreite ungefähr 1½ Meilen; nur ausnahmsweise hat sie eine größere Ausdehnung bis zu vier Meilen. Erst unter dem 30° n. Br. treten die Thalwände nach Ost und West zurück, und der Nil in mehrere Arme getheilt bildet die fruchtbare sich fast bis zu drei Graden erweiternde Niederung des Delta. Nach Norden vom Meere, nach allen übrigen Seiten hin von unermeßlichen Wüsten umgeben, gleicht der schmale Streifen bewohnten Landes einer langgestreckten Oase, deren völlig abgeschlossene schwer zugängliche Lage von dem entschiedensten Einflusse auf die ganze Entwickelung des ägyptischen Volkes und seine Stellung zu den benachbarten Völkern gewesen ist. Die beiden hohen Thalwände werden häufig, aber mit Unrecht, für zwei den Strom begleitende Bergketten angesehen. Sie sind vielmehr nur der Abfall der felsigen Hochebene der Wüste, durch welche der Nil einst seine tiefe Furche gezogen hat. Erst in der Entfernung von mehreren Tagereisen nach Osten wird diese Wüstenfläche von einem wirklichen in einzelnen Gipfeln bis über 6000 Fuß aufsteigenden Urgebirge durchbrochen, welches sich längs der Küste des Rothen Meeres hinzieht. Dieser breite zwischen Nil und Rothem Meere gelegene Landstrich wurde jederzeit mit zu Aegypten im weitern Sinne gerechnet, so wie andererseits die in der westlichen Wüste vom Nilthale her erreichbaren Oasen. Die erste zwischen den Inseln Elephantine und Philae gelegene Katarakte, welche durch eine mehrere Stunden breite, von Ost nach West durchsetzende Ader granitischen Gesteins gebildet wird und die Schiffahrt nach Süden unterbricht, war schon im Alterthum eine Sprach- und Völkergrenze zwischen den Aethiopen und Aegyptern, wie sie es jetzt zwischen den Nubiern und Aegyptern ist. An das Delta grenzten westlich die libyschen Völker des nordafrikanischen Küstenlandes an; und von Altersher war hier der Hauptlandungsplatz vom Meere her. Der wichtigste Verbindungsweg zwischen Aegypten und den nördlichen Kulturvölkern der alten wie der neueren Geschichte war aber jederzeit der nordöstliche, der von Palästina her die wüste Seeküste entlang bei der Grenzfestung Pelusium zuerst die Nillandschaft berührte. Am „Bach Aegyptens“ wird auf dieser Wüstenstraße die Grenze zwischen Aegypten und Palästina angegeben (Num. 34, 5. Jos. 15, 4. 47. Diod. 1, 60.), das ist am heutigen Wadi el Arisch, welches den ganzen nördlichen Theil der Sinaihalbinsel von Süden nach Norden durchzieht und spaltet, und bei dem Dorfe El Arisch, dem alten Rinokorura in die See mündet. Während des größten Theiles der ägyptischen Geschichte beherrschten aber die Pharaonen auch einen großen Theil von Aethiopien und die Sinaihalbinsel.

Das Klima des Landes ist sehr verschieden in den dem Meere benachbarten Theilen des Delta und in Oberägypten. Im untern Lande ist der Regen gar nicht selten, in der Thebaïs ist das ganze Jahr hindurch kaum eine Wolke am Himmel zu sehen. Die mittlere Jahreswärme in Alexandrien ist 16° R., in Theben über 23°. Die Fruchtbarkeit des Landes ist daher vom Regen ganz unabhängig (Deut. 11, 10.); sie wird lediglich durch die jährlichen Ueberschwemmungen des Nil bedingt, deren Regelung durch eine

sorgsame Unterhaltung der Kanäle zu allen Zeiten von der größten Wichtigkeit für die Wohlfahrt des Landes war. In den südlichsten Theilen Aegyptens erreicht jetzt aber durch veränderte Stromverhältnisse die Nilschwelle nicht mehr die Höhe der Ufer; daher hier, wie in ganz Nubien, das Nilwasser mühsam durch Wasserräder auf die Felder gehoben werden muß. Das jährliche Steigen des Nils wird bekanntlich durch die regelmäßig eintretenden und anhaltenden Regen in den tropischen Hochländern zwischen dem 1° und 16° herbeigeführt. Die neue Fluth erreicht Aegypten Mitte Juni und das Delta Ende Juni. Das Wasser steigt drei Monate lang. Schon nach dem zweiten Monate, zwischen dem 20. und 25. August werden die Dämme in Oberägypten geschnitten, um das Wasser auf die Fluren zu leiten, einen Monat später, um die Herbstgleiche, in Unterägypten. Ende September zieht sich das Wasser zurück. Das Land trocknet im Laufe des Oktober ab; es wird besäet und bedeckt sich bald mit grünen Saaten. Diese Zeit des Wachsthums dauert bis Ende Februar. Mit Ende März tritt die Ernte ein, und der Fluß nimmt immer mehr ab, bis er im Juni den neuen Kreislauf beginnt. Dieser Verlauf des ägyptischen Jahres veranlaßte die Eintheilung desselben in drei Jahreszeiten, jede zu vier Monaten, deren erste, die Wasserjahreszeit, mit der Sommerwende begann, wenn der Nil zu steigen anfing und von Ende Juni bis Ende September dauerte; die zweite, die Gartenjahreszeit, schloß mit Ende Januar; die dritte, die Fruchtjahreszeit, reichte von da wieder bis zum neuen Jahresanfang.

Aegypten war im ganzen Alterthum berühmt wegen seiner großen Fruchtbarkeit; es war die Kornkammer für alle Nachbarstaaten, *claustra annonae* (Tacit. hist. 3, 8.); und dieser selbst außergewöhnliche Mißwachsjahre übertragende Reichthum an Getreide war es, der erst Abraham (Gen. 12, 10.) und nachher die Söhne Jakobs (Gen. 42, 1. 43, 2.) nach Aegypten zog. Außer an Korn war das Land aber auch reich an allen andern Nahrungsmitteln. Die Kinder Israels sehnen sich nach den Fleischtöpfen Aegyptens (Exod. 16, 3.) und nach den Fischen, Gurken, Melonen, Lauch und Zwiebeln (Num. 11, 5.) zurück, die ihnen dort in Fülle geboten waren. Jetzt liegt uns der Reichthum Aegyptens an Heerden von Rindern, Schafen, Ziegen, Schweinen, ferner an Fischereien und Jägereien, so wie an Wein, Feigen, Melonen und den mannigfaltigsten andern Früchten und Gemüsen, in den zahlreichen Darstellungen der Denkmäler vor Augen. In einem Grabe bei den Pyramiden von Memphis (s. Lepsius, Denkmäler aus Aeg. und Aeth. II, 9.) werden 835 Rinder, 220 Kälber, 760 Esel, 974 Schafe und 2235 Ziegen als Besitzthum des Grabinhabers aufgeführt. Von andern Pflanzen ist namentlich der Papyrus und Lotus zu nennen, von denen auffallenderweise der erstere sich jetzt in Aegypten gar nicht mehr findet, sondern nur noch in Sizilien. Dagegen war die heutzutage so überaus wichtige Dattelpalme in alter Zeit von sehr viel geringerer Bedeutung, obwohl sie nicht fehlte und auch auf den Denkmälern öfters erscheint. Strabo (p. 818) sagt ausdrücklich, daß durch ganz Aegypten die Palme schlechter Art sey und in den Gegenden des Delta und um Alexandrien kaum genießbare Früchte trage; in der Thebaïs wachse noch die beste. Auffallend ist auch, daß das Kameel, welches in jetziger Zeit zu den nützlichsten Thieren jener Länder gehört, von den alten Aegyptern nicht in Heerden gehalten wurde, und überhaupt so wenig vorkam, daß es weder in den Hieroglyphen, noch sonst auf Denkmälern abgebildet oder erwähnt wird. Es kann nicht unbekannt gewesen seyn, da es von den benachbarten Völkern, namentlich in Palästina, viel gebraucht wurde (Gen. 24, 10. 30, 43. Hiob. 1, 3.), besonders auch zu Handelsreisen nach Aegypten (Gen. 37, 25.), wo Pharao selbst dem Abram Kameele schenkt (Gen. 12, 16.); es scheint aber, daß es im Innern des Landes wenigstens völlig unbenutzt blieb. Auch Herodot und Diodor sagen nichts von ägyptischen Kameelen; erst Strabo (p. 815) erwähnt, daß die Aegypter mit Kameelen durch die Wüste von Koptos nach Berenike reisten. Das Pferd dürfte gleichfalls erst aus Asien eingeführt worden seyn. Wenigstens hat bis jetzt sein Vorhandenseyn im Alten Reiche, vor dem Einfalle der Hyksos, noch nicht aus den Denkmälern nachgewiesen werden können, und noch im Anfange des Neuen

Reichs erscheint es zum Erstenmale in einem Aufzuge asiatischer Fremder (*Wilkinson*, Mann. and Cust. vol I, Ende), welche unter der Regierung des Königs Tuthmosis III. im 16. Jahrh. vor Chr. mit andern asiatischen Thieren, wie der Bär und der kleinohrige Elephant, auch ein Paar Pferde als Geschenke bringen. Bald aber sehen wir unter den Königen der folgenden 19. Dynastie Pferde in großer Anzahl in den Schlachten gebraucht, jedoch nur zum Ziehen der Streitwagen, nie zum Reiten, obgleich im A. T. (Gen. 50, 9. Exod. 14, 9. 23.) außer den Streitwagen öfters auch Reiter erwähnt werden. Das gewöhnlichste Last- und Reit-Thier war wie im ganzen Oriente der Esel, der in großer Menge gehalten wurde (s. oben). Der wilde Esel (*ὄναγρος*) findet sich jetzt noch in großen Heerden in den höheren nubischen Gegenden. Daß unter dem Leviathan im Hiob (40, 25.) das Krokodil, und unter dem Behemoth (40, 15.) das Nilpferd zu verstehen, ist jetzt anerkannt. Der erstere ist ein symbolischer Name, der letztere wird aus einem ägyptischen ⲡ ⲉϩⲉ ⲙⲟⲟⲩ, bos aquae, hergeleitet, wie das Nilpferd noch jetzt von den Arabern جَامُوس البَحْر, *gamûs el bahr*, der Flußbüffel, genannt wird; doch würde bei dieser Ableitung die Endung -t schwer zu erklären seyn. Früher kam dieses starke und wilde Thier bis in den untern Nil herab; jetzt dringt es nicht mehr bis nach Aegypten vor, sondern nur bis Dongola und das sich nördlich anschließende Kataraktenland. In der ägyptischen Unterwelt vertritt das weibliche Nilpferd die Rolle des Widersachers (Todtenbuch Kap. 125) und heißt hier oder *Âm*, *'Âmâm*, die Verschlingerin (copt. ⲟⲩⲱⲙ, devorare) des Amente (der Unterwelt). In Theben wurde die nilpferdköpfige Göttin *Ap* oder (mit Artikel) *Tap* (Thebe) hoch verehrt.

Auch an Mineralien war Aegypten reich, und zwar an den nützlichsten von allen, an guten Bausteinen. Im größten Theile des Landes bestehen beide Thalufer aus Kalkstein, dessen feine und feste Textur wir noch jetzt in den Pyramiden und ausgedehnten Nekropolen von Memphis, wie in den mit den schönsten Skulpturen bedeckten Felsengräbern von Theben bewundern. Jenseit Theben in der Nähe von El Kab beginnt die Sandsteinregion, in welchen namentlich die mächtigen Brüche von Selseleh berühmt sind, aus dessen schönem Gestein der größte Theil der noch erhaltenen Tempel und eine große Anzahl von Statuen und andern Skulpturen bestehen. In den Katarakten endlich trat das harte Urgestein in einer reichen Auswahl schönfarbiger Granite und Syenite zu Tage. Noch größer war die Mannigfaltigkeit der Steinarten in den entfernteren Gegenden vom Nil, und im arabischen Gebirge, zu denen der berühmte honiggelbe Alabaster, so wie die verschiedensten Porphyre und Breccien gehören, die wir von den alten Aegyptern vielfach verarbeitet finden. Auch Gold ward in den von Syene östlich gelegenen Gebirgen gefunden, und Smaragd in den Minen von Berenike. Kupfer wurde seit den ältesten Zeiten auf der Sinaihalbinsel gewonnen.

Die Fruchtbarkeit des Landes, die Mühelosigkeit des Lebens unter einem ewig heitern Himmel und in einem warmen, ausnehmend gesunden Klima, die oasenartige Abgeschiedenheit von allem Völkerdrängen und unruhigen Nachbarn, dann der seltene Reichthum an den geeignetsten Materialien für Denkmäler jeder Art, wozu außer den Bausteinen auch die zu getrockneten und gebrannten Ziegeln vortreffliche Masse der fetten Nilerde, so wie in weiterer Beziehung für Schriftdenkmäler die Papyruspflanze zu rechnen sind, endlich aber die durchaus trockene und daher wunderbar conservative Atmosphäre, welche jedem vor gewaltsamer Zerstörung bewahrtem Gegenstande, sey er aus Stein, Erde, Holz oder den scheinbar vergänglichsten Stoffen, wie Leinen und Papyrus, eine ewige Dauerhaftigkeit mitzutheilen schien — dieß waren die eigenthümlichen Naturverhältnisse Aegyptens, durch welche seine Bewohner zu dem frühesten geschichtlichen Volke der Erde vorherbestimmt schienen. Ohne Zweifel trugen sie wesentlich bei zu der seit den ältesten Zeiten sichtbar hervortretenden Neigung, Denkmäler, namentlich architek-

tonische den Nachkommen zurückzulassen, diese durch den Schmuck der Darstellungen beredter zu machen, dann aber die Mittheilung durch bildliche Darstellung zu wirklicher Bilderschrift zu erheben, oder doch diese Schrift zu einem erstaunenswürdigen Organismus durchzubilden, und sich ihrer in ausgedehnterem Maße zu monumentalen Zwecken zu bedienen, als uns von irgend einem andern Volke bekannt ist. Dieser geschichtliche Sinn führte sie dann bald zu wirklicher analistischer Aufzeichnung der Ereignisse, wodurch wiederum das Bedürfniß zu einer genaueren Zeitrechnung und Zeiteintheilung erwachen mußte, die sie nur durch eine schärfere Beobachtung der himmlischen Phänomene begründen und sichern konnten. Auch diese nothwendige astronomische Basis einer jeden chronologischen Geschichtsverzeichnung wurde es ihnen leichter als andern Völkern zu gewinnen wegen des unveränderlich heitern Tag- und Nachthimmels, unter dem sie wohnten. In der That finden wir schon auf den Denkmälern ihrer ersten großen Geschichtsepoche unzweifelhafte Beweise von der Kenntniß astronomischer Perioden, die auf eine genaue und lange Beobachtung der Gestirne zurückschließen läßt.

Alle Elemente waren also vorhanden, um in Aegypten leichter und früher den höheren Bildungskeim, der in die drei Hauptströme der Noachischen Völkerquelle gelegt war, zur Entfaltung zu bringen, als in irgend einem andern Lande. Die große und wichtige Thatsache der geschichtlichen Existenz des altägyptischen Reichs, welches bereits im vierten Jahrtausend vor Christus in einer volklichen Blüthe stand, die eine noch weit längere Zeit der Entwicklung voraussetzt, und aus welchem so wenig eine lebendige Kunde über den breiten Lethestrom der Hyksosbarbarei zu den nordischen Völkern gedrungen war, daß diese selbst und wir bis vor Kurzem mit ihnen den Anfang aller Völkergeschichte in einer Zeit anzunehmen pflegten, in welcher jenes Reich sich bereits zum Ende neigte, diese Thatsache steht jetzt wissenschaftlich fest. Sie ist ein großer Gewinn für die ganze Alterthumswissenschaft, aber sie ist auch ein neues Zeugniß dafür, daß wir im Alten Testamente, welches von jenem Reiche ebensowenig wie andere Geschichtsquellen etwas weiß, keine chronologischen Offenbarungen über die äußeren Hergänge der Menschengeschichte zu suchen haben, sondern die Geschichte Gottes unter den Menschen und seine Gebote, wie sie zum Heile der Völker durch den Mund der Propheten und anderer heiliger Männer in der nach den Kenntnissen der jedesmaligen Zeit natürlichen Ausdrucksweise uns verkündigt werden.

Was wir über das altägyptische Reich in chronologischer Beziehung wissen, stammt lediglich aus dem Geschichtswerke her, welches der Heliopolitanische Oberpriester Manethôs auf Befehl des Ptolemäus Philadelphus in griechischer Sprache in drei Tomen abfaßte und aus den alten Annalen und Geschichtsbüchern der Tempelarchive geschöpft hatte. Die daraus vornehmlich von Josephus, Afrikanus und Eusebius erhaltenen Auszüge der 30 ägyptischen Dynastieen bis zur griechischen Herrschaft, haben für uns aber erst einen streng geschichtlichen Charakter gewonnen, seitdem es durch die fortschreitende Entzifferung der Hieroglyphen möglich geworden ist, die Angaben des Manethôs durch die Denkmäler zu prüfen und zu bestätigen oder zu berichtigen und zu ergänzen.

Es war schon Champollion und dessen ersten Mitarbeitern gelungen, an der Hand der Monumente bis in den Anfang des Neuen Reichs, bis zur 18. Dynastie, zurückzugehen. Jetzt wird der erste Theil der Manethonischen Dynastieen ebensowenig mehr in Zweifel gezogen. Die unerschöpfliche Menge chronologisch bestimmbarer Denkmäler bietet uns eine bereits fast ununterbrochene Reihe von Königen dar bis in die vierte Dynastie zurück, und die Zeichnungen der Preußischen Expedition umfassen allein mehrere hundert Darstellungen nur aus dem Alten Reiche (Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, Abtheil. II, Blatt 1—153).

Ueber den chronologischen Anfangspunkt der ägyptischen Geschichte nach dem Berichte Manethôs bestehen noch zwei wesentlich verschiedene Ansichten. Die eine, welche besonders von Böckh (Manetho und die Hundssternperiode, Berlin 1845) vertreten ist, nimmt die 30 Dynastieen als hintereinander fortlaufend an, wenigstens in der Meinung

der Aegypter. Hiernach setzt Böckh das erste Jahr des ersten Königs Menes auf 5702 vor Chr., hält dieses aber für ein nachträglich durch cyklische Rechnungen festgestelltes. Die andere Ansicht, nach welcher die Manethonischen Dynastieen als zum Theil gleichzeitig regierend angesehen und angegeben wurden, ist hauptsächlich von Bunsen (Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Hamburg 1845) und Lepsius (Chronologie der Aegypter, Theil I, Berlin 1848) aufgestellt worden. Ersterer glaubt über die ältesten Zeiten die Zahlenangaben eines Eratosthenischen Fragmentes den Manethonischen vorziehen zu müssen und setzt den Beginn des ägyptischen Reichs auf 3643, während letzterer nach einer bestimmten Manethonischen Angabe über den ganzen Umfang der ägyptischen Geschichte, mit welcher die Zahlen der einzelnen Dynastieen in gutem Einklange stehen, als erstes in den ägyptischen Annalen verzeichnetes Jahr des Menes 3892 vor Chr. findet.

Die Aegypter nahmen vor den ihnen annalistisch überlieferten menschlichen Dynastieen, wie andere Völker, eine Götterregierung an, und zwar in drei Dynastieen. Die erste derselben bestand aus ihren höchsten Göttern, deren Siebenzahl aus ihrem obersten Nationalgotte, dem Ra oder Sonnengotte, und der Götterfamilie des Osiris, des Lokalgottes ihrer ältesten Königsresidenz This in Oberägypten, bestand. Auf diese folgte eine zweite Dynastie von 12 Göttern, an deren Spitze der Mondgott Thoth stand; und endlich eine dritte aus 30 Halbgöttern gebildet (Lepsius, über den ersten ägyptischen Götterkreis 1849). Zwischen dem Ende der Götterherrschaft und ihrem ersten geschichtlichen Könige Menes nahmen sie noch eine vorhistorische Dynastie sogenannter Manes (νέκυοι) an, deren Königssitz, wie zu erwarten, in This, der Vaterstadt des Menes, war (Chronol. Bd. I, S. 474, 482, 501).

Menes, der Thinit, zog aus nach Unterägypten und gründete hier Memphis und die erste geschichtliche Dynastie. Doch regierte der oberägyptische Königsstamm als thinitische zweite Dynastie fort, erlosch dann aber für immer. An die erste Dynastie schloß sich in Memphis sogleich die dritte und dann die vierte an, welche beide Memphitisch heißen. In der letzteren gelangte das alte Reich bereits zu seiner ersten Blüthe. Unter ihr wurden die beiden bekannten größten Pyramiden von Cheops und Chephren, dem Chufu und Chafra der Inschriften, und neben ihnen die kleinere des Mencherinos (Mykerinos), auf den Denkmälern Menkera, erbaut, nachdem schon am Ende der dritten Dynastie die beiden stattlichen weiter südlich bei dem heutigen Dahschur gelegenen Pyramiden errichtet worden waren. Die um die Königspyramiden gruppirten, theils aufgebauten, theils in den Fels gehauenen Gräber sind es hauptsächlich, die uns durch ihre zahlreichen Darstellungen und Inschriften in den für den Todtenkult bestimmten Kammern, eine überraschend vollständige Einsicht in die damaligen Lebensverhältnisse der Aegypter, ihre Kunst und Handwerke, ihre Reichthümer und täglichen Beschäftigungen, ihre Vertheilung von Aemtern und Würden, ihre verwandtschaftlichen Beziehungen untereinander, ihren Götter- und Todtenkult u. s. w. eröffnen in einer Zeit, der zweiten Hälfte des vierten Jahrtausends vor Chr., in welcher noch die ganze übrige Welt für uns stumm ist und noch ein anderes Jahrtausend stumm bleibt.

Die fünfte Dynastie schließt sich unmittelbar an die vierte an; wir finden die Namen ihrer Könige in den Gräbern von Memphis; auch sie war also eine Memphitische. Gleichzeitig mit ihr regiert aber in Oberägypten die sechste, aus Elephantine, also von der Aethiopischen Grenze stammend. Mit ihr treten zum Erstenmale die Aethiopier in der ägyptischen Geschichte auf, denn so werden sie auch nach einer andern Nachricht der ägyptischen Priester genannt. Ihre Könige aber, so weit wir sie von ihren Denkmälern, die nur in Oberägypten vorkommen, kennen, unterscheiden sich in nichts von den ägyptischen. Es geht daraus ihre nahe Verwandtschaft hervor, wenn wir nicht annehmen wollen, daß sie in Aegypten zu Aegyptern wurden, wie später die Äthiopen der 26sten Dynastie.

Unter den folgenden Dynastieen bis zur elften sank der Wohlstand des Landes, wie wir aus dem Mangel an Denkmälern und Nachrichten abnehmen können. Die elfte war

zum Erstenmale eine Thebanische. Mit dieser, die sich in Oberägypten unabhängig macht gründet sich die Macht und der Ruhm der vorher ungenannten Stadt Theben und ihres Lokalgottes Ammon. Die zwölfte Dynastie, die zweite thebanische, macht sich zur Reichsdynastie und erhebt das Land zu einer zweiten Blüthe, die sich uns, wie die frühere, vor Allem durch eine Reihe stattlicher Denkmäler, besonders merkwürdiger Felsengräber, wie die von Benihassan mit ihren reichen Wandgemälden kund gibt. Der großartige Charakter dieser Epoche bethätigte sich auch durch riesenhafte, die Wohlfahrt des Landes bezweckende Unternehmungen. Eine solche war die Anlage des Josephkanals, der in das Faiûm geleitet und hier in den durch mächtige Dämme künstlich bereiteten See Möris (ⲡ ⲓⲟⲙ ⲛ̄ ⲙⲏⲣⲉ, See der Ueberschwemmung) aufgenommen wurde, wodurch sowohl diese bis dahin wüste Provinz zur fruchtbarsten von allen umgeschaffen, als auch die Umgegend von Memphis in der trockenen Jahreszeit bewässert wurde. Namentlich war es der 42 Jahre regierende König Amenemha III., welcher das für die allgemeine Wohlfahrt so wichtige Kanal- und Bewässerungssystem des ganzen Landes auf die höchste noch zu Herodots Zeit berühmte Stufe hob, und zu diesem Behufe an der südlichsten Grenze seines Reichs, welche unter seinem Vorgänger über die zweite Katarakte bis zu dem heutigen Semneh in Aethiopien vorgeschoben war, die höchsten Wasserstände des Nils beobachten und an den Uferfelsen vorzeichnen ließ. Er war es ferner, der neben dem See im Faiûm seine Pyramide und vor ihr den Tempel errichten ließ, welcher später den Mittelpunkt des berühmten Labyrinths bildete.

Aber schon wenige Jahre nach seinem Tode wurde das Reich von dem Gipfel seiner Wohlfahrt plötzlich und gewaltsam herabgestürzt. Um das Jahr 2100 vor Chr. fielen die Hyksos, ein kriegerisches Hirtenvolk, von Osten her in Aegypten ein, bemächtigten sich ohne Widerstand des untern Landes, nahmen Memphis ein, machten es zu ihrer eigenen Residenz, legten dem untern und dem obern Lande Tribut auf und befestigten dann den nordöstlichen Zugang zum Lande, den sie selbst offen gefunden hatten, um ihn nun um so sorgfältiger gegen nachdrängende Völker, namentlich, wie es heißt, gegen die damals in Asien mächtigen Assyrer, zu verschließen. Erst nach 511 Jahren gelang es den einheimischen Königen, die sich theils in Oberägypten, theils in Aethiopien ihre Unabhängigkeit von der Fremdherrschaft im untern Lande erhalten hatten, von Süden her vorzudringen und nach langen hartnäckigen Kämpfen die Hyksos auch aus ihrem letzten Bollwerke, aus Avaris, dem spätern Pelusium, zu vertreiben und nach Syrien zu drängen.

Dieß war ein mächtiger, wahrscheinlich der erste große Rückstoß von Süden her gegen den allgemeinen aus Asien hervorquellenden Völkerstrom, der um so tiefer und nachhaltiger in die damaligen Weltverhältnisse eingreifen mußte, je rascher die ägyptische Macht unter den großen Pharaonen der 18ten und 19ten Dynastie nun wuchs und je weiter sie sich über die Grenzen des eignen Landes hinaus bis tief nach Asien hinein für mehrere Jahrhunderte durch siegreiche Eroberungszüge fühlbar und furchtbar zu machen wußte. Ein ganzes Volk von Hunderttausenden, das allmälig in den Städten des hochgebildeten kunst- und kenntnißreichen Aegypten doch wenigstens ebensoviel Bildung sich angeeignet haben mußte, als es wahrscheinlich daselbst zerstört und gehemmt hatte, wird gezwungen, sich neue Wohnsitze in Palästina zu suchen. Dieß mußte zu neuen Vertreibungen und Auswanderungen von dort aus, wahrscheinlich auch zu einer Zerspaltung der aus Aegypten verdrängten Hyksos selbst nach verschiedenen Seiten hin führen. Dadurch wird es begreiflich, wie jenes Weltereigniß und seine nächsten Folgen eine allgemeine Bewegung unter den Völkern erzeugen und für alle Zukunft einen tiefen Eindruck zurücklassen mußte.

Die Zeit jener neuen Aera war das 16. bis 14. Jahrhundert vor Christus, und es ist wohl bemerkenswerth, daß sich die Wurzeln der historischen und historisch-mythologischen Erinnerungen aller übrigen Völker des Alterthums ungefähr bis in jene Zeit, aber nicht wohl höher zurückverfolgen lassen, namentlich so weit sie Ureinwanderungen, Völkerverschiebungen, Kolonieen, Verbreitung von Götterdiensten und Kenntnissen oder mythologische Volksgenealogieen betreffen.

Man hat schon früh dieses Ereigniß der Vertreibung der Hyksos mit dem Auszuge der Kinder Israel in Verbindung setzen, ja beides für eins erklären wollen. Diese Ansicht wurde namentlich von Josephus geltend gemacht, der dadurch seinem Volke zugleich ein höheres Alterthum und den Ruhm einer frühen Machtentwickelung vindiciren zu können glaubte. Er kennt aber für seine Behauptung selbst keine andere Quelle als das schon längst zum höchsten Ansehen gelangte Geschichtswerk des Manethôs, mit dem er sich doch nach seinen eigenen Auszügen in dem entschiedensten Widerspruche befindet. In der That kann eine unbefangene Prüfung der Nachrichten des Manethôs nicht den geringsten Zweifel darüber lassen, daß von den Aegyptern selbst beide Ereignisse als völlig getrennt angesehen und berichtet wurden. Die Vertreibung der Hyksos aus Avaris wird unter den König Thummosis, wie jetzt die Handschriften lesen, das ist Tuthmosis III. gesetzt. Der Auszug der Israeliten, der mit vielfachen die einseitig ägyptische Auffassung verrathenden Abweichungen als eine Vertreibung aussätziger und dann rebellischer Leute unter der Anführung eines heliopolitanischen Priesters Osarsiph, der sich nachher Moses genannt habe, erzählt wird, fand nach Manethôs unter einem Könige statt, der zwar von Josephus bald Amenophis bald Menophis genannt wird, aber, da er der Sohn eines Ramses und der Vater eines Sethôs gewesen seyn soll, nur der Menophtes oder Menephtes (Afrikanus liest Amenephtes) der Manethonischen Listen, der Sohn Ramses II. und der Vater Sethos II. gewesen seyn kann. Beide Könige, Tuthmosis III. und Menephtes, da sie gerade den Anfangspunkt und den Endpunkt der höchsten ägyptischen Blüthe bezeichnen, sind uns vollkommen durch die Denkmäler bekannt, und der letztere regierte ungefähr 250 Jahre später als der erstere. Um so viel lagen also nach den ägyptischen Berichten beide Ereignisse auseinander.

Da hierüber in Bezug auf die Manethonische Auffassung keine Meinungsverschiedenheit seyn kann, und uns ferner die Regierungszeit des Königs Menephtes unmittelbarer und daher sicherer als die irgend eines andern Königs dadurch bekannt ist, daß in dieselbe der Anfang der letzten im Jahre 139 nach Chr. endigenden und im Jahre 1322 vor Chr. beginnenden Sothisperiode fiel, welche deßhalb nach einer Angabe des Mathematikers Theon von Alexandrien die Aera des Menephtes genannt wurde, so kann nur noch die Frage seyn, ob die alttestamentlichen Berichte den ägyptischen widersprechen, und zwar so, daß wir die letzteren deßhalb für irrig halten müssen. Es scheint aber im Gegentheil, daß die so bestimmte ägyptische Angabe durch die hebräischen Urkunden auf das Entschiedenste bestätigt wird, wenn wir einen Irrthum in der jedenfalls erst später zugefügten Berechnung des Zeitraums zwischen Auszug und Tempelbau annehmen, welcher (nach 1. Kön. 6, 1.) 480 Jahre betragen haben soll, eine Zahl, welche weder mit den einzelnen Zahlen im Buche der Richter, noch mit der Lesung der LXX, noch mit der Annahme des Verfassers der Apostelgeschichte (13, 20.) übereinstimmt, noch auch von Josephus (Ant. 8, 3, 1. c. Ap. 2, 2.) als richtig anerkannt wurde. Während diese Abweichungen meistens auf eine noch höhere Zahl von Jahren führen würden, ergibt eine unbefangene Betrachtung und Vergleichung der Geschlechtsregister, von denen namentlich die Levitischen die größte Zuverläßigkeit beanspruchen können, bei Ueberschlagung der Mittelzahlen eine sehr viel geringere Summe, und gerade eine solche, wie sie zu erwarten war, wenn die ägyptische Ueberlieferung über die Epoche des Auszugs richtig ist. Wie auch die Zahlen des Buchs der Richter dieser Annahme wenigstens nicht entgegenstehen, und wie sich selbst in der Rabbinischen Chronologie, welche den Auszug auf das Jahr 1314 vor Chr. setzt, die richtige Ansicht erhalten hat, ist hier nicht der Ort näher nachzuweisen (Chronol. der Aeg. I, S. 360 ff. 377). Die wichtigste Bestätigung liegt aber darin, daß in der Mosaischen Erzählung selbst eines Umstandes gedacht wird, welcher auf das Bestimmteste auf die angegebene Zeit hinweist. Das ist die Erbauung der Städte Pithom und Ramses durch die Juden unter dem Vorgänger des Pharao des Auszugs, also unter Ramses II. Wir wissen durch andere Zeugnisse, daß dieser

mächtigste Pharao viele Kanäle graben und neue Städte bauen ließ, und namentlich, daß er den Kanal in der Provinz Gosen, welcher später zur Verbindung des rothen Meeres mit dem Nile diente, anlegte, an dessen westlichem Ende Pithom (Patumos) und am östlichen die Stadt Ramses lag. In den Ruinen dieser letzteren Stadt ist noch die granitene Gruppe zweier Gottheiten und des zwischen ihnen thronenden vergötterten Ramses II. gefunden worden, welche im Sanktuarium des Tempels stand, der diesem Könige als Heros eponymos der Stadt daselbst geweiht war.

Die irrige Ansicht von der Identität des Abzugs der Hyksos und der Israeliten hatte die Folge, daß man auch die Ankunft Abrahams und Jakobs in Aegypten zu früh ansetzte und sie noch unter der Herrschaft der Hyksoskönige stattfinden ließ. Dagegen spricht Alles, was aus der hebräischen Erzählung über die damaligen Verhältnisse des regierenden Herrscherhauses zu entnehmen ist, und es würde Niemand aus der alttestamentlichen Erzählung allein auf den Gedanken kommen können, daß damals eine den Hebräern verwandte arabische Dynastie in Aegypten geherrscht habe. Daß Jakob vielmehr an einen ächt ägyptischen Hof kam, geht daraus hervor, daß der König den ägyptischen Titel Pharao (Phra oder Phuro) führte und Joseph von ihm ägyptisch Zaphnathphaneach (ψονθομφανήχ, ⲡ ⲥⲱⲛⲧ ⲙ̀ ⲫⲁⲛϩ, creator, salvator vitae) genannt wurde; daß ebenso die Beamten des Königs ägyptische Namen führten, wie Potiphar (Petphra, dem Phraa geweiht); daß Joseph mit seinen Brüdern durch den Dolmetscher sprach und namentlich, daß die Aegypter mit ihnen als verabscheuten Hirten nicht das Brod essen durften. Die ersten Berührungen der Hebräer mit den Aegyptern fanden daher in der Zeit nach der Vertreibung der Hyksos statt. Wie hätte auch von diesem größten Ereigniß jener Zeiten, wenn es während des Aufenthaltes der Israeliten in Gosen unter Mosis Vater oder Großvater stattgefunden hätte, keine Spur in die alttestamentliche Erzählung übergehen können. Es kommt aber hiezu, daß wir dieselben für Aegypten überaus wichtigen Staatseinrichtungen, welche nach dem Bericht des A. T. (Gen. 47, 20—26.) durch Joseph eingeführt wurden, ihren wesentlichen Zügen nach auch bei Herodot (2, 108. 37.) und Diodor (1, 54. 73. 74.) erwähnt und dem Könige Sesostris oder Sesoosis zugeschrieben finden, d. i. Sethos I, dessen Regierung in der Mitte des 15. Jahrhunderts begann. Mit dieser Epoche stimmen wieder die Angaben der Geschlechtsregister vollkommen überein. Wir müssen also auch hier den geschichtlichen Charakter dieser Genealogieen höher anschlagen als die einzelnen Zahlenangaben der 430 Jahre für den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten, welche damit ebenso wie die 480 Jahre in Widerspruch stehen.

Wir kennen demnach in der ägyptischen Geschichte sowohl den Pharao, unter welchem Joseph nach Aegypten kam, Sethos I, als denjenigen, an dessen Hofe Moses erzogen war, Ramses II, und endlich den dritten, unter welchem das Volk Israel auszog, Menephthes. Von diesen drei Königen der 19ten Dynastie war Ramses II. Miamum beigenannt, unstreitig der größte; ja, wir müssen sagen, daß unter ihm das ägyptische Reich auf dem höchsten Gipfel der Macht und des Ruhmes stand, den es jemals erreicht hat. Unter diesem Könige also ward Moses, der große Gottesmann, geboren, und unter seinem Nachfolger, den Herodot (2, 111) unter dem Namen Pherôs (Pharao) als einen übermüthigen und gottlosen, daher auch mit Blindheit gestraften König schildert, führte er sein Volk aus und gründete durch das vom Sinai verkündigte Gesetz die erste, die jüdische Theokratie, wie 1300 Jahre später mit dem vollendeten Umschwunge der Weltgeschichte, unter Augustus, dem größten Kaiser der griechisch-römischen Welt, Christus geboren ward und durch seinen Tod unter Tiberius, dem römischen Pherôs, die zweite, die christliche Theokratie gegründet ward.

Unter den letzten Königen der 19. und unter den folgenden Dynastieen versank das Reich allmählig in Luxus und Unthätigkeit. Nur den ersten König der 20. Dynastie, Ramses III, den reichen Rhampsinit des Herodot, zeichnen die Denkmäler noch einmal als einen König aus, der mehrere Kriegszüge nach Asien unternahm. In derselben

Zeit, seit dem 13. Jahrhundert, nehmen wieder die asiatischen Reiche an Kraft und Bewegung zu. Die nächste bemerkenswerthe Berührung der ägyptischen und der israelitischen Geschichte fällt in die 22. Manethonische Dynastie, in welcher Scheschenck (Σέσογχις) der Schischaq der Bibel um 970 nach der gewöhnlichen Annahme gegen Rehabeam, den ersten König des gesonderten Juda, auszieht, und in dessen 5. Regierungsjahre (1 Kön. 14, 25.) Jerusalem erobert. Dieses Ereigniß hat auch auf den ägyptischen Denkmälern eine Spur zurückgelassen, indem an der äußern Südseite des Tempels von Karnak der Gott Ammon dargestellt ist, wie er dem Könige Scheschenk eine große Anzahl personifizirter überwundener Städte und Landschaften zuführt und darunter einen Asiaten, dessen Name IUTHMALK lautet, und mit Wahrscheinlichkeit auf das Reich Juda bezogen wird, obgleich die Zusammensetzung des Namens nicht ohne Schwierigkeit zu erklären ist.

Es war um jene Zeit, oder wenig früher, daß die wichtigste Urkunde über die alten Völkerverhältnisse abgefaßt worden zu seyn scheint, die wir besitzen, die Völkertafel der Genesis. Wir haben daher hier ein Bild der Verbreitung und des verwandtschaftlichen Zusammenhanges der Völker und Stämme zu erwarten, wie es in jener Zeit einem hoch erfahrenen Israeliten in seiner allmähligen Gestaltung seit einigen Jahrhunderten erscheinen konnte. Es sind in der letzten Zeit viel gelehrte und scharfsinnige Untersuchungen über diesen unschätzbaren Bericht angestellt worden und seine Wichtigkeit und Zuverläßigkeit immermehr an's Licht getreten. Wir berühren hiervon nur mit wenigen Worten, was Aegypten und seine ihm hier zugewiesene Verwandtschaft mit andern Völkern betrifft. Vgl. Movers, Phönizier, Band I, 1841 und besonders Bertheau, zur Gesch. der Israel. 1842; ferner Knobel, die Völkertafel, 1850, und Stark, Gaza und die philist. Küste. 1852.

Cham, über dessen Namen schon oben gesprochen worden ist, hatte vier Söhne, Kusch, Mizraïm, Phut und Kanaan. Diese entsprachen im Allgemeinen den Völkern, welche von den Griechen, Aethiopen, Aegyptier, Libyer und Phöniker genannt wurden. Die Reihenfolge beginnt von Süden in der Ordnung, in welcher es auch uns am natürlichsten erscheinen würde, ihre successiven Niederlassungen anzunehmen. Aethiopien hatte einen weiteren und einen engeren Begriff. Im ersteren Sinne konnten alle dunkelfarbigen Südländer darunter verstanden werden; im letzteren bezeichnete es die südlich an Aegypten angrenzenden Nilanwohner, deren Mittelpunkt und Mutterstadt nach Herodot (2, 29.) Meroë war, und deren Stamm sich vom Nile vornehmlich nach Osten bis an das rothe Meer, in alter Zeit und auch wieder im Mittelalter zuweilen bis über das Meer hinüber ausbreitete. Dieses Volk hatte keine Stammverwandtschaft mit den Negern, hatte weder deren Schädelbau, noch deren Hautfarbe, sondern war, wie jetzt die alten Monumente von Barkal, dem Herodotischen, und von Beg'erauîe, dem Strabonischen Meroë, erwiesen haben, ein rothes oder braunes Volk, wie die Aegypter und seiner Körperbildung, wie auch seiner Sprache nach ein Noachisches oder Kaukasisches Volk. Noch jetzt wohnt dieses Volk, in verschiedene Stämme getheilt, zwischen Aegypten und Abyssinien, früher besonders als Blemmyer, dann als Beg'a, jetzt als Bischari bekannt. Die Sprache der Bischari, die bei ihnen selbst noch Beg'asprache heißt, trägt einen ganz verschiedenen Charakter von dem der semitischen Abyssinier, und noch mehr von dem der innerafrikanischen Negervölker, zu deren Abkömmlingen auch das jetzt am Nile wohnende Mischvolk der Nubier gehört. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die Völkertafel unter Kusch mehr als dieses sich geographisch und ethnographisch sehr bestimmt ausscheidende Volk verstanden, und etwa die Neger und sämmtliche süd- und west-afrikanischen Völkerstämme mitbegriffen haben sollte, wie dies oft angenommen worden ist. Schon die beschränkten Territorien der Brudervölker weisen darauf hin, daß auch unter Kusch nicht eine Vielheit unzähliger Stämme, welche staatlich, sprachlich und selbst ragenhaft auf das Weiteste von einander getrennt waren, verstanden wurde. Dies hat nichts zu thun mit der jetzt, namentlich in Amerika, viel verhandelten Frage über die ursprüngliche Einheit des ganzen Menschengeschlechtes, welche zwar nicht, wie die der Noachischen Völkerfamilien, wissenschaft-

lich erwiesen werden kann, aber schon aus dem Begriffe des Menschen selbst zu folgen scheint. Durch keine Stelle des A. T. sind wir zu der Annahme genöthigt, daß unter Kusch auch Neger verstanden wurden, obgleich eine solche einzelne Anwendung kein Bedenken gegen die eigentliche Bedeutung des Wortes erregen könnte. Die meisten Stellen deuten aber ausdrücklich auf das streitbare und nachweislich schon seit der Hyksoszeit von Aegypten aus civilisirte Volk der rothbraunen stammverwandten Nilanwohner jenseit Syene hin. Dasselbe bestätigt auch der Name [hieroglyphs] oder [hieroglyphs] Kusch oder Keschi auf den hieroglyphischen Denkmälern, welcher jederzeit von den [hieroglyphs], Nahasi, den Negern, unterschieden werden.

Auch über Phut kann kein Zweifel seyn. Es bezeichnet die im nördlichen Afrika sich westlich von Aegypten ausbreitenden Stämme, die wir sonst unter dem Namen der Libyer kennen. Ihre Nachkommen sind die heutigen Tuarik, Chabylen und die verwandten Stämme, die sich, von den Küsten zurückgedrängt, jetzt über den größten Theil der Sahara von den ägyptischen Oasen bis zu den Kanarischen Inseln erstrecken. Ihre Stammeszusammengehörigkeit geht aus ihrer gemeinschaftlichen, nur dialektisch zerspaltenen Sprache hervor.

Mizraïm, Aegypten, ist das dritte afrikanische Glied der Chamitischen Familie. Seine alte Sprache ist jetzt völlig durch die arabische verdrängt, wie auch sein Volk durch fortwährende Mischung und eine bereits zwölfhundertjährige Unterwerfung unter eine zweite Hyksosherrschaft, die ganz, wie die erste, aus Arabien hervorbrach, fast gänzlich semitisirt worden ist, während das äthiopische und libysche Volk sich in ihren weniger beneideten Wohnsitzen erhalten hat. Aber wir kennen die ägyptische Sprache durch die koptische und nun auch durch die hieroglyphische Literatur. Dadurch sind wir jetzt zu der Behauptung berechtigt, daß in der That auf afrikanischem Boden sich nur drei große Völker befanden, die sich durch den Charakter ihrer Sprachen noch jetzt als Noachische, um diesen hier verständlichen Ausdruck zu gebrauchen, erweisen lassen. Es möge hier in dieser sprachlichen Beziehung nur auf ein bisher noch nicht in diesem Sinne geltend gemachtes, aber wichtiges und wesentlich unterscheidendes Merkmal der Chamitischen, wie aller Noachischen (Kaukasischen) Sprachen hingewiesen werden, auf die Unterscheidung der Geschlechter, die sich (mit einer untergeordneten Ausnahme) in keiner andern afrikanischen und, wie es scheint, überhaupt bei keiner zu jener Wurzel nicht gehörigen Sprache ausgebildet hat.

Es wird aber noch ein vierter Sohn Chams, Kanaan genannt, dessen Volk wir auf asiatischem Boden finden. Es würde ohne diese bestimmte Nachricht in der Völkertafel schwerlich Jemand zu der Ansicht geneigt gewesen seyn, daß die Kanaaniter ein Brudervolk der Aegypter gewesen seyen, und doch würde gerade hier ein bloßes Versehen oder eine unüberlegte Behauptung des Verfassers der Völkertafel am unbegreiflichsten seyn, weil er selbst in Kanaan lebte. Im Wesentlichen hat gewiß Bertheau das Richtige getroffen, wenn er den Grund dieser Anordnung in der südlichen Herkunft der Phöniker im Gegensatze zu den übrigen von Nordosten her verbreiteten, semitischen Völker sucht. Doch scheint die von demselben zurückgewiesene Ansicht, daß sie mit dem aus Aegypten in Masse vertriebenen Volke der Hyksos zusammenhängen möchten, auch neben jener, wenn auch nicht in der Ausschließlichkeit wie Hamaker will (Miscell. phoen. 1828, S. 172 ff.) sehr wohl bestehen zu können. Die Hyksos wurden von den Aegyptern Araber oder Phöniker genannt. Als diese in Aegypten einfielen, waren schwerlich schon vorher die Palästinischen Küsten von denselben besetzt worden; möglich, daß es zu gleicher Zeit, oder doch vor der Vertreibung aus Aegypten geschah. Wo aber blieb das große Volk der vertriebenen phönikischen Hirten, wenn es nicht wirklich, wie berichtet wird, nach Syrien zog und sich dort unter ihren alten Stammgenossen niederließ? War dies aber der Fall, so begreift sich leichter, wie diese ägyptisirten Phöniker so viele chamitische Elemente, deren

Spuren sich in den Götterdiensten, und in Mythen wie die von Byblos, erhielten, in das Land brachten, daß eine genealogische Verbindung dieser aus Arabien und Aegypten zugleich stammenden Südländer mit Aegypten und Aethiopien wohl berechtigt erscheinen konnte.

Wenig Beifall dürfte dagegen die vor Kurzem von Stark ausgeführte Ansicht finden, daß die Hyksos selbst unterägyptische, also ächt und ursprünglich chamitische Stämme waren, die schon im Alten Reiche einst als Herakleopolitische Dynastie auftraten, und nach ihrer Vertreibung hauptsächlich unter dem Namen der Philister die zunächst an Aegypten grenzende Küste besetzten. Er geht hierbei von der Angabe der Völkertafel aus, daß Mizraïm die Ludim, Anamim, Lehabim, Naphthuhim, Patrusim, ferner die Kasluhim, „woher ausgegangen sind die Philistim“, und die Kaphthorim zeugte. Wir können keinen von diesen Namen mit Sicherheit aus andern Quellen nachweisen, außer den Philistim, von welchen Palästina später seinen Namen erhielt. Wir wissen jedoch aus andern Stellen des A. T., daß Patrus (Jes. 11, 11. Jer. 44, 1. 15. Ez. 29, 14. 30, 14.) eine Bezeichnung von Oberägypten oder der Thebais war, von den LXX *Παθουρῆς* oder *Φαθωρῆς* geschrieben, wahrscheinlich der hieroglyphischen Bezeichnung To-res oder mit dem Artikel Petores, das Südland, (ar. e' Saïd) entsprechend, aber sicherlich ohne Beziehung auf den *νομὸς παθυρίτης*, welcher das westliche der *Ἀθύρ* (Hathor) als Göttin des Amente geweihte Theben begriff. (Aehnlich läßt sich vielleicht der Ausdruck *Πτίμυρις* bei Steph. Byz. s. v. *Δέλτα.* für das Delta, durch Pe to mere, das Land der Ueberschwemmung, ar. e' Rif, erklären). Es ist höchst unwahrscheinlich, daß die vier ersten Stämme gleichfalls wie die Patrusim dem obern Lande zugehört oder in dessen Nähe gewohnt hätten. Jederzeit drängten sich in und um das Delta mehr verschiedene Stämme zusammen, auf welche man daher diese Namen lieber zu beziehen geneigt seyn muß, und zwar die Ludim auf einen östlichen, die Lehabim (Lubim?) auf einen westlichen Stamm. Ganz unerklärt bleiben die Namen der Anamim und Naphthuhim, die nur hier erwähnt werden. Da die Patrusim von Oberägypten erst als fünfter Stamm genannt sind, so können die Kasluhim und Kaphthorim nicht füglich wieder wie die früheren vier Stämme nach Unterägypten gehören. Sie sind mit Recht außerhalb Aegyptens gesetzt worden und die Annahme, daß unter der Insel Kaphthor Kreta zu verstehen sey, dürfte durch die abweichenden Erklärungen von Stark nicht widerlegt worden seyn. Die Kasluhim wohnten wahrscheinlich mit den Kaphthorim zusammen, und scheinen ein von Aegypten über das Meer ausgewanderter Theil, vielleicht der Hyksos gewesen zu seyn, da wir ihre Abkömmlinge, die Philister mit semitischer Sprache finden.

Unsre geographischen Kenntnisse über die Länder und Völkerverhältnisse der Zeiten, auf welche sich die Völkertafel bezieht, werden sich einst noch sehr erweitern, sobald das reiche Material von Hunderten von Länder-, Völker- und Städte-Namen vollständig gesichtet und verarbeitet seyn wird, welches in der großen Inschriftenliteratur der ägyptischen Denkmäler vorliegt, aber noch von Niemand zum Gegenstande einer umfassenden Untersuchung gemacht worden ist. Wurden doch allein in der oben erwähnten Darstellung von Karnak 156 größtentheils erhaltene Namen von Völkern und Städten genannt, welche der König Scheschenk auf seinen asiatischen Feldzügen überwunden hatte.

Nachdem seit der 21. Dynastie die Thebanischen Königsfamilien durch unterägyptische aus Tanis, Bubastis und Sais ersetzt worden waren, fällt das herabgesunkene Reich gegen das Ende des 8. Jahrhunderts dem Aethiopischen Eroberer Schabak dem Sabakôn des Herodot, dem So der Bibel, anheim. Er wird bei Manethôs mit seinen Nachfolgern Schabatek und Tahraka, dem Thirhaka des A. T. (2. Kön. 19, 9. Jes. 37, 9.), als 25. Dynastie aufgeführt. Der letzte dieser Könige zog sich später freiwillig wieder nach Aethiopien zurück, und gründete daselbst am Berge Barkal seine Residenz, das Herodotische Meroë. Mehrere Tempel wurden dort von ihm erbaut, deren Ruinen noch erhal-

ten sind und eine Reihe von Namen seiner Nachfolger auf den Tempeln und Altären von Barkal beweisen, daß seine Dynastie daselbst noch eine lange Zeit hindurch blühte.

Nachdem die Aethiopen aus Aegypten abgezogen waren, folgte nach Herodot eine unruhige Zeit der Auflösung und Verwirrung, die er mit dem Namen der Dodekarchie belegt, und von welcher in den aus Manethôs erhaltenen Listen nichts erwähnt wird, weil hier nur die legitimen Herrscher ohne Unterbrechung aufgeführt werden. Nach kurzer Zeit bemächtigt sich Psametich I. des Thrones. Unter ihm und seinen Nachfolgern der 26. Dynastie blüht das Land noch einmal zu hohem Wohlstande auf. Dazu trug besonders die veränderte Stellung bei, die sich diese Könige dem Volke und Auslande gegenüber gaben. Mit Hülfe Ionischer und Karischer Söldner, den ehernen Seemännern des Orakels, hatte Psametich seine Macht wieder erlangt. Dafür gab er ihnen Ländereien und eine bevorzugte Stellung, welche ohne Zweifel mit dazu beitrug, daß ein großer Theil der Kriegerkaste unter seiner Regierung nach Aethiopien auswanderte. Bald wuchs die griechische Bevölkerung im Lande. Amasis räumte ihnen die ganze Seestadt Naukratis ein, die nun einer der wichtigsten Handelsplätze wurde. Die Thore Aegyptens öffneten sich dem auswärtigen Handel, und selbst in den Siegeszeiten der 18. und 19. Dynastie waren nicht so viele Reichthümer im Lande aufgehäuft, wie in dieser Zeit. Die Zahl der Städte wuchs unter Amasis bis zu 20,000. Auch die Kunst nahm einen neuen Aufschwung, und einzelne Privatleute ließen sich größere und reichere Felsenpaläste als Gräber einrichten, als selbst die Königsgräber in Bab el meluk waren.

Aber die Wehrkraft des Landes erstarkte nicht in gleichem Maße. Mit dem Ende dieser Dynastie erlag das Land dem ersten Andrange der Persischen Macht. Von 525 bis 504 blieb Aegypten Persische Provinz. Dann wurde es noch einmal für kurze Zeit selbstständig unter der 29. und 30. Dynastie, bis es im Jahre 340 zum Zweitenmale von den Persern erobert ward und bald darauf, im Herbste 332, an Alexander fiel.

An die Macedonischen Beherrscher schlossen sich die Ptolemäer an, unter welchen das erstarrte Aegypterthum, das seine Mission in der Weltgeschichte erfüllt hatte, rasch seinem Verfalle unter einer der verabscheuungswürdigsten Dynastieen, die irgend ein Volk zu tragen hatte, entgegenging. Von allgemeiner Wichtigkeit war in dieser Zeit nur, daß die griechische Wißbegier in diesem Lande urältester Weisheit und Gelehrsamkeit sich in den Besitz der orientalischen Bücherschätze und Kenntnisse zu setzen, und so die wichtigste Erbschaft der damals absterbenden Welt anzutreten begann. Alexandrien wird der Mittelpunkt griechischer Forschung. In kurzer Zeit erstehen hier die größten Bibliotheken von mehreren hunderttausend Rollen. Die berühmtesten und bedeutendsten Schriften nicht nur der Aegypter, sondern auch der übrigen Völker des Orients, die eine Litteratur besaßen, wurden in's Griechische übersetzt, oder wie das Manethonische Geschichtswerk von einheimischen Gelehrten griechischer Bildung in griechischer Sprache mitgetheilt. Unter den Uebersetzungen ist aber namentlich die des Pentateuchs unter Ptolemäus Philadelphus zu nennen.

Mit Kleopatra VI. und ihrem Sohne Ptolemäus XVI., nach seinem Vater Cäsar genannt, endigte für Aegypten auch diese letzte Epoche äußerlicher Unabhängigkeit. Durch die Schlacht bei Actium im Jahre 30 entschied sich die Einverleibung Aegyptens in das Römische Reich.

Schon im ersten Jahrhundert n. Chr. wurde das Christenthum nach Aegypten gebracht und verbreitete sich rasch in diesem Lande. Doch lassen sich noch hieroglyphische Inschriften in ägyptischen Tempeln bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts nachweisen, und in Philä wurde der Isiskultus erst um die Mitte des 6. Jahrhunderts unter Justinian aufgehoben. **Lepsius.**

Aegypten (das neuere). — Der Uebergang des alten Aegypten in das neue wird politisch durch die Verwandlung des Landes in eine römische Provinz durch Octavianus Augustus, geistig durch das Christenthum bezeichnet.

Die Gründung der christlichen Kirche daselbst geht wohl in ihren Anfängen auf die

frühesten Zeiten zurück (Apostelg. 2, 10. 6, 9. 18, 24.). Nach der von Eusebius von Cäsarea (Kirchengesch. 2, 16.) aufbehaltenen Tradition hat Markus, der Evangelist, nach dem Tode des Apostels Petrus in Rom, sich von da nach Aegypten begeben, dort das Evangelium gepredigt und ist der erste Bischof von Alexandrien geworden. Nach seinem Berichte hat er gleich mehrere »Gemeinden« in dieser Stadt errichtet und eine große Anzahl von Männern und Frauen wurde gläubig. Ob dieselben wirklich alsobald sich einer streng ascetischen Richtung hingegeben haben, wie Eusebius behauptet, bleibt darum höchst zweifelhaft, weil er sich auf den alexandrinischen Juden Philo, einen Zeitgenossen, beruft, der dieses Leben in seinen Schriften geschildert habe (Kirchengesch. 2, 17.). Allein Philo schildert nicht die Christen, sondern die jüdische Sekte der Therapeuten (de vita contemplativa pag. 889 ff., vergl. Neander Kirchengesch. I, 1. S. 78 f. Dähne, jüdisch-alexandrinische Relig. Philosophie I, 443 ff. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie II, 280 ff., wo man auch die Litteratur findet) und sagt ja ausdrücklich, daß sie nicht in Alexandrien, sondern am See Möris wohnen. Eusebius aber meint, es sey die jüdische Färbung blos aus Judenchristenthum zu erklären. Derselbe Schriftsteller nennt uns (2, 24. 3, 21. 4, 1. 4. 10. 19. 5, 9. 22. 6, 26. 35. 8, 13.) die Reihefolge der alexandrinischen Bischöfe, oder hebt doch ausgezeichnete hervor (6, 46. 7, 21. 8, 9. 13), zeigt, daß das Christenthum schon im 2. Jahrhundert nach Ober-Aegypten verbreitet war (6, 1. vergl. Blumhardt, Missionsgeschichte der Kirche Christi II, 194 f.), schildert die Leiden und Siege der ägyptischen Kirche in der decianischen, valerianischen und diocletianischen Verfolgung meist aus den Schriften des alexandrinischen Bischofs Dionysius (6, 41 ff. 7, 11. 8, 8 ff.). Die großen Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule, Pantänus, Clemens, Origenes, Heracles zeichnet er zum Theil ausführlich und sagt, diese Schule sey nicht blos zu Erhaltung und Ausbildung der Wahrheit in der christlichen Gemeinde, sondern auch für die Ausbreitung des Evangeliums wichtig gewesen.

War Aegypten in der vorchristlichen Zeit das Wunderland gewesen, aus dem alles Seltsame, Tiefbedeutende, auf uralte Weisheit Zurückweisende zu den Bildungsvölkern der alten Welt kam, so wurde es in der christlichen Welt die Heimath der höheren Forschung, welche die Offenbarung der heiligen Schrift mit allen Ideen und Anschauungen auf religiösem Gebiete zu verschmelzen suchte, die, ihm verwandt, schon in heidnischer Religion und Philosophie vorhanden waren. Dadurch entstand ein dem philonischen (jüdisch-platonischen) ähnlicher christlicher Synkretismus, der eben so viel zur Entwicklung des ideellen Gehaltes der christlichen Predigt, wie zur Entartung der Lehre beitrug. Es gab daher in Alexandrien bald zwei Strömungen dieser Art, eine ächtere und eine häretische. Auf jener Seite stehen die tief in die Kirche eingreifenden Männer Origenes und Clemens als die guten Gnostiker, wie denn jener und der Bischof Dionysius auch die Häupter in kritischer Behandlung der heiligen Schrift waren; am höchsten wirkt auf die folgenden Zeiten Athanasius, der große Patriarch von Alexandrien, der Schöpfer des nicänischen Glaubensbekenntnisses, ein, während nachher in Cyrillus schon wieder der Keim einer idealistischen Christologie durch das Zurücksetzen des Menschlichen in Christo gegen das Göttliche, wie es zur Orthodoxie und in seiner Uebertreibung zum Eutychianismus oder Monophysitismus wurde, auf diesem Boden aufgieng. Auf häretischer Seite wurde in Aegypten der falsche Gnosticismus so stark ausgebildet, daß man sogar früher eine ägyptische falsche Gnosis der syrischen falschen gegenüberstellte (Neander, Kirchengeschichte I, 2. S. 642 ff.). Die Gnostiker Basilides, Valentinus, Herakleon, Ptolemäus, Karpokrates waren Aegypter, die phantastischen Ophiten, eine Menge gnostischer Zwischenformen entsprangen dort, der Doketismus war da ebenfalls zu Hause, der Doppelirrthum sabellianischer Herabsetzung der Trinität zu einem blos modalistischen Unterschiede der Betrachtung des Einen Gottes und der arianischen Erniedrigung des Sohnes zum Geschöpfe waren ägyptische Producte. — Ihre falsch idealistische Richtung hat die ägyptische Kirche nie wieder verloren. — Auch auf praktischem Boden betheiligte sich dieselbe in der einseitigen Ascese (Pahomius, Antonius)

des Mönchwesens und dem Legenden-Wunder, und der Einfluß, der von da auf die Betrachtung des Christenthums und auf die Lebensübung desselben ausgegangen, ist fast unübersehbar. Aber gerade in dieser inneren Zerklüftung, im dogmatischen Streit, in den Uebertreibungen ging die Kraft unter, und die für ketzerisch erklärte Parthei der Monophysiten wurde in Aegypten die an Zahl weit überwiegende, wählte sich ihren eigenen Patriarchen, während in Alexandrien der vom byzantinischen Hofe ernannte orthodoxe Patriarch seinen Sitz behielt. Die echt-ägyptische (häretische) Kirche nannte sich nun auch die koptische (nicht von der Stadt Koptos, sondern vielmehr von *Αἴγυπτος*, Guptos), während sie den Griechen den kirchlichen Spottnamen Melchiten (von Melech, König) oder Kaiserchristen gaben (Neander, Kirchengeschichte III, 176.). Die Hofkirche bedrückte, so viel sie konnte, jene häretische Gemeinschaft, und in gehässigem Streit verlor sich allmählig so sehr das ursprüngliche, kirchliche Leben, daß die Eroberung der Muhamedaner (641 n. Chr.) durch die Kopten, die um jeden Preis des kirchlichen Wesens von Constantinopel loswerden wollten, sehr erleichtert wurde. — Der arabische Geschichtschreiber der koptischen Kirche (*Makrizi*, historia Coptorum christianorum ed. Wetzer, Sulzbach 1828), der hier Quelle ist, und das gelehrte Werk von Renaudot (historia patriarcharum Alexandrinorum 2 Voll. 4.) zeigen uns, daß damals nur 300,000 Griechen oder Melchiten, die Millionen der Einwohner Aegyptens aber Jakobiten oder Monophysiten waren. Der Haß zwischen ihnen war so groß, daß sie einander bei jeder Gelegenheit mordeten. Die Muhamedaner aber, besonders ihre Anführer, Amru ben El As, waren klug genug, sich als Beschützer der Unterdrückten anzukündigen und Anfangs auch außer dem Tribute (Kopfsteuer) ihnen keine Bedrückung aufzulegen.

Allein der Schutz wurde nur zu bald zum Druck. Unter den Khalifen der fatimidischen Linie, welche die Herren Aegyptens wurden, wie unter den mamelukischen Sultanen, diesen Abkömmlingen christlicher Sclaven, war ihr Loos immer dasselbe. Jede Schandthat wurde an diesen armen Christen verübt und sie sanken wie an innerem Leben, so an Zahl tief genug herab, um auch das Mitleiden ihres muhamedanischen Geschichtschreibers Makrizi zu erwecken. Die Berührung Aegyptens mit dem Abendlande im Handel Venedigs und anderer Städte mit Alexandrien oder in den Kreuzzügen half ihnen nichts, schon weil sie der römischen Kirche nur Ketzer waren. Die osmanischen Türken, die seit 1517 ihre Herren waren, brachen nicht die Gewalt der Mameluken-Beys und waren jedenfalls früher den Christen nur harte Gebieter, so daß man wohl sagen kann, die ägyptische Christenheit hat seit 1200 Jahren ihre Schuld hart gebüßt. Jetzt schützt sie nur ihre Unbedeutendheit. — Merkwürdig aber ist, daß auch dem Islam Aegypten wieder die Heimath des tieferen, besonders mystischen Wissens und der Zauberei und geheimen Künste wurde, wodurch sein uralter Charakter auch unter der dritten Religion (Heidenthum, Christenthum, Islam) behauptet war.

Jetzt ist die Zahl der christlichen (koptischen) Bewohner Aegyptens von wohl 2 Millionen auf etwa 200,000 herabgesunken, wovon 10,000 (nach Andern 60,000) in Kairo leben, die meisten aber in Ober-Aegypten in Dörfern, bald allein, bald mit arabischen Fellahs (Bauern) zusammen wohnen. Am zahlreichsten sind sie in der Provinz El Fajum. Der Patriarch gibt die Zahl seiner Gemeinden auf 500 an, entschieden zu hoch. Andre schlagen sie auf nicht viel mehr als 150 an. Der Patriarch von Alexandrien, der aber in Kairo wohnt, steht seit der Araber-Zeit an ihrer Spitze. Seine Jurisdiction reicht über Aegypten hinaus nach Nubien und Abessinien, in welch letzterm Lande er den Patriarchen (Abuna) erwählt und weiht. Er selbst wird aus der Zahl der Mönche genommen, indem sich die Bischöfe und Erzpriester an den Abt des St. Antonius-Klosters wenden, der 6—8 geeignete Mönche vorschlägt, aus welchen durch das Loos der Patriarch gewählt wird. Eine Abtheilung Soldaten holt ihn ab, denn es ist officielle Sitte geworden, sich des hohen Amtes zu weigern und nur der Gewalt nachzugeben. Ihm zunächst steht der Patriarch von Jerusalem, der gleichfalls in Kairo residirt, sich nur all-

jährlich auf Ostern nach dem heiligen Lande begibt, sonst aber der amtliche Stellvertreter des ägyptischen Patriarchen ist.

Nächst diesen Würdenträgern folgen zwölf wirkliche oder Titular-Bischöfe, unter denen wieder die Erzpriester und die Priester stehen, deren Aufgabe das Messelesen, aber nicht die Predigt ist, von der man in der koptischen Kirche nichts weiß. Dann folgen die Diakonen, aus denen wieder Archidiakonen emporragen, die Sub-Diakonen, Lectoren, Cantoren und Exorcisten; letztere Abtheilungen haben aber kein eigentliches Geschäft mehr. Die Ordination wird von dem Patriarchen und den Bischöfen vollzogen und zwar kraft des heiligen Oeles, das durch ein beständiges Wunder von St. Markus nie ausgeht. Von der apostolischen Succession durch Handauflegung weiß man dort fast nichts.

Die Geistlichen gehören den untersten Volksklassen an, sind arm, unwissend und roh, ihre Bildung in den Klöstern erstreckt sich nicht weiter als auf das Lesen der Liturgie, und das sonstige Ceremonial. Sie leben von Ackerbau und von dem, was ihnen Taufen, Trauungen und Beerdigungen abwerfen, und sind ein bettelhaftes Geschlecht.

Die regulären Klöster gehören den Orden des heiligen Makarius, Antonius und Paulus an, in Alexandrien befindet sich auch ein Markus-Kloster. Dieser Anstalten, die eine strenge Regel, auch mitunter die des Pachomius haben, sind jetzt noch sieben, nämlich zwei in der östlichen Wüste, nahe dem rothen Meere, vier im Natron-Thale und eines zu Dschebel Koskan in Ober-Aegypten. Außer ihnen gibt es noch Weltklöster, in welche auch Frauen zugelassen werden.

Was die Lehre betrifft, so erkennt die koptische Kirche nur die ökumenischen Symbole von Nicäa, Constantinopel und Ephesus an, und hält sich außer diesen an die wenigen Sprüche der Kirchenväter, die ihr noch bekannt sind, an die drei Liturgieen, die sie dem heiligen Basilius, Gregorius und Cyrill zuschreibt, außerdem noch an die apostolischen Constitutionen. Die Liturgieen werden in koptischer Sprache gebraucht, die das Volk nicht versteht. Die Kopten zählen sieben Sakramente. Die Taufe wird an Knaben 40, an Mädchen 80 Tage nach der Geburt mit dreimaliger Eintauchung, heiligem Oele und Bekreuzung vollzogen. Neben ihr besteht noch der altägyptische Ritus der Beschneidung. Die Firmelung findet sogleich nach der Taufe mit Oel statt. Das heilige Abendmahl ist nach der Transsubstantiationslehre behandelt, bloßes Meßopfer. Die Beichte und Absolution, die Priesterweihe, Ehe und letzte Oelung füllen die Zahl, letztere wird aber auch Gesunden nach schweren Versündigungen ertheilt. Sonst nennt man wohl bei den Kopten auch Glauben, Fasten und Gebet als Sakramente. Die Fasten sind auch wirklich sehr häufig und strenge, die Gebete so häufig, daß der Patriarch in der Nacht jede Viertelstunde sich zu einem kurzen Gebete wecken läßt, der Glaube ist nur die Hersagung der Glaubensformel. Eine Beschreibung der Kirche und des Gottesdienstes findet man bei J. Wilson (The Lands of the Bible, Edinburgh 1847 Vol. 2 p. 526).

Außer den Kopten gibt es in Aegypten noch einige Tausende von Armeniern und eine größere Zahl orthodoxer Griechen, die auch ihre Kirchen, Klöster und Gottesdienste haben. Auch ein lateinisches Kloster hat Alexandrien.

Der schlechte Zustand der koptischen Kirche veranlaßte 1825 die englische kirchliche Missions-Gesellschaft (Church Missionary Society) von den nach Abessinien bestimmten Sendboten die beiden Herren Lieder aus Erfurt und Kruse von Elberfeld in Kairo sich ansiedeln zu lassen, um regeres christliches Leben in dieser alten Kirche wieder zu wecken. Es gelang ihnen, nach langer Arbeit, die heilige Schrift den Priestern bekannter zu machen und in Schulen einige Hunderte koptischer Kinder christlich zu unterrichten, überdies ein kleines theologisches Seminar zur Vorbildung der Priester zu eröffnen, aus welchem der gegenwärtige Abuna von Abessinien hervorgegangen ist. Der Patriarch begünstigt ihre Arbeiten. Noch ist es zwar zu keiner evangelischen Reformation unter ihnen gekommen, aber Anbahnungen zu einer solchen sind vorhanden. Da sie die Unterbeamten auf den Dörfern sind, so würde ihr Einfluß auf die Fellahs, wenn sie lebendige Christen wären, ein sehr wichtiger seyn. —

Die neuesten Nachrichten über die ägyptische Kirche finden sich in den Reisewerken von Jowett, J. Wilson, W. R. Wilson, Tattam (der die koptischen und syrischen Manuscripte in den ägyptischen Klöstern 1842 aufkaufte), Sir G. Wilkinson, Fisk, Bowring, Lane, in den Berichten von Lieder und Kruse (s. Church Miss. Record 1827 — 1852. Baseler Missions-Magazin von denselben Jahren). **W. Hoffmann.**

Aelfric, ein gelehrter Benediktiner in der angelsächsischen Zeit, lebte in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts, in jener für die Ausbildung der Kirche Englands so wichtigen Periode, als der berühmte Bischof Dunstan mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln das römische Kirchenwesen in seiner Heimath fester zu begründen und den angelsächsischen Klerus, der sich weder dem Cölibat, noch der römischen Kirchenform in allen Punkten fügen wollte, durch die Benediktiner, welche bald der herrschende Orden in England wurden, zu ersetzen bemüht war. Aelfric trat in das der Benediktinerregel unterworfene Kloster Abingdon ein, das nach Glastonbury des größten Ansehens genoß und dem mit Dunstan befreundeten und nach gleichem Ziel strebenden Abt Aethelwold untergeben war. Als nun Dunstan unter König Edgar (959—975) den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury bestieg, suchte er alle einflußreichen Kirchenämter in die Hände der Benediktiner zu bringen und übertrug daher das reiche Bisthum Winchester seinem Schüler und Anhänger Aethelwold von Abingdon. Auch London und York wurden neu besetzt. „Der Einsetzung der neuen Bischöfe", sagt Lappenberg, Geschichte von England I. p. 404, „folgte alsbald die oft gewaltsame Vertreibung der alten Geistlichen, welche nicht der Welt im Sinne der Klosterregel entsagen und die Einführung der Benediktiner befördern wollten." Bei seiner Uebersiedelung nach Winchester zog Aethelwold den gelehrten Aelfric wieder in seine Nähe, indem er ihm eine Canonicatsstelle übertrug, hauptsächlich in der Absicht, um sich der Mitwirkung desselben bei der Verbesserung des Unterrichts zu bedienen. Denn Dunstan und Aethelwold, die hauptsächlichsten Räthe des Königs Edgar, der auf ihr Betreiben dem Benediktinerorden vierzig Klöster gestiftet haben soll, widmeten sich mit Eifer der Unterweisung des geistlichen Standes, um den neuen Klerus, in dessen Hände die Leitung der kirchlichen Dinge gelegt werden sollte, auch geistig über die alte Priesterschaft zu erheben und zu seinem hohen Beruf fähiger zu machen. Darum zogen sie viele Mönche aus Frankreich nach England, um sie neben den geeigneten Klostergeistlichen des Inlandes bei den neugegründeten Schulen zu verwenden (Lappenberg p. 405). Zum Zweck dieser Benediktinerschulen verfaßte Aelfric ein lateinisch-sächsisches Glossarium (im J. 1659 in Oxford gedruckt), eine Grammatik und ein lateinisches Lesebuch, Colloquia; auch übersetzte er die meisten Geschichtsbücher des A. Test. aus dem Lateinischen in das Angelsächsische (ebenfalls in Oxford a. 1698 gedruckt). Nicht minder war Aelfric beflissen, den Gottesdienst nach der neuen Ordnung einzurichten und den geistlichen Stand durch Regeln und strengere Vorschriften auch sittlich zu heben, namentlich als er von Winchester abberufen und ihm die Leitung der wichtigen Abtei St. Albans übertragen wurde. In diesem Sinne entwarf er die von Spelman im ersten Band seiner Concilia abgedruckten Canones, bearbeitete dann aus den lateinischen Kirchenvätern ein Homilienbuch, das er in der Folge noch durch Zusätze erweiterte, und verfaßte eine neue Liturgie zum Gebrauch beim Gottesdienst. Auch ein dem König Aethelred II. gewidmeter Traktat über einzelne Theile des Alten und Neuen Testaments wird ihm zugeschrieben, wie denn überhaupt seine Bemühungen um Verbreitung der heiligen Schrift unter dem Volke zu den Hauptverdiensten Aelfric's gerechnet werden. Im Jahr 994 wurde er zum Erzbischof von Canterbury erhoben, zu einer Zeit, wo durch die kriegerischen Einfälle der Dänen das Land schwer heimgesucht war. Aber trotz der schwierigen Lage verwaltete er sein hohes Amt mit Ehren und behauptete sich rühmlich gegen die Feinde. Er starb am 16. Nov. 1005. Seine anfangs im Kloster Abingdon beigesetzte Leiche wurde auf Kanut's Befehl nach Canterbury gebracht. Aelfric gilt für den größten Prälaten der altenglischen Kirche nach Augustinus, dem ersten Glaubensboten der Angelsachsen. Als Vorzüge werden besonders an ihm gepriesen: seine Gelehrsamkeit, sein sitt-

licher Wandel und seine freisinnige Auffassung der kirchlichen Lehren (Edw. Rowei Moresi de Aelfrico archiepisc. Commentar. ed. Dr. Thorkelin 1789 4°.) — Außer dem Primaten Aelfric werden noch zwei andere Geistliche desselben Namens in der englischen Kirchengeschichte aufgeführt, der eine, mit dem Beinamen Bata, war ein Zögling des vorigen und starb 1051 als Erzbischof von York; ein anderer war Abt von Malmesbury und starb 981 als Bischof von Crediton. Ob die oben erwähnten Schriften sämmtlich von einem und demselben Verfasser herrühren, oder ob nicht eins oder das andere einem der letztern Aelfrics zuzuschreiben sey, darüber herrschen verschiedene Ansichten.

Aelia Capitolina wurde Jerusalem umgetauft, als es auf Befehl des Kaisers Aelius Hadrianus, nach Dio Cassius vor dem jüdischen Kriege um 133 n. Chr., nach Eusebius in dessen Kirchengeschichte und Chronicon, gleich nach Beendigung des jüdischen Kriegs unter Barkochba, im Jahre 136 n. Chr. von Neuem, aber nicht in dem alten Umfange aufgebaut wurde. An der Stelle des Tempels Jehova's ward damals ein Tempel des Jupiter Capitolinus aufgeführt. Eine Kolonie von Nichtjuden ward hingeschickt, um die paganisirte Stadt zu bewohnen, und den Juden bei Todesstrafe verboten, den heiligen Ort zu betreten, vergl. Dio Cassius LXIX. c. 12—14. Euseb. h. e. II. 12. IV. 6. praep. ev. VIII. 5. und Münter, der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian 1821. Wir haben noch mehrere Münzen Hadrian's und seiner Nachfolger, auf welchen sich die Inschrift findet Col. Aelia Capitolina, vergl. Eckhel, doctr. num. P. I. Vol. III. p. 442.

K. Wieseler.

Aelteste bei den Israeliten. Bei allen Völkern, welche auf einer solchen Stufe der Entwicklung des staatlichen Lebens stehen, daß der Zusammenhang des Staates mit der Familie noch sichtbar ist, finden wir Hochachtung vor dem Alter und Unterordnung der Jugend unter die reife Erfahrung der Jahre. Daher die Ehrerbietung, welche bei allen morgenländischen Völkern dem Alter gezollt wird, daher die Erscheinung, daß hier überall die Aeltesten an der Spitze jeder Corporation stehen. In der heil. Schrift werden in solcher Weise Aelteste der Aegypter (1. Mos. 50, 7.), der Midianiter (4. Mos. 22, 4. 7.), der Gibeonitischen Kanaaniter (Jos. 9, 11.) erwähnt. Bei den Israeliten selbst finden wir die Aeltesten (זְקֵנִים) schon in frühester Zeit als die Repräsentanten der Gemeinde. Mit ihnen berathet Moses die Angelegenheiten des Volkes (2. Mos. 3, 16. 4, 29. 19, 7.), in ihrer Begleitung begibt er sich zum Könige von Aegypten (2. Mos. 3, 18.); sie vertreten das Volk bei Ehrenbezeugungen, festlichen Handlungen und Opfern (2. Mos. 18, 12. 24, 1. 9. 3. Mos. 4, 15. 9, 1.) und dienen als Zeugen im Namen der Gemeinde (2. Mos. 17, 5. 6. 5. Mos. 31, 28.). Moses selbst ordnet sich auf Gottes Befehl 70 von den Aeltesten Israels bei, die mit ihm gemeinschaftlich die „Last des Volkes tragen“, d. h. ihn in Ausübung seiner amtlichen Thätigkeit als Gesetzgeber und Führer des Volkes unterstützen sollten. 4. Mos. 11, 16. 24. 16, 25. 5. Mos. 27, 1. In gleicher Weise stehen dann die Aeltesten dem Josua zur Seite. Jos. 7, 6. 8, 10. Bei und nach der Besitznahme des Landes finden wir sowohl Aelteste einzelner Städte (wie namentlich von Sukkoth Jos. 8, 14. 16., Gilead Jos. 11, 5—11., Jabes 1. Sam. 11, 3., Bethlehem 1. Sam. 16, 4., Jesreel 1. Kön. 21, 8., Jerusalem 2. Kön. 23, 1.), als auch des ganzen Volkes in Juda wie in Israel. In dieser Zeit sind sie hauptsächlich Richter und Schiedsmänner, die im Thore der Stadt Rechtsfälle entscheiden (5. Mos. 19, 22. 21, 2. 19. 22, 15 ff. 25, 8. Jos. 20, 4. Ruth 4, 11.), überhaupt die Angelegenheiten der Stadt und des Landes berathen und ordnen, weßhalb sie in Verbindung mit den Vorstehern, Richtern, Obersten und Leviten erwähnt werden. 5. Mos. 29, 10. 31, 9. 28. Jos. 8, 33. 23, 2. 24, 1. Bei der Einführung des Königthums waren sie es, welche im Namen des Volkes von Samuel einen König verlangten (1. Sam. 8, 4 ff.), und auch weiterhin hatten sie bei der Wahl und Anerkennung einzelner Könige eine bedeutende Stimme und gewichtiges Ansehen (2. Sam. 3, 17. 5, 3. 17, 4. 2. Kön. 10, 1. 5.). Ueberhaupt scheinen sie unter der Regierung der Könige ein besonderes Collegium gebildet und dem Könige rathend und helfend zur Seite gestanden zu

haben (1. Sam. 15, 30. 2. Sam. 19, 11. 1. Kön. 20, 7. 2. Kön. 23, 1. 1. Chr. 21 (22), 16.). Bei Festlichkeiten, wie z. B. bei der feierlichen Einholung der Bundeslade (1. Kön. 8, 1. 1. Chron. 15 (16), 25. 2. Chron. 5, 2. 4.) stehen sie nach wie vor an der Spitze des Volkes und führen ebenso ihr Richteramt fort (1. Kön. 21, 8 ff.). Die Propheten scheinen gern mit ihnen in Verbindung getreten zu seyn, was um so natürlicher ist, je leichter und sicherer sie durch die Aeltesten auf die Masse des Volkes wirken konnten. 2. Kön. 6, 32. Jerem. 19, 1. 26, 17. 29, 1. Ezech. 8, 1. 14, 1. 20, 1. 3. Im Exile und nach demselben hört ihre Wirksamkeit nicht auf. In Jerem. 29, 1. werden „die übrig gebliebenen Aeltesten der Gefangenen in Babylon“ erwähnt, und unter Esra üben die „Obersten und Aeltesten“ wieder wie früher eine richterliche Thätigkeit aus. Esra 10, 8. 14. Nicht minder sind in den Zeiten der Makkabäer die Aeltesten (*οἱ πρεσβύτεροι*) die Hauptrepräsentanten des Volkes, welche mit den Obersten und Priestern in Verbindung das Wohl desselben berathen und es bei feierlichen Gelegenheiten vertreten. 1. Makkab. 1, 26. 7, 33. 12, 35. 13, 36. 14, 9. 20. Daneben wird schon 1. Makkab. 12, 6. eine *γηρουσία*, ein Rath der Alten, erwähnt; in dieser Stelle ebenso wie 2. Makk. 1, 10. 4, 44. offenbar gleichbedeutend mit *πρεσβύτεροι*, obschon 3. Makkab. 1, 8. *ἡ γηρουσία* und *οἱ πρεσβύτεροι* nebeneinander aufgeführt sind. Wie aus dieser *γηρουσία* später das zur Zeit Christi mit der Aufsicht über Rechtssachen und Cultusangelegenheiten betraute Synedrium, der hohe Rath (*συνέδριον*, סַנְהֶדְרִין) sich gebildet und wie überhaupt das Institut der Aeltesten sich weiterhin entwickelt hat, s. in dem Artikel Synedrium.

Arnold.

Aelteste bei den Christen, s. Presbyter, Presbyterialverfassung.

Aeneas, Bischof von Paris unter Karl dem Kahlen (843—877), machte sich in der Streitigkeit der abendländischen Kirche mit Photius (seit 863) durch eine Streitschrift bekannt, Liber adversus Graecos, welche die von Photius als ketzerisch angegriffenen Lehren und Gebräuche der römischen Kirche vertheidigen sollte. Sie steht bei d'Achery Spicil. I, 112—149. und verbreitet sich besonders ausführlich (c. 1—91.) über die abweichende Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes, ist jedoch äußerst unbedeutend, da nur mit patristischen Auktoritäten gestritten wird.

H. P.

Aeneas Sylvius, s. Pius II.

Aeonen, s. Gnostiker, Gnosticismus.

Aepinus, Johann (eigentlich Höck oder Hoch, gräcisirt *αἰπεινός*), geb. 1499 zu Ziegesar in der Mark Brandenburg, studirte Theologie in Wittenberg, von wo er die evangelische Lehre in sein Vaterland brachte. Wegen seiner reformatorischen Bestrebungen gefangen gesetzt, wandte er sich, nach seiner Befreiung, nach England und später nach Greifswalde und Stralsund, in welch letzterer Stadt er Vorsteher einer Privatunterrichtsanstalt wurde und aus Auftrag des Raths und der Bürgerschaft die neue Schul- und Kirchenordnung ausarbeitete, die am Sonntag nach Allerheiligen 1525 eingeführt wurde. 1529 wurde er Pastor an St. Petri in Hamburg und 1532 Superintendent, vertheidigte siegreich die Reformation gegen das Domcapitel und setzte die Einführung der neuen Kirchenordnung durch. 1533 ernannte ihn die Universität Wittenberg zum Dr. der Theologie. 1535 reiste er in Religionsangelegenheiten nach England und war in den nächsten Jahren für die Angelegenheiten der niedersächsischen Protestanten thätig, für die er 1537 die smalkaldischen Artikel unterschrieb und 1539 den Conventen zu Frankfurt und Naumburg anwohnte. Aepinus war ein Mann, der wegen seines Charakters, wie seiner Gelehrsamkeit in verdienter allgemeiner Achtung stand; doch konnte auch er sich in dem so bewegten Zeitalter nicht davor schützen, daß er in die Kämpfe und Verwicklungen des Tages mit hineingezogen wurde. — Sein Commentar über den 16. Psalm war 1544 von seinem Collegen Freder herausgegeben worden. In diesem war die früher schon von Luther ausgesprochene Ansicht des Thomas von Aquino entwickelt, daß die Höllenfahrt Christi zum Stand seiner Erniedrigung gehöre und daß sie durch die Theilnahme Christi an den Leiden der Bestraften wesentlich sey zur Vollendung der Erlösung. Erst im

J. 1549 fand Aepin. mit dieser Ansicht Widerspruch in Hamburg, nämlich von Seiten seiner Collegen Epping, Garz, Hackrot, Högelke, die durch ihr Geschrei von den Kanzeln das Volk so aufregten, daß der Rath 1550 sich ein Gutachten von Wittenberg stellen ließ, in welchem mit Melanchthon'scher Vorsicht zwar dem Aepin nicht recht gegeben, jedoch die ganze Sache unentschieden gelassen wurde. Als die Gegner mit ihren Schmähungen fortfuhren, wurden die drei Ersteren abgesetzt und verbannt. Später wurde Aepin's Ansicht (noch näher von ihm in seiner Erklärung des 68. Ps. begründet) von Flacius vertheidigt, ohne weitere Folge, als daß die Form. Conc. einfach erklärte, man soll sich mit dem Glauben begnügen, daß Christus seiner ganzen Person nach zur Hölle gestiegen sey, die Menschen vom Tod und von der Macht des Teufels zu befreien. Als das Interim erschien und sich nicht blos die Geistlichkeit, sondern das ganze evangelische Volk dagegen in Masse erhob, trat Aepin mit seinem zuerst in niedersächsischer Sprache geschriebenen „Bekenntnisse und Verkläringe up dat Interim“ „durch die erhabene Städte, Lübeck, Hamburg, Lüneburg Superintendenten, Pastoren und Prediger zu nothwendiger und christlicher Unterrichtung gestellet“ 1548 hervor. Es war eines der gründlichsten Bedenken, dem auch die Ministerien fast aller niedersächsischen Städte beitraten. Die Anwesenheit des Flacius in Hamburg hatte zu Anfang des J. 1549 ein Schreiben des dortigen Ministeriums an Melanchthon und seine Collegen zur Folge, in welchem diese wegen ihres Benehmens in Sachen des Interims, namentlich wegen der sogenannten Adiaphora zur Rede gestellt wurden. Aepin ist ohne Zweifel Verfasser dieses mit möglichster Mäßigung abgefaßten, aber eben so bestimmt jede Zumuthung der Wiedereinführung von papistischen Mißbräuchen zurückweisenden Schreibens, das von Melanchthon freundlich aufgenommen wurde. Es war auch nicht Aepin's Schuld, daß der adiaphoristische Streit mit solcher Hitze fortgeführt wurde.

Im Osiandrischen Streit verfaßte Aepin mit seinem Collegen Westphal im Febr. 1552 ein Bedenken (Responsio ministrorum ecclesiae Christi quae est Hamburgi et Luneburgi ad confessionem Dr. Andr. Osiandri de mediatore J. Christo et justificatione fidei), das 21 Hamburger und 12 Lüneburger Prediger unterschrieben und ein eben so rühmliches Zeugniß seiner Bescheidenheit und Friedliebe, als der Entschiedenheit seiner Ueberzeugung ist. Es wird darin hervorgehoben, wie bedenklich das Ineinanderfließen der Begriffe der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung sey, und wie die wesentliche Gerechtigkeit Osianders leicht zur eingegossenen Gerechtigkeit im katholischen System hinüberspiele.

Aepin starb bald nachher, den 13. Mai 1553, nach einer 24jährigen treuen Amtsführung in Hamburg. Die letzten Jahre seines Lebens waren vielfach durch die Polemik der Zeit getrübt. Von seinen Schriften sind, außer den angeführten, zu nennen: Pinacidion de rom. eccl. imposturis 1530. Propositiones contra opin. papist. de missa. 1536. Korte Underweisinge v. d. Sacrament des Lyves u. d. Blodes Chr., in Fr. u. Antw. 1530. Libellus de sacris concionibus formandis; Epitome historiae de excidio jud. regni u. a.; namentlich seine Kirchenordnung für Hamburg 1551. Sein Name lebte in seinen Nachkommen in Mecklenburg fort, von denen der Sohn des Urenkels, Franz Albert, im Gebiet der Philosophie, und dessen Sohn, Franz Ulrich Theodor, als physikalischer Schriftsteller sich bekannt machte. Vgl. Plank, Gesch. d. protest. Lehrbegr. IV u. V. Adami, Vitae theol. Walch, Relig. Streit. IV. **Hartmann.**

Aere, latein. aera oder era, kommt urkundlich *) zunächst von der sogenannten spanischen Aere vor, welche von dem Jahre 716 u. c. datirt, wird aber dann von jeder Zeitrechnung gebraucht, bei welcher die Jahre von einem gegebenen Termine an fortgezählt

*) Bei Isidor. Hispal. Etym. V. 36., wo er sich zugleich über die etymologische Bedeutung des Worts ausspricht: Era singulorum annorum constituta est a Caesare Augusto, quando primum censum exegit ac Romanum orbem descripsit. Dicta autem era ex eo, quod omnis orbis aes reddere professus est reipublicae.

werden. Die Etymologie des Worts ist bestritten. Manche, auch der bekannte Chronolog Ideler*), wollen es aus dem Gothischen, dem jera des Ulphilas, dem Jahr, year, aar der germanischen Sprachen erklären, da es auch era geschrieben und anfänglich von einer spanischen Zeitrechnung, in Spanien und dem südlichen Frankreich, also Territorien, in welchen die Westgothen zur Herrschaft gelangten, gebraucht werde. Andere leiten es, wohl richtiger, von dem latein. aes ab. Der Pluralis gen. neut. aera ist zu einem Singularis gen. fem.**) geworden, wie opera von opus, ora von os. Für diese Ableitung spricht, daß sie von Isidor a. a. O. bereits gebilligt wird, obwohl das von ihm über den ersten Census des Augustus zugleich Bemerkte falsch und aes hier nicht in der Bedeutung Geld zu fassen ist; daß die Zeitrechnung ausdrücklich als römischen Ursprungs bezeichnet wird, wozu auch ihr Anfangspunkt paßt, und daß im Spanischen überhaupt nur wenig Spuren vom Gothischen erhalten sind. Auch findet sich der Sing. aera bereits bei Cicero und drückt in der spätern Latinität bei Messungen und Rechnungen nicht selten die Grundeinheit und Grundzahl aus, hier also, wo von einer Jahresrechnung die Rede ist, das zum Grunde liegende Jahr, zu welchem die folgenden hinzuzuzählen sind. Aehnlich ist das Wort aera auch bereits von arabischen Schriftstellern wiedergegeben, welche sich jener spanischen Aera bedienten, vgl. Ideler a. a. O. Man kann drei Arten von Zeitrechnungen unterscheiden, gelehrte, bürgerliche und kirchliche, welche zuweilen bei demselben Volke zu gleicher Zeit in Gebrauch sind. Die ersten, welche bloß von Schriftstellern und Gelehrten gebraucht werden, bleiben nicht selten dem Volke unbekannt, sind dem Wechsel unterworfen und darum sehr mannichfach. Hier, wo wir einen kurzen Abriß der Zeitrechnung der heiligen Schrift und der allgemeiner üblich gewordenen Aeren der christlichen Völker zu geben versuchen, können wir die bloß gelehrten, welche wir in den historischen und chronologischen Werken christlicher Autoren angewandt finden, nur nebenbei berücksichtigen.

I. Aeren, welche in der Bibel vorkommen. In den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments finden wir nur an ein Paar Stellen Spuren einer eigentlichen Aere, was mit dem hohen Alter mancher ihrer Bestandtheile, ihrer praktisch erbaulichen Tendenz und ihrem Charakter als Volksbuch zusammenhängt; wobei wir nicht vergessen dürfen, daß die Völker des Alterthums in ihrem öffentlichen und bürgerlichen Leben überhaupt keine Aeren zu gebrauchen pflegten, welche dagegen den Geschichtsforschern und Chronologen von Fach überlassen blieben, daß z. B. die Römer, selbst dann, als sie bereits eine feste Aere hatten, bei politischen und bürgerlichen Akten nicht nach Jahren Roms rechneten, sondern das betreffende Jahr durch die Namen der in ihm regierenden Consuln, deren Folge in den Fastis verzeichnet wurde, und später durch Hinzufügung der Regierungsjahre des Kaisers bestimmten. In den rein historischen und prophetisch historischen Theilen der heiligen Schrift haben wir häufige Zeitbestimmungen, aber erst selten und in den spätesten Stücken fortlaufende Jahreszählungen von einem allgemeiner feststehenden Termine an. Im Pentateuch ist bis zu den Zeiten Jakobs die Chronologie mit der Genealogie auf's Engste verbunden. Als die Israeliten unter eigenen Fürsten standen, datirten sie ihre Jahre nach diesen (wie in den Büch. d. Kön., d. Chron., Jerem.); später, als sie von fremden Völkern unterjocht wurden, nach den fremden Herrschern, z. B. den babylonischen, Jerem. 25, 1. 52, 12. 28 ff., Dan. 2, 1. 7, 1. und den persischen, Esr. 4, 24. 6, 15. 7, 7 ff. Nehem. 2, 1. 5, 14. 13, 6. Hagg. 1, 1. 2, 11. Zach. 7, 1. Dan. 10, 1. Auch im N. T. findet sich an ein Paar Stellen eine ähnliche Datirung, Luk. 3, 1. Matth. 2, 1. Luk. 1, 5. Nach ausgezeichneten Nationalereignissen wird nur selten und sporadisch datirt; nach dem Auszuge aus Aegypten 2. Mos. 19, 1. 4. Mos. 33, 38. 1. Kön. 6, 1. und nach dem Anfange des babylonischen Exils Ezech. 33, 21. 40, 1. Als die Juden syrische Unterthanen wurden, empfingen sie die Aere der Seleu-

*) Handb. d. Chronol. II. 428 ff. Lehrb. d. Chronol. S. 434 ff.

**) Vgl. Grotefend in Ersch und Gruber's Encyclop. u. d. Art. Aere.

ciden, deren gewöhnliche Epoche der Herbst (Tischri) 312 v. Ch. ist, von ihnen מנין שטרות (aera contractuum) genannt, weil sie von ihnen bei ihren bürgerlichen Geschäften und Verträgen gebraucht wurde. Nach dieser Aere werden die Jahre in den beiden ersten Büchern der Makkabäer durchgängig gezählt und sie heißen 1. Makk. 1, 10. Jahre der Herrschaft der Griechen, weil das Reich der Seleuciden als eine Fortsetzung des griechischen Reichs Alexanders des Großen angesehen wurde. Es ist leicht ersichtlich, daß die Verfasser der Makkabäerbücher nicht in gleicher Weise datiren und der des ersten Buchs nicht den Monat Tischri zum Anfangspunkt der Aere gemacht hat. Ersteres erhellt daraus, daß z. B. der Tod des Antiochus Epiphanes 1. Makk. 6, 16. 149 A. S., dagegen im Schreiben seines Nachfolgers Eupator 2. Makk. 11, 33. erst vom 15. Xanthikos 148 A. S. und der Feldzug des Eupator 1. Makk. 6, 20 ff. 150 A. S., dagegen 2. Makk. 13, 1. 149 A. S. datirt wird (hiernach muß der Verf. des zweiten Buchs seine Aere etwas später beginnen als der des ersten); daß aber der Verf. des ersten Buchs die Aere nicht mit dem Herbst (Tischri) beginnen kann, ergibt sich z. B. daraus, daß die Einnahme von Ptolemais 1. Makk. 10, 1. 160 A. S., was bei jener Annahme frühestens der Monat Tischri seyn könnte, und das Hüttenfest (15. Tischri) 1. Makk. 10, 21. ebenfalls 160 A. S. gesetzt wird, so daß alle die Fakta, welche 1. Makk. 10, 2—21. berichtet werden, binnen 14 Tagen geschehen seyn müßten, was anzunehmen unmöglich ist; so wie daraus, daß die Expedition des Eupator, welche 1. Makk. 6, 20. 150 A. S. gesetzt wird, sonst nicht nach 6, 49. 53. in die Zeit eines Sabbatjahrs — ein solches Sabbatjahr hatte damals vom Herbst 164 bis dahin 163 v. Ch. statt — fallen*) würde. Aeltere Chronologen wie Petavius und Noris haben angenommen, daß der Verfasser des ersten Buchs die seleucidische Aere vom Nisan des Jahrs 312 v. Ch., der des zweiten aber, wie gewöhnlich, vom Tischri desselben Jahrs datire. Ideler**) weist darauf hin, daß zwischen der Epoche der Aere in den beiden Büchern ein mehr als halbjähriger Abstand stattfinden müsse, und setzt die des ersten Buchs in den Nisan des ersten Buchs, die des zweiten in den Tischri, aber des Jahrs 311 v. Ch., so daß 1½ Jahre dazwischenliegen. Aber trotz der neuen Hypothese, daß im zweiten Buche das Epochenjahr auf ein späteres Jahr als gewöhnlich, nämlich auf 311 statt auf 312, herabzurücken sey, werden die Schwierigkeiten der verschiedenen Datirung in den beiden Makkabäerbüchern von Ideler nicht überwunden. Ich habe dagegen gezeigt***), daß der Verf. des ersten Buchs das Epochenjahr 312 beibehalte, aber seinen Jahresanfang vom Herbst (Tischri) auf den Januar (Thebet) wie bei den Römern†) setze, der Verf. des zweiten Buchs dagegen sowohl rücksichtlich des

---

*) Daß der Nisan im ersten Buche in jüdischer Weise als der erste Monat bezeichnet wird, daraus folgt noch nicht im mindesten, daß dessen Verf. die seleucidische Aere mit dem Nisan angefangen habe; denn auch im zweiten Buche findet sich mehrfach (fremde Monatsnamen haben wir nur in Briefen von Nichtjuden. 2 Makk. 11, 21. 32, 38.) die jüdische Zählung der Monate, ohne daß man deßhalb auf den Jahresanfang im Nisan schließen dürfte, was hier auch nur ausnahmsweise geschehen ist.

**) Handb. I. 533 ff. Der um die profane Chronologie sehr verdiente Clinton hat sich Fast. Hellen. (1834.) III. p. 371 ff. über die Seleucidenäre in den Makkabäerbüchern sehr ungenügend ausgesprochen, indem er letztere nicht gründlich genug untersuchte und auch nur ältere Ansichten berücksichtigen konnte; wovon eine mehrfach unrichtige Chronologie der syrischen Könige die nothwendige Folge gewesen ist.

***) Chronolog. Synops. der 4 Evang. S. 451 ff.

†) Auf den ungeheuern Einfluß der Römer wird an vielen Stellen des ersten Buchs hingewiesen, vgl. 8, 1 ff. 12, 1 ff. 14, 17 ff. 15, 15 ff. Die Juden werden besonders durch das Ansehen Roms von der syrischen Knechtschaft befreit 14, 26. 40. Ja selbst Epiphanes, der in Rom war 1, 11. (wie auch Demetrius 7, 1.), war ein Verehrer des römischen Jupiter Capitolinus Dan. 11, 38. In solcher Umgebung kann der römische Jahresanfang keine Schwierigkeiten machen. Uebrigens folgt aus den Daten der Makkabäerbücher streng genommen für den Jahresanfang des

Epochenjahrs wie des Jahresanfangs dem gewöhnlichen Brauche der Syrer folge, indem er vom Tischri 312 v. Chr. datire. Daß die Aere des ersten Buchs nicht erst mit dem Nisan 312 v. Chr. beginnen könne, folgt z. B. daraus, daß der Tod des Simon 1. Makk. 16, 14. in den 11. Monat oder Schabat des Jahrs 177 A. S. gesetzt wird; denn bei jener Annahme würde dieses Datum in den Frühling des Jahrs 135 v. Ch. führen, mithin in das Sabbatjahr, welches vom Herbst 136 bis dahin 135 v. Ch. reichte, fallen, während Josephus Ant. 13, 8. 1. u. 2., vgl. 13, 7. 4. berichtet, daß erst in dem auf den Tod Simons folgenden Herbste das Sabbatjahr begonnen habe. Begann die Aere des ersten Buchs mit dem Januar 312 v. Ch., so gehört der Schabat 177 A. S. in den Frühling des Jahrs 136 v. Ch. und Josephus und das erste Buch der Makkabäer stimmen durchaus überein. Dagegen hat das zweite Buch wie üblich vom Tischri 312 v. Ch. und nicht, wie Ideler will, vom Tischri des Jahrs 311 datirt, wie unter Anderm aus folgendem Beispiel erhellt. Der Vertrag des Eupator 1. Makk. 6, 57 ff. fiel wegen V. 57. (s. oben) in das Sabbatjahr, welches im Herbste 163 v. Ch. zu Ende ging. Derselbe Vertrag wird 2. Makk. 13, 23 ff. erwähnt und fiel nach 2. Makk. 13, 1. in's 149. Jahr A. S. Wäre die seleucidische Aere vom Tischri 311 v. Ch. datirt, so würde jenes Jahr dem Zeitraum vom Herbst 163 bis Herbst 162 entsprechen, also da anfangen, wo jenes Sabbatjahr*) endete. — Außer der seleucidischen Aere wird noch eine zweite Aere genannt, 1. Makk. 13, 41. 42., die der Befreiung der Juden vom syrischen Joche unter dem Hohenpriester Simon. Das erste Jahr Simons wird dem 170. A. S. gleichgesetzt, entpricht also dem Jahre 143 v. Ch. Daß nach dieser Aere wirklich gerechnet wurde, sehen wir nicht nur aus 1. Makk. 14, 27., wo das dritte Jahr Simons erwähnt wird, sondern auch aus mehreren samaritanischen Münzen, auf denen sie erscheint **). Doch scheint sie nur kürzere Zeit gebraucht zu seyn, da auf den uns erhaltenen Münzen nur die 4 ersten Jahre Simons genannt werden; die Juden kehrten dann wieder zur seleucidischen Aere zurück. So viel über die in der Bibel selber gebrauchten Aeren, wir gehen zu den Aeren der christlichen Völker über, von denen wir die vornehmsten erwähnen wollen.

II. Aeren christlicher Völker. Mit der Entstehung der christlichen Kirche war nicht zugleich eine neue christliche Aere gegeben, vielmehr datirte man nicht bloß im bürgerlichen Verkehre, sondern auch in der Literatur längere Zeit so fort, wie man bis dahin datirt hatte. Unter den Christen des Orients wurde die seleucidische Aere viel gebraucht; auch jetzt noch findet sie sich bei den syrischen Christen im kirchlichen Gebrauch, neben der gemeinen christlichen Aere. Rücksichtlich ihres Jahresanfangs besteht wie bei den Syrern in alter Zeit eine Differenz, indem die Nestorianer und Jakobiten das Jahr mit dem 1. Oktober, die syrischen Katholiken dagegen mit dem 1. September anfangen. In

---

ersten Buches nur dies, daß derselbe (vgl. namentlich noch 1. Makk. 4, 52. u. 6, 16. 2. Makk. 11, 21.) zwischen die Monate Kislev und Nisan fällt, und bei dieser allgemeinen Annahme werden alle Resultate unserer chronol. Forschung aufrecht erhalten. Daß er dem in jene Zwischenzeit fallenden römischen Jahresanfange ausdrücklich correspondire, ergibt sich aber als eine aus den angeführten Gründen höchst wahrscheinliche Vermuthung.

) Andere Beispiele, die theils aus Josephus, theils aus den Büchern der Makkabäer allein genommen sind, sehe man in m. chronol. Synops. a. a. O. Der beste Beweis der Richtigkeit der obigen Annahmen dürfte seyn, daß sich so sämmtliche chronologische Angaben in beiden Büchern erklären lassen. Wenn Winer in s. bibl. Realwört. 3. Aufl. unter Jahr, an der Ausgleichung der Chronologie des ersten Buches mit der des zweiten verzweifelnd, bedenklich findet, daß die Monate nach dem jüdischen Kalender gezählt und dieser Zählung ohngeachtet von mir das Jahr vom Januar an gerechnet werde, so dürfte dieses Bedenken ohne Bedeutung seyn, da sich analoge Fälle nicht selten finden, vgl. auch S. 159. Anm.) und unten, wo wir sehen werden, daß die verschiedensten Jahresanfänge mit derselben Aere verbunden wurden, und Clinton, Fasti Hellen. III. p. 375 sqq.

**) *Ekhel*, Doctr. numor. III. p. 465 sqq.

Alexandrien ward zur Berechnung des Osterfestes die dioclEtianische Aere, auch die Märtyreräre genannt, erfunden. Ihre Epoche ist das erste Jahr des Kaisers Diocletian, unter welchem viele Christen Märtyrer wurden, näher der 1. Thoth (29. August) 284 n. Ch. In Aegypten war sie bis zur Herrschaft der Araber in bürgerlichem Gebrauch. Die ägyptischen Christen (Kopten) gebrauchen sie noch jetzt zugleich mit den altägyptischen Monaten, ebenso die äthiopischen Christen, nur daß diese ihre Epoche in's Jahr 276 n. Ch. setzen, weil sie die Menschwerdung Christi 8 Jahre später als Dionysius fallen lassen. Daneben gebrauchen die letztern eine Weltäre, von welcher wir unten noch reden werden. Die christlichen Armenier datiren vom Jahre 551 n. Ch., wo unter dem Patriarchen Moses ihre Festrechnung reformirt wurde. Gehen wir nun zu den christlichen Völkern Europa's, den eigentlichen christlichen Culturvölkern, über, so ist bei ihnen die Datirung nach Jahren Christi fast allgemein geworden, so daß diese Zeitrechnung jetzt mit Recht die gemeine christliche Aere (aera vulgaris) genannt wird. Im römischen Reiche wurde freilich noch lange Zeit nach der Geburt Jesu die übliche Rechnung nach Regierungsjahren der Kaiser und der Consuln fortgeführt. Noch 537 n. Ch. gebot der Kaiser Justinian (Novella XLVII.), daß in allen Instrumenten das Jahr des Kaisers, der Name der Consuln, die Indiction, Monat und Tag genannt werden sollte. Allein schon im Jahre 541 wurde der letzte Consul Flavius Basilius Junior ernannt, und dieß ist zugleich der letzte Privatmann, nach welchem datirt ist. Das Bedürfniß nach einer neuen gemeinsamen Aere wurde unter den christlichen Völkern nun immer dringender. Um diese Zeit hatte der römische Abt Dionysius in seiner Ostertafel 525 n. Ch. statt der von den Alexandrinern gebrauchten diocletianischen Aere, welche wegen der Christenverfolgungen dieses Kaisers unter den Christen nie populär werden konnte, die Jahre zuerst ab incarnatione domini gezählt. Das erste Jahr dieser dionysischen Aere läuft vom 1. Januar bis 31. December 754 n. Ch. nach Verro, 4714 der julianischen Periode; die Geburt Jesu fiel ihm in den Schluß dieses Jahrs, 25. December, da er nach dem Sprachgebrauche der Kirchenväter unter der incarnatio (σάρκωσις), von der er datirt, nicht die Geburt (nativitas), sondern die Menschwerdung Christi im Schooß der Maria oder die Verkündigung Mariä verstanden hat, wie auch Beda*) ausdrücklich bemerkt. So entstand die gemeine christliche Aere, die sich allmälig weiter verbreitet**), besonders durch das Ansehen des Beda, welcher sie in seinen Werken, wie in seiner Ostertafel, und des Kaisers Karls d. Gr., welcher sie in mehreren Edicten und Diplomen gebrauchte. Bei der Datirung pflegte man mehrere Jahrhunderte lang zu dem Jahre Christi (anno incarnationis, circumsionis — mit Bezug auf den Jahresanfang am 1. Januar, wo die Beschneidung Christi gefeiert wurde — nativitatis, resurrectionis, gratiae) noch die chronologischen Merkmale des Jahrs hinzuzufügen, wie sie die Ostertafeln enthielten. Im zehnten Jahrhundert war die christliche Aere, wie man sie im specifischen Sinne wegen ihrer Beziehung auf die Person Christi nennen kann, schon ziemlich weit verbreitet. In Spanien indeß, wo man eine eigene Aere hatte, die sogenannte spanische, deren Epoche das Jahr 716 n. Ch. ist, vgl. S. 157, schloß man sich ihrem Gebrauche erst weit später an. Die nationale Aere kommt in Arragonien vor bis 1350, in Valencia bis 1358, in Castilien bis 1383 und in Portugal bis 1420 n. Ch. Von der griechischen Christenheit haben die Russen auf Befehl Peters d. Gr. im Jahre 1700 mit dem Jahresanfang im Januar zugleich die gemeine christliche Aere angenommen, nur daß sie an dem alten julianischen Kalender festhielten.

Die historischen Datirungen nach unserer Aere sind darum schwieriger zu verstehen, weil man lange Zeit sehr verschiedene Jahresanfänge hatte. Die üblichsten sind der

---

*) De temp. ratione c. 45. Vgl. *Senclemente*, de vulgaris aerae emendatione IV. 8. Ideler, Hdb. d. Chronol. II. 381 ff. Erst als unter Karl dem Großen das Jahr mit dem 25. Decbr. begonnen wurde, scheint incarnatio auch in dem Sinne von nativitas vorzukommen.

**) Ueber die ziemlich verwickelte Geschichte der Aere vgl. *Jan*, historia aerae christianae. 1715; auch Art de vérifier les dates. tom. I. S. 6 ff.

25. December als Tag der Geburt Christi, der 1. Januar als Tag seiner Beschneidung und römischer Jahresanfang, der 25. März als Tag der Verkündigung Mariä oder der Menschwerdung Jesu im Schoße der Maria, und das Osterfest, welches wegen seiner wandelbaren Natur einen besonders schlechten Anfangspunkt darbot. So oft man einen andern Jahresanfang als den 1. Januar annahm, stimmte das Jahr nur theilweise mit dem des Dionysius und unserm Jahre zusammen. So zählte man an zwei Orten, wo man das Jahr von der Incarnation oder dem 25. März begann, in Pisa und Florenz, in der ersten Stadt 9 Monate 7 Tage mehr, in der zweiten 2 Monate 25 Tage weniger als wir, so daß die beiden benachbarten Städte um ein ganzes Jahr auseinander waren. Der Calculus Pisanus und Florentinus ist erst 1749 abgeschafft. Obwohl man dem 1. Januar als Jahresanfang von seiner ursprünglich heidnischen Entstehung und der heidnischen Feier seiner calendae nicht besonders günstig war, so wußte er sich doch das ganze Mittelalter hindurch wegen seines Zusammenhangs mit dem julianischen Jahre, das man recipirt hatte, in Geltung zu erhalten. Der Papst Innocenz XII. setzte erst 1691 gesetzlich fest, daß das Jahr mit dem 1. Januar beginnen solle; bis dahin hatten die Päpste in ihren Bullen und Breven auch wohl den 1. Januar; gewöhnlich aber den 25. December als Jahresanfang gebraucht. Die deutschen Kaiser zählten in ihren Urkunden vom 25. December bis in die letzte Hälfte des 16. Jahrhunderts. In Frankreich datirte man vom Osterfest bis 1567. In Schottland wurde der 1. Januar 1599, in England erst 1752 bei der neuen Einführung des neuen Kalenders zum Jahresanfang gemacht. Bevor dieser gemeinsame Jahresanfang festgesetzt war, hatten die einzelnen Völker, ja selbst die einzelnen Regenten und Städte nicht selten ihre verschiedenen Jahresanfänge, die man kennen lernen muß*), um ihre Chronologie zu verstehen. — Es leuchtet ein, welch' ein großer Gewinn für die geschichtliche Orientirung in einer gemeinsamen festen Aere und Datirung liegt; und da die dionysische Aere überdieß eine solche ist, an welche sich leicht alle Ereignisse vor und nach der Geburt Christi anknüpfen lassen, so ist es unstreitig das Beste, bei ihr zu beharren, obwohl die Chronologen jetzt darüber einig sind, daß Dionysius die Geburt Jesu mindestens um 4—5 Jahre zu spät angesetzt hat. Denn nach Matth. 2, 1 ff.; 2, 22. vgl. Luc. 1, 5. 26. ist Jesus noch unter der Regierung Herodes**) d. Gr. geboren, welcher schon kurz vor dem Pascha 750 u. c. gestorben ist.

Eine andere Aere, nämlich die nach Jahren der Welt, fand das Christenthum bereits vor. Sie war bei den Juden üblich — z. B. der jüdische Historiker Josephus datirt nach ihr in seiner Archäologie — und aus den Schriften des Alten Testamentes entnommen. Obwohl die Weltäre sich bei Behandlung der Weltgeschichte, welche die Ereignisse vom Anfange des Menschengeschlechts an darzustellen sucht, an sich zu empfehlen scheint, so ist sie in der That doch wenig zweckmäßig, weil über ihre Construktion die verschiedensten Meinungen aufgestellt sind und aufgestellt werden können. Im Art de vérifier les dates sind 108 Ansichten mitgetheilt, deren Extreme an 2000 Jahre auseinanderliegen, und Des-Vignoles will sogar 200 verschiedene Angaben gesammelt haben, von denen die größte 6984, die kleinste 3483 Jahre von Erschaffung der Welt bis auf Christus zähle. Jeder Gelehrte, der die Sache untersucht, pflegt ein neues Resultat an's Licht zu fördern. Es ist das nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß der hebräische, der samaritanische, die Texte der LXX und der Vulgata 1. Mos. Kap. 5. u. Kap. 11. rücksichtlich der Zahlen bis zur Sündfluth und von da bis zum 70. Jahre Tharah's sehr von einander abweichen, und auch über die spätere Chronologie des Alten Testaments noch keine Einheit der Ansichten hat erreicht werden können. Schon aus technischen Gründen ist daher die gemeine christliche Aere jeder Weltäre weit vorzuziehen; denn der Anfangspunkt der erstern fällt in eine lichte historische Zeit, an welche die Ereignisse aus

*) Näheres sehe man bei Du Cange, glossarium s. v. annus; in dem großen französischen Werke l'art de vérifier les dates, und in Helwig's Zeitrechnung S. 61 ff.

**) Ideler, Hdb. d. Chron. S. 389 ff. Wieseler, chron. Synopsis. S. 50 ff.

der Geschichte der einzelnen Völker bis in's graue Alterthum, wo dieselben mehr oder weniger unsicher werden, bequem angeknüpft werden können, während bei dem umgekehrten Verfahren bei der Unsicherheit der Basis die ganze Chronologie unsicher werden muß. Die Kenntniß der Weltären hat für uns ein gelehrtes und historisches Interesse, da sich ihrer die Kirchenhistoriker und Chronographen nicht bloß der alten Kirche, sondern auch selbst noch die gelehrten Forscher und Chronologen nach der Reformationszeit nicht selten bedienen. Um nur einige*) der vornehmsten Bestimmungen anzuführen, Julius Afrikanus zählte bis auf Christus 5500, Eusebius, Beda und das römische Martyrologium 5199 Jahre; nach Scaliger und Calvisius ist das erste unserer christlichen Aere das 3950., nach Kapler und Petavius das 3984., nach Usher das 4004. der Weltäre. Die Weltäre des ägyptischen Mönchs und Chronographen Penodorus (um 412), deren 5493. Jahr dem ersten unserer christlichen Aere entspricht, nur daß sein Jahr nach ägyptischer Weise etwa 4 Monate früher anfängt, ward längere Zeit zur Berechnung des Osterfestes gebraucht, weßhalb sie Gatterer die Kirchenjahrrechnung genannt wissen will. Ideler nennt sie dagegen zwar auch nicht, wie gewöhnlich, die antiochenische, sondern nach ihrem Ursprunge und dem Vorgange der byzantinischen Schriftsteller richtiger die alexandrinische Weltäre. Zwei andere Weltären sind bei einzelnen christlichen Völkern noch jetzt im Gebrauch. Die eine rührt von dem Zeitgenossen des Penodorus, dem gelehrten ägyptischen Mönche und Chronographen Anianus her. Er hat dieselbe Weltäre, wie Penodorus, setzt aber die Inkarnation 8 Jahre später als Dionysius, so daß sein 5501. Jahr dem neunten unserer christlichen Aere entspricht. Denn da Christus nach einer Tradition, die er befolgt, 33 Jahre alt, an der Luna XIV. das Passahlamm gegessen hatte, an der Luna XV. gestorben und am Tage seiner Inkarnation (25. März) auferstanden war, so mußte dieß 5534 seiner Aere, in dem 42. Jahre der unsrigen (dem zweiten Jahre des Kaisers Claudius!) geschehen seyn, da diesem Jahre alle jene chronologischen Merkmale zukommen. Dem Anianus sind die Chronologen Maximus, Specellus und Theophanes gefolgt, wie auch die äthiopischen Christen, welche sich noch jetzt dieser Weltäre neben der diokletianischen Aere (s. oben) bedienen. Endlich die byzantinische oder konstantinopolitanische Weltäre. Ihr Jahresanfang ist der 1. September und ihr 5509. Jahr entspricht dem ersten unsrer christlichen Zeitrechnung, nur daß es 4 Monate früher anfängt. Ihre erste Spur findet sich im Chronikon Paschale, einer Schrift des siebenten Jahrhunderts. Ferner findet sie sich bei den spätern byzantinischen Geschichtschreibern und wurde von den oströmischen Kaisern und Patriarchen gebraucht. Die griechisch-katholischen Völker bedienen sich dieser Weltäre noch gegenwärtig, mit Ausnahme der Russen, bei denen sie (vgl. oben) von Peter d. Gr. abgeschafft wurde.

Neben der üblichen Zeitrechnung finden wir seit der Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. nicht selten die Indiktionen angegeben. Das Wort indictio ist aus der damaligen römischen Steuerverfassung entlehnt und bedeutet ursprünglich die Auflage, den Steuersatz, dann übertragen auf das Steuerjahr, welches bei den Römern vom 1. September bis 1. September lief. Die Zahl, welche hinzugefügt wird, bezeichnet, das wievielste Jahr des 15jährigen Steuerkreises gemeint ist. Die Indiktionen sind also keine eigentliche Aere, bei welcher die Jahre von einem festen Anfangspunkte fortgezählt werden, sondern ein stets widerrufender 15jähriger Zeitkreis, welcher aber zur genauen Erforschung des betreffenden Jahrs nicht selten von Gewicht ist. Da die Indiktionen nach kaiserlicher Verordnung bei den Verhandlungen des Reichskammergerichts gebraucht werden mußten, so finden wir sie bis zu dessen Aufhebung in den deutschen Volkskalendern unter dem Namen der Römerzinszahl fortwährend aufgeführt. Um die Indiktion irgend eines Jahrs nach Christi Geburt zu finden, muß man zu demselben 3 addiren und die Summe durch 15 dividiren, den Rest gibt die Indiktion an, oder wenn kein Rest

*) Die jetzigen Juden datiren ihre Weltäre vom 1. Tischri 3671 v. Chr.

bleibt, so ist 15 die Indiktion. So hat das Jahr 1853 die Indiktion 11, welche aber bereits mit dem 1. September 1852 begonnen hat. Dieses Verfahren beruht darauf, daß im Jahre 3 v. Chr. ein solcher 15jähriger Steuerkreis begonnen hat oder doch begonnen haben müßte, falls ein solcher damals bereits existirte. So lange die römische Steuerverfassung in Kraft blieb, und im oströmischen Reiche überhaupt, weil hier der Jahresanfang auf den 1. September fixirt war, begann die Indiktion mit dem 1. September. Als aber die römische Steuerverfassung erlosch, die Indiktionen also nur als 15jähriger Zeitkreis zurückblieben, da war es natürlich, daß ihr Anfangspunkt in der occidentalischen Christenheit, wo andre Jahresanfänge üblich waren, nicht bloß, wie ursprünglich der 1. September, sondern auch auf andere Daten gesetzt wurde; als solche werden uns namentlich genannt der 24. September, der 25. December, 1. Januar und 25. März, welche drei letztere auch sonst als die im Occident üblichen Jahresanfänge bekannt sind, vgl. S. 162.

Da eine Zeitrechnung wünschenswerth war, welche die ganze uns bekannte Geschichte umfaßte, von der jene queren Weltären aber keinen allgemeinen Beifall finden konnten, so bildete Joseph Scaliger*) aus der Multiplikation der cyklischen Zahlen 28, 19 und 15 eine Periode von 7980 Jahren, welche er die julianische Periode nannte, weil sie nach julianischen Jahren rechnet. Das 4714. Jahr dieser Periode entspricht dem ersten unserer christlichen Aere oder 754 u. c. nach Varro. Obwohl diese Periode jetzt weniger nothwendig ist, als zu den Zeiten Scaligers, da die Geschichtschreiber und Chronologen sich nicht mehr der schwebenden Weltäre, sondern der bequemen und festen christlichen Aere bedienen, so wird sie doch auch jetzt noch da, wo es sich um besonders scharfe und deutliche Zeitbestimmungen handelt, von den Chronologen angewandt, und Ideler rühmt von ihr mit Recht, daß erst seit ihrer Einführung Licht und Ordnung in die Chronologie gekommen sey.

Zu dem Ganzen vergleiche besonders die auf dem Gebiete der Chronologie Epoche machenden, wenn auch im Einzelnen nach den neuern Forschungen hie und da zu berichtigenden Werke von Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, 2 Bde., 1825 und 1826, und Lehrbuch der Chronologie 1831; ferner Piper, Kirchenrechnung 1841. **K. Wieseler.**

Aergerniß. Mit diesem Worte sind von Luther im A. T. die Ausdrücke מִכְשׁוֹל מוֹקֵשׁ מַכְשֵׁלָה übersetzt, im N. T. *σκάνδαλον* und *πρόσκομμα*. Der Grundbegriff der hebräischen und griechischen Worte (über diese vgl. Fritzsche commun. in ep. ad Rom. III, 191) ist der eines Objektes, an welchem Jemand strauchelt oder durch welches Jemand gefangen wird, *σκάνδαλον* = *σκανδάληθρον*, das Stellholz in der Falle, an welchem die Lockspeise sitzt, das, vom Thiere berührt, losprallt. Entsprechend im Deutschen der metaphorische Ausdruck Anstoß, so im eigentlichen Sinne 3. Mos. 19, 14.: „Du sollst für die Blinden keinen Anstoß (מִכְשׁוֹל) setzen," im uneigentlichen Röm. 14, 13.; 1. Kor. 8, 9. Das Wort Aergerniß löst die Metapher auf, in diesem Worte hat nämlich arg die Bedeutung schlecht, verderbt, so Luther (bei Walch XXII, S. 1673): „Aergerniß ist, wenn etwas geredt und gethan wird, dadurch der Wahn und Meinung verderbet wird, beide gegen Gott und Menschen." Es bezeichnet also der Etymologie nach ein Objekt, d. i. Person (Matth. 16, 23. im griechischen Text), Sinnesart oder eine Handlung, wodurch eine arge, d. i. schlechte Gesinnung oder Ansicht bewirkt wird, ein Anstoß gegeben, der zum Straucheln verleitet. Reinhard (Moral 4 Kl. I, 693 f.): „Unter einem Aergerniß in weitester Bedeutung versteht man ein Verhalten, wodurch Andere verleitet werden können, sich falsche Vorstellungen zu machen und fehlerhaft zu handeln." Man unterscheidet genommenes Aergerniß, wenn durch eine Handlung mit Ungrund bei Anderen eine schlechte Meinung bewirkt wird, gegebenes, wenn mit Recht. Es ist ferner zu unterscheiden ein Aergerniß, wodurch nur die Vor-

*) Emend. temporum V, p. 359 (edit. 1629).

stellung oder Ansicht bestimmt wird, oder ein solches, wodurch auch die Gesinnung, der Wille, indem es zur Nachahmung reizt. Im biblischen Sprachgebrauch liegt im Begriff das Aergern, Aergernißgeben immer zugleich mit das Verleiten zum Straucheln, zur Sünde, sey es dadurch, daß man unbegründet falsche Ansichten bewirkt (Jes. 52, 14.; Matth. 11, 6.; 17, 27.; 26, 31.), sey es dadurch, daß man die falsche Ansicht der Erlaubtheit gewisser Handlungen und damit die Nachahmung herbeiführt (Matth. 18, 6.; 1. Kor. 8, 13.; 10, 32. u. a.). Im kirchlichen und allgemeinen Sprachgebrauch ist diese Nebenbeziehung nicht nothwendig damit verbunden; wir sprechen von gegebenem Anstoß und Aegerniß auch da, wo durch die Handlung nur eine gerechte ernste Mißbilligung hervorgerufen wird; doch liegt in dem technisch-juristischen Terminus „öffentliches Aergerniß" auch die biblische Nebenbeziehung des bösen Beispiels. Vgl. in den Tischreden Luther's K. 41. „von den Aergernissen."

Aerius, Jugendfreund des Eustathius, nachherigen Bischofs von Sebaste in Pontus, und in Gemeinschaft mit ihm eine Zeitlang ein ascetisches Leben führend, wurde von diesem, seit dessen Erhebung zur bischöflichen Würde (355), zum Presbyter und zum Vorsteher eines Armenhauses in Sebaste ernannt. Er gerieth aber bald mit Eustathius in Streit, ob aus Eifersucht gegen den höher stehenden Freund, mag dahin gestellt bleiben. Er beschuldigte ihn, daß er sich nur darum bekümmere, Geld zu sammeln, daß er mithin seiner früheren ascetischen Richtung völlig untreu geworden. Differenzen in den Ansichten über gewisse nicht unwichtige Punkte der Kirchenverfassung, des Gottesdienstes und des christlichen Lebens mehrten das Feuer des Streites zwischen beiden ehemals befreundeten Männern. Aerius stand übrigens in seiner Opposition durchaus nicht vereinzelt. Denn als es dahin kam, daß er, ungeachtet der Ermahnung des Eustathius, das ihm anvertraute Haus zu Sebaste verließ (c. 360), schlugen sich eine Menge Christen beiderlei Geschlechts zu ihm; es entstand so eine eigene Partei der Aerianer, die, von allen Seiten verfolgt, ihre Versammlungen häufig auf freiem Felde, in Wäldern und auf Bergen hielt, doch bald spurlos verschwand. Gegen die Sätze, welche Aerius mit den Seinen vertheidigte, läßt sich vom Standpunkt des Protestantismus nichts einwenden, aus welcher Ursache den Protestanten öfter die ärianische Ketzerei vorgeworfen worden. Aerius hielt nämlich, nach apostolischer Tradition (s. Phil. 1, 1.), die Gleichheit von Bischof und Presbyter fest; mit Berufung auf 1. Cor. 5, 7. erklärte er sich gegen die in jenen Gegenden herrschende offenbar judaisirende Beibehaltung der Passahmahlzeit bei dem Abendmahle. Er bekämpfte den Werth der Fürbitte für die Todten und die sittlichen Auswüchse, die sich daran knüpften. Er wollte auch von den durch die Kirche gebotenen Fasten nichts wissen, nicht als ob er, der Ascete, das Fasten selbst verworfen hätte; er erklärte sich gegen jene wegen des jüdisch knechtischen Wesens, das dadurch befördert werde. Des Aerius Richtung war der in der Kirche herrschenden zu sehr entgegengesetzt, diese selbst noch mit zu vielen christlichen Elementen gesättigt, das Episcopat insbesondere zu tief in der Anschauung der Zeit eingewurzelt und zu bedeutend vertreten, als daß die Opposition des Aerius, dessen Persönlichkeit ohnehin vielleicht einige Blößen darbot, nachhaltig hätte werden können. Quelle über ihn ist Epiphanius, der ihn wohl fälschlich zum Arianer stempelt, in seiner 75. Häresie. Vergl. außerdem Schröckh, K.G. VI, S. 227 ff.; Walch, Ketzerhistorie III, S. 321; Neander, K.G. II, S. 732.

Herzog.

Aethiopische Kirche. Zu ihr gehört in Afrika die christliche Kirche Nubiens und Sennaars, Abessinien in der alten Zeit bis zur Lostrennung von der katholischen Kirche, die Kirche im Lande Adel und noch der Stiftung und Verwandtschaft wegen die im südwestlichen Arabien.

Die älteste dieser Abtheilungen ist die abessinische Kirche. Es ist eine haltlose Sage, daß die Abessinier durch Nachkommen der Königin von Saba Juden geworden, hernach aber vom Judenthum wieder abgefallen seyen. Ihren Ursprung verdankt diese Sage den vielleicht frühen jüdischen Einwanderungen im Lande, sowie der Sitte der Beschneidung,

die heute noch dort herrscht (*Ludolf*, Commentar. ad hist. aethiop. p. 279.). Die abessinische Kirche stammt nicht aus der apostolischen Zeit. Wenn auch der Eunuch aus Napata (Apostelg. 8, 27.) die ersten Lichtfunken des Evangeliums in jene Regionen trug, so ist zwischen Napata und Habesch wohl zu unterscheiden und dennoch kein Grund vorhanden, so frühe schon eine christliche Kirche dort anzunehmen (*Ludolf*, hist. aethiop. III, 2.). Das christliche Alterthum wußte von einer solchen so wenig, daß noch Hieronymus (Catal. scriptor. eccles. I, 265.) und auch Asseman (biblioth. oriental. III, 2. p. 592.) das glückliche Arabien als die Heimath der Eunuchen betrachten zu müssen glauben. Die sagenhafte Geschichte der Apostel reiht zwar nicht weniger als Dreien ein Aethiopien als Wirkungskreis an, dem Thomas (Chrysost. homil. 31 in XII apost. u. Breviarium chald. ecclesiae Malabaeicae bei Fabricius Salutaris lux evangelii p. 653.) dem Andreas (Hieronym. a. a. O. 262.) und dem Matthäus (Abdia hist. apost. VII. Rufini histor. eccl. X, 9. Socrates hist. eccl. I, 19.). Aber es sind das lauter asiatische Aethiopien, theils das pontische in Colchis (Wiltsch, Handb. der kirchl. Geogr. u. Statistik I, 22 f.), theils eines in Südasien (*Assemani*, bibl. or. III, 2. p. 25.), ja Rufin redet sogar von Indien, weßhalb nachher Cardinal Baronius (Martyrolog. vom 27. Okt.) auch zwei Frumentius (s. unten) erdichtet als Bekehrer dieser zwei Aethiopien. Nur Ein Denkmal nämlich eine äthiopische Handschrift in Axuma, läßt den Kämmerer Kandake das Land Habesch bekehren, weßhalb sich denn Frumentius bei seiner Ankunft gar sehr gewundert haben soll, den Glauben an die Dreieinigkeit und das Zeichen des Kreuzes dort anzutreffen. Diese Legende hat Ludolf (hist. aeth. III, 2. §. 19 ff.) gehörig abgewiesen. In Nubien, wo von Alexanders des Großen bis zu Eusebius Zeit die Königinnen Kandake hießen (nach Tzezes, Eusebius, Plinius s. C. Ritter, Erdkunde I, 592.), müßten etwa die im Sande verschütteten alten Denkmäler noch Kunde enthalten. — Sichere Nachricht ist, daß unter Constantin d. Gr. (etwa 330 n. Chr.) ein heidnischer Philosoph Metrodor von vielen Entdeckungsreisen glücklich nach Tyrus zurückkehrte und dadurch den Meropius (nach den Einen Philosoph, nach den Andern Kaufmann) zu einem ähnlichen Unternehmen begeisterte (*Rufini*, hist. eccl. I, 5. 9. und nach ihm *Theodoret*, hist. eccl. I, 22. *Socrates*, hist. eccl. I, 19. *Sozomeni*, hist. eccl. II, 24.). Er ging, begleitet von seinem jungen Neffen Frumentius (in Abessinien: Fremonatus) und Aedesius (Sydracus), litt Schiffbruch an der Küste Aethiopiens (Indiens sagen die Alten), die Mannschaft fand den Tod durch die barbarischen Küstenbewohner (die Dankalli?), die Jünglinge wurden verschont und an den Hof nach Auxume (Axum im jetzigen Tigre) als Sclaven gebracht, wo sie, der eine zum Schatzmeister, der andre zum Mundschenk (oder auch chartophylacio et ratiociniis regiis praefecti nach Tellez bei *Ludolf*, hist. aeth. III, 2. §. 14.) des Königs erhoben wurden. Vor seinem Tode ließ sie der König frei. Die Königin, die als Vormünderin ihres Sohns Aizan herrschte, ließ die beiden Christen in hohen Aemtern, die sie zur Einführung des Christenthums benützten. Sie zogen ägyptische Kaufleute herbei und die Christen erhielten das freie Niederlassungsrecht mit Privilegien. Unter Aizan kehrte Aedesius nach Tyrus heim, Frumentius reiste nach Alexandria, wo aber Athanasius den Patriarchenstuhl einnahm, erbat sich von diesem Priester für sein neues Vaterland, erhielt sie, wurde zum Bischof geweiht, kehrte zurück und war nun Abba Salama genannt, der Patriarch Abessiniens (*Ludolf*, hist. aeth. III, 2. §. 30.). Der König und sein Bruder wurden getauft, das Christenthum breitete sich rasch aus. Die arianischen Stürme reichten bis in jene Alpen des innern Afrika. Nach Athanasius Vertreibung forderte der arianische Patriarch den Frumentius auf, sich nun weihen zu lassen; als dieß verweigert wurde, schrieb der Kaiser Constantius an den König um seine Wegsendung (Athanasii apologia ad Constantium c. 31.) und ein Indier Theophilus sollte ihn ersetzen, kam auch von der Insel Sokotora her in Axum an, mußte aber unverrichteter Dinge abziehen (356 n. Chr. s. *Le Quien*, Oriens christianus II, 644.). — Eine andere Gründungsgeschichte der äthiopischen Kirche geben Cedrenus (ad ann. 541 p. Chr.), Nicephorus Callisti (hist. eccl. XVII, 32.) und Procopius (de bello pusico), nach welcher Adad,

König von Axum, im Kriege gegen die Homeriten (homjaritischen Araber) in Folge eines Gelübdes, wenn er siege, Christ geworden wäre (6. Jahrh.), worauf Kaiser Justinian ihm Bischöfe gesendet habe. Sie ist aber längst durch Ludolf (hist. aeth. III, 2. §. 38 ff.) und *Le Quien* (oriens chr. II, 371.) widerlegt. Seit Frumentius pflegten die Patriarchen Alexandriens regelmäßig den Patriarchen oder Abuna (Vater) Abessiniens zu weihen, dem der Rang, aber nicht die Gewalt eines Patriarchen zukommen sollte und der eben deßhalb auch ein Ausländer seyn muß und nie weiter als 7 Bischöfe zu gleicher Zeit unter sich haben darf, damit seine Stellung nie über die eines Erzbisthums hinauskomme. Die ferneren Pfleger der Kirche waren oberägyptische Mönche, von welchen besonders 9 als Heilige hervortraten und die das ganze Mönchswesen dort einführten. Sie bauten Fels-Kirchen und Einsiedeleien (470—480 n. Chr.). Ein Gewebe von Legenden, in liturgische Gesänge gewoben, hat sich um sie gebildet, sie thaten Wunder und leisteten in Kasteiung und Selbstquälerei das Unglaubliche. Durch ihren Dienst hauptsächlich scheint sich die Kirche sowohl nach dem unbekannten Innern Afrika's, als nach Osten und Norden ausgebreitet zu haben. Im sechsten Jahrhundert war das Mönchsleben schon so geachtet, daß der König Elasban in's Kloster ging. — Zu ihrer Zeit entstand auch die äthiopische Bibelübersetzung, obwohl die Sage schon dem Frumentius einen Theil derselben zuschreibt. Diese Bibel kam jedoch nie im Ganzen in die Hände des Volkes und selbst die Geistlichen und Klöster besaßen wohl nur Theile derselben. Manche Bücher des A. T. verloren sich fast. — Seit der Schwerpunkt der Herrschaft nicht mehr in Tigre (Axum) war, sondern im Innern, drang die mehr afrikanische Sprache vor, die Galla-Dialekte wirkten ein und auch die Tigre-Sprache änderte sich. Jetzt herrscht neben ihr die amharische. Das Volk liest die Bibel gar nicht mehr, die meisten Priester lesen sie, ohne sie zu verstehen. — Der Bibel gleichgeachtet ist der Synodus (apostolische Constitutionen und Canones) in 8 Theilen. Man redet daher auch von 35 Büchern des N. Testaments. Dann folgen im Range die Synodalacten (3 öcumen. Concilien von Nicäa, Constantinopel u. Ephesus und etliche Provincial-Synoden; das Nicänum hat außer den 20 ächten noch 84 unächte, arabische Canones), die Liturgie (s. abessin. Liturgie), das Hadschmanota Aban (Glaube der Väter, Auszüge aus Homilien des Athanasius, Basilius, der Gregore, des Chrysostomus, Cyrill und Ephraem). Die sonstige kirchliche Literatur bilden die Martyrologien, Synaxarien (Heiligen-Kalender), Hymnische Werke, Etliches über Häresieen (*Ludolf*, hist. aeth. III, 4. §. 41. ff. u. *Isenberg & Krapff*, Journals. London. 1843. p. 230. *Combes & Tamisier*, Voyage en Abyssinie. III, 348 ff.).

Als im Jahr 451 die Synode von Chalcedon den Patriarchen Dioscor von Alexandrien als Eutychianer verdammte, wodurch die Parthei der Monophysiten entstand, da folgte die äthiopische Kirche ihren Patriarchen, während die übrige Kirche von ihnen Melchiten (die des Kaisers Glauben annahmen) genannt wurde. Dagegen erhielten sie den Namen Jakobiten nach dem Syrer Jakob Baradai. Sie protestirten aber stets gegen den Vorwurf, daß sie die eine der Naturen in Christo läugnen und wollten nur der Gefahr des Nestorianismus ausgewichen seyn. Es war daher der jakobitische oder koptische Patriarch von Alexandrien, der hinfort den Abuna weihte. Nach anderen Nachrichten wäre für die äthiopische Kirche immer noch Hoffnung zum Wiederanschluß an die katholische geblieben, bis die Muhamedaner Aegypten eroberten (7. Jahrh.) und es nun über 80 Jahre keinen melchitischen, d. h. katholischen Patriarchen von Alexandrien, sondern durch Begünstigung der Partheien durch die Politik der Moslemen nur einen jakobitischen gab. Gewiß hat dieß die Gewohnheit befestigt, zu den Monophysiten sich zu halten, die Scheidung aber war vorher geschehen. Die nähere Charakteristik der Kirche s. abessinische Kirche.

Wie weit der Missionskreis der äthiopischen Kirche sich erstreckt habe, ist nicht genauer bekannt. Gegen Norden trafen ihre Sendboten zuerst auf Meroë, den alten Priesterstaat in Sennaar; die Zeit und Art der Einführung des Christenthums daselbst ist unbekannt. Im 10. Jahrhundert meldet der nubische Geschichtschreiber Selim el Assuany, es seyen

die Bewohner der Insel Aloa (Meroë, Schendy) jakobitische Christen gewesen, die ihre Bischöfe von Alexandrien erhielten und die heiligen Schriften aus der griechischen Sprache in ihre eigene übersetzten. Auch Elmacin (hist. saracen. ed. Capenius p. 99.) meldet von ganz Nubien als jakobitisch-christlichem Lande im 14. christl. Jahrhundert. Noch im 15. und 16. Jahrhundert waren hier die Muhamedaner nur als Geduldete, aber doch schon in ziemlicher Zahl ansässig. Erst im 16. Jahrh. wurden die Küstenplätze von Arabien aus durch die osmanischen Türken erobert und bald fiel ganz Nubien in ihre Hände. Das Christenthum verschwand allmählich, der Islam herrschte unumschränkt, in Dauur erstand ein moslemischer Priesterstaat und Abessinien war isolirt von Aegypten und der christlichen Welt (Ritter, Erdkunde I, S. 195. 226. 564 ff.). Nördlicher kam Dunkala (Dancalla), wo noch ein Bischofssitz vor dem 10. Jahrh. sich befand. Von da an nordwärts reichte wohl die äthiopische Missionsthätigkeit der ägyptischen die Hände. Wenigstens meldet Abulfaradsch (histor. dynast. VII. p. 85.), die Nigriten und Nubier seyen schon unter Constantin d. Gr. von Aegypten aus bekehrt worden, was er aber hauptsächlich auf Gegenden westlich vom Nil bezieht (*Le Quien* II, 373.), jakobitisch seyen sie aber erst unter der Eroberung der Saracenen geworden. Daß Nubien christliche Bischöfe vor der Eroberung hatte und sie bis unter Sultan Saladin behielt (1173), der Nubien verheerte und zum moslemischen Lande machte, wird sonst gemeldet (*Eutychii* Annales alexandr. II, 385. *Le Quien* II, 661.). Asseman hingegen läßt (bibl. or. II, 329 ff.) erst 540 n. Chr. die Nubier und Aethiopier durch einen Monophysiten Julian bekehrt werden, dem die Kaiserin Theodora den Vorrang vor dem vom Kaiser an die Nubier gesendeten rechtgläubigen Bischofe verschaffte. Diese wenigen Nachrichten über die nubische Kirche bestätigt aus morgenländischen Quellen Renaudot (historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum p. 178. 220 ff. 283 ff.), nur daß bei ihm einige Wahrscheinlichkeit der frühesten Bekehrung Nubiens vom Süden aus hervortritt. Gegen Westen scheint sich das Christenthum kaum ausgebreitet zu haben. Die Funga-Neger blieben Heiden. Dagegen im Osten an den Meeresküsten herrschte das Christenthum und wie im Süden befand sich dort das Bisthum Adule. Auf der Küste Arabiens scheint das Christenthum bei den Homeriten (Himjariten) von Abessinien aus, wo nicht gepflanzt, doch gepflegt worden zu seyn, bis es von den Arabern unter Muhamed vernichtet wurde. Dieß verwickelte Abessinien in langwierige Kriege mit den Muhamedanern. Nach Kaffa und Narea und vielleicht bis in's Innere von Afrika reichte der Einfluß der äthiopischen Kirche und noch heute ist die Sage von fernwohnenden Christen im Gange (*Isenberg & Krapff,* Journals. London. 1843. p. 13 f.). Ueber den jetzigen Bestand s. abessinische Kirche.

W. Hoffmann.

Aethiopische Bibelübersetzung. In der alten Landessprache des axumitischen Reiches, welche gewöhnlich die äthiopische, von den Eingebornen auch die Geez-Sprache benannt wird, ist noch eine Uebersetzung der heil. Schriften vorhanden, die von jeher bei allen Stämmen der abyssinischen Christenheit die einzige für den kirchlichen Gebrauch zugelassene war, und dieses ihr altes Ansehen auch jetzt noch behauptet, nachdem die äthiopische Sprache längst zu einer bloßen Büchersprache herabgesunken ist. — Ueber den Ursprung dieser Uebersetzung haben wir nun freilich keinerlei historische Nachricht mehr, und wenn die spätern Abyssinier bald den Abba Salâma (Frumentius), ihren ersten Bischof, bald die neun Heiligen, die im 5. Jahrh. für die Befestigung des Christenthums in Abyssinien wirkten, als die Männer rühmen, welche die Schriften aus dem Arabischen in's Geez übersetzt haben, so wird schon darum nicht viel Werth auf diese Aussage zu legen seyn, weil darin eine arabische Bibel schon in vormuhammedanischen Zeiten vorausgesetzt wird. Allein gleichwohl führen andere Gründe mit Bestimmtheit darauf, daß die Uebersetzung aus dem griechischen Bibeltext abgeleitet und in den ersten Zeiten der Verbreitung des Christenthums in Abyssinien, also im 4.—5. Jahrh., verfertigt, und so nicht bloß das älteste Denkmal, sondern auch die Grundlage der ganzen äthiopischen Literatur ist. Daß die Quelle, aus der die Uebersetzung floß, die griechische Bibel und

zwar nach dem in der alexandrinischen Kirche jener Zeit recipirten Texte sey, läßt sich in unzähligen Stellen durch die Vergleichung beider Texte bis zur Evidenz beweisen, ja es kann sogar bei einigen pseudepigraphischen Büchern erhärtet werden, deren griechischer Text jetzt fehlt, und alle abweichenden Ansichten über diesen Punkt, wie z. B. die des E. Renaudot, daß die Uebersetzung aus dem Koptischen gemacht sey, sind als veraltet zu betrachten. Diese ihre Abstammung von der griechischen Bibel ist nun aber auch für die Bestimmung ihres Alters von Bedeutung, denn nur in der ersten Periode der äthiopischen Literatur wurde aus dem Griechischen übersetzt, während nach dem Auftreten der arabischen Sprache in Aegypten auch die äthiopische Literatur unter die Herrschaft der arabischen kam. Entscheidend aber für die oben gegebene Bestimmung des Alters dieser Uebersetzung ist die Erwägung, daß bei keinem Volke das Christenthum auf die Dauer Wurzel fassen kann, wenn ihm nicht auch zugleich seine Nahrungsquelle, das geschriebene Wort, mitgegeben wird, und es darum bei der Bekehrung eines Volkes stets eines der ersten Geschäfte war und seyn muß, ihm die Bibel zu übersetzen. Im 5. Jahrh. war das Christenthum in Abyssinien festgegründet; im 6. hat der große Dichter und Musiker Jared den abyssinischen Kirchengesang geschaffen, was er wiederum nicht leisten konnte ohne Schriften. Ja schon *Chrysostomus*, hom. in Joh. II. §. 2. (opp. ed. Montf. tom. VIII. p. 10.) scheint eine Uebertragung der Bibel in's Aethiopische zu kennen. (Daß aber die Bibel oder Theile derselben schon vor den Zeiten des Frumentius in das Aethiopische übersetzt gewesen seyen, was z. B. Bruce vom A. T., Victor Cajetanus auch vom N. T. behauptete, wird durch nichts bestätigt und durch die ganze Religionsgeschichte des Landes widerlegt.) Wer freilich der Urheber dieser Uebersetzung sey, ist für jetzt eine unlösbare Frage, aber auch ohne Belang; innere Gründe machen Verschiedenheit der Verfasser und wohl auch Allmähligkeit der Uebertragung wahrscheinlich. — Was nun den Charakter dieser Uebersetzung betrifft, so ist sie sehr treu, gibt meist den griechischen Text wörtlich, oft bis auf die Stellung der Worte hinaus wieder, kürzt nur hie und da scheinbar Ueberflüssiges ab und ist im Ganzen als eine sehr wohl gelungene und glückliche zu bezeichnen. Trotz aller Treue gegen den griechischen Text ist sie recht lesbar und, namentlich in den geschichtlichen Büchern, fließend und trifft mit dem Sinn und den Worten des hebräischen Urtextes im A. T. oft auf überraschende Weise zusammen. Freilich finden in dem Allem Gradunterschiede zwischen den einzelnen Büchern statt. Aethiopische gelehrte Leute waren allerdings die Uebersetzer nicht und wie es scheint auch der griechischen Sprache nicht durchaus mächtig; namentlich wo es galt, seltenere Wörter und Sachnamen, sowie Kunstausdrücke zu übertragen, wird dieß deutlich, und so haben sich, abgesehen von den Fehlern, die aus der Mangelhaftigkeit ihrer griechischen Handschriften, und von den Unvollkommenheiten, die aus der verhältnißmäßig geringeren Reichhaltigkeit der äthiopischen Sprache entsprangen, auch durch die Schuld der Uebersetzer manche Mißverständnisse und Fehler eingeschlichen. Indessen hat nun diese alte Uebersetzung im Laufe der Zeit mancherlei Veränderungen erfahren. In vielen der jetzt vorkommenden Varianten ist das Bestreben deutlich, das ursprüngliche Satzgefüge und die einzelnen Worte, weil sie vom griechischen Original zu sehr abhängig waren, mehr dem äthiopischen Sprachgebrauch anzupassen, oder auch Archaismen durch neuere und geläufigere Wörter und Wendungen zu ersetzen. Sodann wurde der Text auch durch willkührliche oder nachläßige Behandlung Seitens der Leser und Schreiber, durch Einschiebung erklärender Wörter und Sätze u. s. f. verderbt, nicht so sehr wie es scheint in den älteren Zeiten, als in den letzten 3—4 Jahrhunderten. Die seltener gelesenen Bücher sind von solchen Verderbnissen freier; in den am meisten gelesenen aber, besonders in den vier Evangelien, hat die Entstellung des Textes in manchen Handschriften einen solchen Grad erreicht, daß man eher eine Paraphrase als eine Uebersetzung oder auch ganz andere Uebersetzungen als die alte vor sich zu haben glaubt. Und wirklich ist nicht unmöglich, daß von einzelnen Schreibern und Lesern einzelne Stellen und Bücher nach andern, namentlich arabischen Uebersetzungen umgemodelt wurden; der Einfluß gerade der arabischen Literatur war zu gewissen Zeiten

sehr stark; das beweist das Vorhandenseyn der aus dem Arabischen übersetzten Prolegomenen zu den Neu-Testamentlichen Schriften, die spätere Benennung einzelner Bücher mit arabischen Namen (Abraxis = Πρᾶξεις, Abukalamsis = Αποκάλυψις), die Einbürgerung des (arab.) Synodos bei ihnen u. s. f. — Zum Theil das Bedürfniß nun, statt des hiedurch unsicher gewordenen Textes wieder einen sicheren herzustellen, zum Theil auch die Vergleichung ihrer Bibel mit den Bibeln anderer Völker, wozu die Abyssinier auf ihren Pilgerreisen und seit dem Eindringen der Europäer in ihr Land Gelegenheit genug hatten, mußten Veranlassung zu Revisionen ihres Bibeltextes geben: daß solche Revisionen mit einzelnen Büchern vorgenommen wurden, ist sicher (so fand Ludolf den Pococke'schen Psalmencodex nach dem hebräischen Urtext oder den Citaten der Kirchenväter verbessert; so gibt die Rüppel'sche Handschrift des Pentateuch durchaus einen dem Hebräischen näher kommenden Text). Nach alle dem ist deutlich, daß der ursprüngliche Text der äthiopischen Bibel ohne kritische Umsicht und Sorgfalt nicht mehr hergestellt werden kann. — Da nun aber die äthiopische Bibel in verhältnißmäßig sehr früher Zeit aus der griechischen hervorgegangen ist, so ist sie weiterhin nicht nur für die Kritik des griechischen Textes von Wichtigkeit, sondern hat von daher auch noch andere Eigenthümlichkeiten und Ursprünglichkeiten bewahrt. Die abendländische Kapiteleintheilung ist wohl erst in Folge der Berührung mit den europäischen Christen in neuere äthiopische Handschriften eingedrungen; in früheren Zeiten hatten sie eine eigenthümliche und zum Theil alterthümliche Gliederung der einzelnen Bücher. Auch durch ihren Umfang scheint diese Bibel ihren Ursprung zu verrathen; denn die Abyssinier haben zwar unsere sämmtlichen canonischen Bücher A. und N. T. in ihrer Bibel, aber außerdem noch sämmtliche Apokryphen der lutherischen Bibel, und noch einige pseudepigraphische, und zwar ohne irgend einen Werthunterschied zwischen denselben zu statuiren. Die Unterscheidung canonischer und acanonischer biblischer Bücher kennt man dort durchaus nicht. Zum Theil mag nun dieß ein Erbtheil der abyssinischen Kirche von ihrer Stammmutter, der alexandrinischen, her seyn, wo auch die Apocryphen in höherem Ansehen standen; mitbeigetragen aber hat zu dieser völligen Vermischung des Canonischen und Acanonischen der durchaus unkritische Sinn dieses Volkes, dem nichts zu abenteuerlich ist, um es zu glauben. Ueberall und immer wird nun die Zahl der Bücher auf 81 angegeben, auch werden in der Regel zum A. T. 46, zum N. T. 35 Bücher gerechnet; aber die Zählung im Einzelnen ist sehr schwankend. Die Zählung und Eintheilung der Bücher, die Ludolf gibt, ist nichts weniger als eine allgemeingültige; andere Zählungen findet man z. B. in Cod. Aeth. V. und XXXV. des britischen Museums; und das canonische Recht der abyssinischen Kirche (Fatha Nagast P. I. Cap. 2.) gibt wieder eine andere Rechnung. Bald werden einige der Pseudepigraphen, wie Henoch, 4 Esra, Jubiläen, 3 Makkabäer u. s. w. unter jenen 46 des A. T. gezählt, bald nicht. Im N. T. aber kommt nach beständiger Rechnung zu unsern canonischen Büchern noch der Synodos in 8 Büchern, eine Sammlung von Canones, mit den eigenthümlich verarbeiteten Canones der apostolischen Constitutionen an der Spitze, der wie es scheint erst aus dem Arabischen zu ihnen gekommen ist. Dadurch wird im N. T. die Zahl 35 voll. (Zu vergleichen ist über diesen Gegenstand *Ludolf*, hist. aeth. III. 4. und Comm. pag. 295—298; die Prolegomenen der Londoner Polyglotte Nr. 15; und die Vorrede von C. B. Michaelis zu *Bode*, evangelium secundum Matthaeum ex versione aeth. u. s. w. 1749; Le Long, Bibliotheca sacra, ed. *A. G. Masch.* 1778. tom. II. p. 140—157. Was von dieser Bibel in älterer Zeit herausgegeben ist, findet man verzeichnet in der genannten Bibl. sacra; in neuerer Zeit wurde das N. T. durch Th. P. Platt auf Kosten der British and foreign Bible society 1830 wieder herausgegeben, zwar besser als die römische Ausgabe, aber ebenfalls noch mit vielen Fehlern und nicht nach kritischen Gesichtspunkten, ferner ein Theil des Synodos, nämlich the ethiopic didascalia, ebenfalls durch Platt 1834; ferner durch R. Laurence, die Ascensio Jesajae 1819, die Apokalypse des Esra 1820, das B. Henoch 1838. (Meine kritische Ausgabe des ganzen A. T. ist gegenwärtig im Drucke.) **A. Dillmann.**

Aëtius, Stifter und Haupt der Parthei der Anomöer, der sich durch seine mit Schroffheit ausgesprochenen Ansichten in der alten Kirche den Beinamen ἄθεος der Atheist erwarb, war ein Syrer von Geburt, nach Philostorgius aus Coele Syrien, nach einem unbekannten Schriftsteller bei Suidas aus Antiochien selbst, Sohn eines Kupferschmiedes, welches Handwerk er selbst eine Zeitlang, nach dem Tod seines Vaters, trieb, um sich und seine Mutter zu ernähren. Schon frühe scheint er aber seine Gedanken auf die Wissenschaften gerichtet zu haben, der Tod seiner Mutter entschied seine Lebensrichtung, er hatte jetzt nur für sich zu sorgen. Zunächst schloß er sich einem wandernden Arzt, Namens Sopolis, an, später trat er selbstständig auf, nahm Theil an den medizinischen Colloquien, hier zeichnete er sich als gewaltiger Disputator aus und bildete sich zum philosophischen Sophisten aus. Von nun an beschäftigte er sich vorzugsweise mit den Arianischen Streitigkeiten, und da er nur Stoff für seine Neigung zum Disputiren suchte, ohne irgend ein tieferes Gefühl zu besitzen, so wandte er sich zu der Parthei der Arianer, er war ihnen eine willkommene Hülfe. Sein erster Lehrer war der Bischof Paulinus in Antiochia, früher Bischof von Tyrus, aber von der Antinicänischen Parthei anstatt des verdrängten Eustathius zum Bischof von Antiochia ernannt. Diesen Unterricht scheint Aëtius nur 6 Monate genossen zu haben. Der Nachfolger des Paulinus Eulalius um 324 zwang den Aëtius, Antiochia zu verlassen, da er durch sein vorlautes Reden sich dort viele Feinde zugezogen zu haben scheint. Von hier ging er nach Anazarbus in Cilicien, wo er zunächst sein Handwerk wieder hervorsuchte, doch bald fand er Gelegenheit, in das Haus eines Grammatikers zu kommen und von diesem in seiner Kunst gegen Hülfsdienste im Hauswesen unterrichtet zu werden, bis er seinen Lehrer der Unwissenheit in theologischen Dingen beschuldigte und deßhalb zum Hause hinausgeworfen ward. Jetzt schloß er sich dem dortigen Bischof Athanasius, einem Antinicaener und Schüler des Atius, an, bei diesem fing er, wie die Ordnung in dem theologischen Studium gewöhnlich gewesen zu seyn scheint, an, die Evangelien zu lesen. Von Anazarbus ging Aëtius nach Tarsus und las mit dem dortigen Presbyter Antonius, ebenfalls einem Schüler des Lucian, die apostolischen Briefe. Endlich kehrte er nach Antiochia zurück und las mit dem Presbyter Leontius, wiederum einem Schüler des Lucian, die Propheten, besonders den Ezechiel. Antiochia verließ er bald wieder, kam wieder nach Cilicien und soll hier mit einem Zweige der Gnostiker in Streit gekommen und von diesem besiegt worden seyn. Niedergeschlagen und traurig über diese Niederlage ging er nach Alexandria in Aegypten, wo er sich großen Ruhm durch den Sieg über einen Manichäer erwarb, hier nun läßt Philostorgius ihn die Arzneikunst üben, deren Erlernung wir ihm nach Sozomenus schon früher zuschrieben, möglich daß er sie hier als einen Erwerbszweig wieder aufnahm. Als durch die Ermordung des arianischen Bischofs Gregorius der Sieg in Alexandria sich wieder auf die Seite des Athanasius wandte, verließ Aëtius Aegypten und begab sich nach Antiochia, wo die Antinicänische Parthei zum Theil immer mehr in arianische Gesinnung überging. Damals, 349, wurde der ehemalige Presbyter Leontius, der Lehrer des Aëtius, Bischof von Antiochia, zu ihm kam jetzt Aëtius und wurde von ihm zum Diaconus geweiht, doch mehr um zu lehren, als um das Amt eines Diaconus im ganzen Umfange zu verwalten, dies Letztere hat Aëtius, so scheint es, förmlich abgelehnt. Seitdem nun arbeitete Aëtius dahin, die Katholiken und Arianer, die bisher bis auf den Genuß des Abendmahls den Gottesdienst gemeinschaftlich feierten, auch äußerlich von einander loszureißen. Auch dießmal wird er durch die Freunde des abgesetzten Eustathius gezwungen, Antiochia bald wieder zu verlassen, da Leontius nicht im Stande gewesen zu seyn scheint, ihn gegen die aufgeregte Gemeinde zu halten. Darauf finden wir ihn auf der ersten Kirchenversammlung zu Sirmium, wo die Homoiousiasten Basilius, Bischof von Ancyra in Galatien, und Eustathius, Bischof von Sebaste, seine streng arianischen Ansichten zu widerlegen suchten, aber gegen seine Beredtsamkeit nicht aufkommen konnten und deßhalb einen tödtlichen Haß auf ihn warfen. Basilius von Ancyra verklagte ihn beim Cäsar Gallus und dieser wurde durch die Erzählungen des Bischofs Basilius so gegen ihn eingenommen,

daß er ihn festzusetzen und ihm die Beine zu zerschlagen befahl, daran verhinderte ihn Leontius von Antiochia. Gallus machte jetzt die persönliche Bekanntschaft des Aëtius und faßte ein solches Vertrauen zu ihm, daß er ihn zu seinem Bruder Julian schickte, als sich das Gerücht verbreitete, dieser sey in's Heidenthum zurückgesunken, damit er ihn wieder auf den rechten Weg bringe und ihn im Christenthum unterrichte. Als im Jahr 356 Athanasius wieder aus Alexandrien von Constantius vertrieben wurde, hielt Aëtius es für nothwendig, dorthin zu gehen, um die durch Athanasius fast gänzlich unterdrückten Arianer mit neuem Muthe zu beleben. Ein von den arianisch gesinnten Bischöfen Secundus und Serra angebotenes Bisthum schlug er aus. Hier nun verband sich zuerst Eunomius mit ihm, durch seinen Ruf bewogen, zu ihm nach Aegypten zu reisen. Aëtius verwaltete in Alexandria unter dem arianischen Bischof Georg das Amt eines Diaconus, weiter wissen wir aber auch von seiner dortigen Thätigkeit nichts. Nach dem Sturz des Gallus wurde er durch Basilius von Ancyra dem Kaiser Constantius politisch verdächtig gemacht und nach Pepuza in Phrygien verwiesen. Durch die Hofbischöfe Ursacius und Valens wurde die Verbannung bald wieder zurückgenommen, allein als die semiarianischen Bischöfe Basilius von Ancyra und Georg von Laodicea dem Kaiser ein Glaubensbekenntniß zeigten, in welchem die Unähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater ausdrücklich behauptet war, und Aëtius sich zu demselben als Verfasser bekannte, wurde er vom Constantius nach Mopsveste in Cilicien und von dort nach Amblada in Pisidien verbannt. Als Julian zur Regierung kam, schrieb er ihm einen Brief, in dem er ihn irrig Bischof nannte: »Julian an den Bischof Aëtius. Allen andern, vom seligen Constantius, des Unsinns der Galiläer wegen Verbannten habe ich die Verbannung erlassen. Dir erlasse ich sie nicht nur, sondern eingedenk der alten Bekanntschaft, bitte ich Dich, zu mir zu kommen. Es ist Dir öffentliches Fuhrwerk verordnet bis zu meinem Hoflager.« Julian schenkte dem Aëtius ein Landgut auf der Insel Lesbos; ja unter dem Beistand ägyptischer und lybischer Bischöfe wird Aëtius, der damals in Constantinopel lebte, zum Bischof geweiht, ohne daß ein bestimmtes Bisthum genannt wird. Seitdem weihte Aëtius Bischöfe für seine Parthei und im Auftrage des Eudoxius, des Patriarchen von Constantinopel, versammelte Euzojus von Antiochia eine Synode, auf der die früher über Aëtius ausgesprochene Verdammung zurückgenommen wurde, jedoch ohne seine bischöfliche Würde zu bestätigen, noch seine bischöfliche Wirksamkeit. Nach Julians Tode zog sich Aëtius auf sein Landgut in Lesbos zurück, auch hier noch immer als das Haupt der Anomöer anerkannt, und im Verein mit Eunomius, der Lehrer derjenigen, die das arianische System genau kennen lernen wollten. Aëtius, immer bereit zum Widerspruch, lehrte das Falsche im Urtheil und Schluß aufzufinden, die zusammenhängende Darstellung des arianischen Systems lieferte Eunomius. Während der Regierung des Valens bei der Empörung des Procopius gerieth Aëtius noch einmal in Lebensgefahr; angeklagt als ein Anhänger des Valens sollte er getödtet werden, als ein Verwandter zweier genauen Freunde des Eunomius, ein Günstling des Procopius, ihn rettete. Dann begab sich Aëtius nach Constantinopel und ist hier nicht lange darauf in den Armen des Eunomius gestorben. Eunomius besorgte das feierliche Leichenbegängniß. Von Aëtius wissen wir, daß er Briefe an den Kaiser Constantius geschrieben hat, daß er 300 theologische Abhandlungen hinterlassen hat, von denen uns Epiphanius haeresis 76. §. 10. eine mittheilt, eine Widerlegung hinzufügend. Quellen über den Aëtius sind Sozomenus 3, 15. lib. 4, 23. Socrates 1, 35. Philostorgius 3, 15 ff. Theodoret 2, 29. u. haeret. fabul. 4, 4.

Von der eigenthümlichen Lehrart des Aëtius haben wir wenig Kenntnisse, die Sätze, welche uns Epiphanius erhalten hat, drehen sich fast alle um den Ausdruck: Ungezeugt seyn. Die Kirchenväter rechneten den Aëtius zu den Aristotelikern; Ritter in der Geschichte der Philosophie will bei den Anomöern, namentlich Eunomius, Platonische Philosophie nachweisen, davon möchte aber doch nach seinem zersetzenden Wesen dem Aëtius wenig angehören. **W. Klose.**

Affecte. Starke, lebhafte, in der Regel schnell vorübergehende Gefühlser-

regungen. Da die Affecte ihren Sitz im Gefühle haben, so zeigen sie wie das Gefühl überhaupt den Charakter von Lust oder Unlust (Enthusiasmus, Entzücken; Traurigkeit, Schrecken), woraus die Eintheilung in angenehme und unangenehme Affecte entspringt; die Erregung des Gefühls selbst aber bleibt entweder in der Seele eingeschlossen und hemmt ihre Kraft zur Thätigkeit (passive, schmelzende, asthenische, niederdrückende Affecte, wie Sehnsucht, Wehmuth), oder treibt sie umgekehrt zur Thätigkeit nach außen an (aktive, rüstige, sthenische, aufregende Affecte, wie Zorn, Entrüstung). In seinem praktischen Verkehr mit der Außenwelt zeigt der Mensch ein beständiges Auf- und Abwogen der verschiedensten Affecte; alles lebenskräftige Handeln ist von Affect begleitet, bringt sie hervor oder geht aus ihnen hervor. Es ist daher ein Erfahrungssatz, daß nichts Großes ohne Affect geschieht; dahin ist die hegel'sche Behauptung: »nichts Großes ohne Leidenschaft« zu berichtigen. In seinem Temperament ist jedem Menschen ein bestimmtes Maaß von Erregbarkeit durch Affecte überhaupt gegeben, welches bei dem Phlegmatiker am geringsten ist; und auch die verschiedenen Arten der Affecte sind kraft der Ungleichheit der Temperamente verschieden vertheilt, indem bei dem Melancholiker die schmelzenden, bei dem Sanguiniker und Choleriker die rüstigen leichter erregt werden. Obwohl aber die Erfahrung in allen diesen Hinsichten die Affecte als etwas Gegebenes erscheinen läßt, so stehen doch alle Affecte zugleich unter der Macht der Freiheit; sie lassen sich dämpfen, beschränken, unterdrücken, ja beinahe vernichten. Wie daher schon die alte Ethik eine sehr verschiedene Stellung zu den Affecten angenommen hat, so erhebt sich auch in Beziehung auf die christliche die Frage, wie sie dieselbe betrachtet und behandelt wissen will. Hierüber läßt sich Folgendes feststellen. 1) Den Affect im Allgemeinen betrachtet die biblische Sittenlehre keineswegs als etwas Verwerfliches, erst durch die Sünde in die menschliche Natur gekommenes, mit jener zu vernichtendes, vielmehr gilt er so sehr als die nothwendige Form eines realmenschlichen, also überhaupt eines uns deutlich darstellbaren Handelns, daß selbst das Handeln Gottes als aus gewissen Affecten entspringend dargestellt wird, so oft es der lebendigen Vorstellung nahegebracht werden soll. Vgl. Anthropopathismus. Ebenso werden (s. Nr. 2.) Christo sehr lebhafte Affecte zugeschrieben. In dieser Sanktionirung des Affects liegt der praktische Charakter der Religiosität der Offenbarung überhaupt; dadurch wird sie befähigt, auf kräftige Weise in die Geschichte einzugreifen, während die Ethik, die auf Vernichtung des Affects ausgeht, immer einen einseitig contemplativen Charakter hat, den Menschen von dem realgeschichtlichen Leben abzieht, und ihn mehr oder weniger isolirt. Nichts kann daher unchristlicher seyn, als die selbstsüchtige affectirte Affectlosigkeit des Stoicismus, jene Vornehmheit, die Nichts bewundern will, jene Kälte, die für Nichts entbrennen kann. Ebenso unchristlich ist die krankhaft religiöse des mystischen Quietismus, welcher buddhistischen Jogis, nicht Nachfolgern Christi geziemt, die überall auf ein realgeschichtliches Handeln hingewiesen sind. 2) Es wird auch weder eine einzelne Art des Affects als an sich sündlich bezeichnet (etwa der Zorn), noch auch einer andern ein besonderer Vorzug gegeben, wie man z. B. vom Pietismus sagen kann, daß er nur die schmelzenden, und nicht auch die rüstigen Affecte religiös zu rechtfertigen wisse. Vielmehr sehen wir Christum selbst von den verschiedenartigsten Affecten, von Traurigkeit Matth. 26, 38. Joh. 11, 33., Wehmuth Luc. 19, 41., Angst Luc. 22, 44., Mitleiden Matth. 9, 36. Luc. 7, 11. u. s. w., Entrüstung Matth. 23. 21, 12. Joh. 2, 14. 17. Marc. 3, 5., Freude und Entzücken Luc. 10, 21., und zwar theilweise sehr stark Marc. 3, 21. Luc. 22, 44. Joh. 11, 33. Luc. 19, 41. bewegt; in dem Apostel Paulus (vergl. Baur, Paulus S. 669.), den beiden Zebedaiden Luc. 9, 54. Marc. 3, 17. und dem Apokalyptiker erscheinen die sthenischen, wie in dem Evangelisten Johannes die schmelzenden Affecte in besonderer Stärke. Nach den Aussprüchen des N. Testaments gibt es einen göttlichen Eifer Röm. 10, 2. Joh. 2, 17., wie eine göttliche Traurigkeit 2. Cor. 7, 10.; neben einem unerlaubten Col. 3, 8. Matth. 5, 22. auch einen erlaubten Zorn Eph. 4, 26. Gleichwohl läßt auch in diesem Gebiete das Christenthum den Menschen nicht unverändert, sondern 3) es wird zuerst verlangt, in den Affecten das rechte Maaß zu halten Eph. 4, 26.

1. Petr. 4, 7. 5, 8. 1. Cor. 7, 30. Aber mit dieser quantitativen Bestimmung begnügt sich das Christenthum nicht, sondern es liegen dem Christen auch die den Affect erregenden Reize in einem ganz anderen Gebiete, als dem noch nicht bekehrten. Die Affecte nämlich, welche in den reinpersönlichen Beziehungen zur Außenwelt und namentlich zu unsern Mitmenschen ihren Grund haben, sollen zurücktreten Matth. 5, 22—30. 38—47. 10, 37. und dagegen die aus dem reinen Interesse für Andere und die Sache Gottes entspringenden die herrschenden werden. 2. Cor. 11, 29. Joh. 2, 17. Röm. 9, 2. 12, 15. Von diesem Standpunkt aus angesehen, können sogar manche Erregungen des Affectes unchristlich seyn, welche sonst einen religiösen Anstrich haben Luc. 9, 54. 55. oder wie das Mitleiden, allgemein und rein menschlich zu seyn scheinen. Matth. 16, 22. 23. vergl. mit den ff. Versen. So erzeugt das Christenthum allerdings gegenüber den sittlichen Erregungen des Affects einen gewissen Stoicismus, steigert aber die Erregbarkeit desselben in den höheren Lebensinteressen und Lebensgebieten. H. P.

Affinität — ein Ehehinderniß durch Verschwägerung, s. Ehehindernisse.

Afra, die heilige, verbrannt zu Augsburg 304 in der diocletianischen Verfolgung, soll, nach den Akten ihrer Bekehrung und ihres Märtyrerthums, bevor sie Christin wurde, in öffentlicher Unzucht gelebt haben, welche Thatsache von Tillemont bezweifelt, von Rettberg (K.Gesch. Deutschl. I, 144.) entschieden geläugnet worden ist. Im Kirchenlexicon von Aschbach u. d. A. wird sie hingegen ebenso entschieden festgehalten, indem zugegeben wird, daß die Akten der Bekehrung zwar unzuverlässig seyen und im 9. Jahrhundert geschrieben worden, die Akten des Märtyrerthums aber, weit früher verfaßt, volle Glaubwürdigkeit verdienen. Allein das ist eben nicht zu erweisen, obgleich nicht zu läugnen ist, daß die letzteren Akten älter sind, und weit weniger Legendenartiges enthalten, als die Akten der Bekehrung, so fehlt solches doch auch in jenen nicht. Die früheste Spur der Geschichte der Afra finden wir nach der Mitte des 6. Jahrhunderts bei *Venantius Fortunatus*, de vita S. Martini lib. IV. bibl. X. f. 612.; der in einer Anrede an sein Buch selbst sich also vernehmen läßt:

„Pergis ad Augustam, quam Verdo Lycusque fluentant,
Illic ossa sacrae venerabere virginis Afrae.

Ihre Verehrung reicht aber gewiß höher hinauf. Die Annahme einer recht frühen Bildung christlicher Zustände in Augsburg wird dadurch jedenfalls wahrscheinlich. So Rettberg a. a. O. Herzog.

Agabes (Ἄγαβος, Agabus, חָגָב Esra 2, 46.?), ein christlicher Prophet zur Zeit der Apostel. Nach Apgsch. 11, 28. sagte er eine große Hungersnoth voraus, die über das ganze römische Reich sich verbreiten sollte. Sie erfolgte wirklich im 4ten Jahr der Regierung des Kaisers Claudius, nämlich im Jahr 44 n. Chr. und war nach dem Zeugniß des Josephus (Antiq. 20, 2. 6.) besonders in Judäa sehr drückend, wo viele Menschen aus Mangel an Nahrungsmitteln umkamen. Später weissagte er, zugleich mittelst einer symbolischen Handlung, die Gefangenschaft des Apostels Paulus, Apgsch. 21, 10., welche ebenfalls eintraf. Er ist der einzige Prophet aus dem Neuen Testamente, welcher mit Namen erwähnt ist. Daß aber damals mit der eigenthümlichen Prophetengabe ausgerüstet waren, zeigen uns Stellen wie Eph. 4, 11. 1. Kor. 12, 28. 29. 14, 29. Eph. 3, 5. Vaihinger.

Agapen, Name der Liebesmäler der ersten Christen und der damit verbundenen Feier des heiligen Abendmahles. Der Ausdruck kömmt zuerst vor in der Epistel Judä V. 12.*), darauf bei *Ignatius*, ep. ad Smyrnaeos c. 8. und andern kirchlichen Schriftstellern, auch bei Celsus (Origenes c. Celsum I, 1.) und *Lucian*, de morte Peregrini kennt die Sache unter dem Namen *δειπνα ποικιλα*, nach der wahrscheinlichsten Erklärung, weil Jeder zum gemeinschaftlichen Genuß etwas Anderes mitbrachte. Was die Sache

*) Die Lesart *απαταις* (AC) findet sich auch 2. Petr. 2, 13., ist aber im Briefe Judä nicht die richtige.

betrifft, so hängt sie nicht mit den gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Essener und Therapeuten, sondern mit der ursprünglichen Einsetzung des Abendmahles durch den Herrn selbst zusammen. Er hatte dasselbe Mahl bei einer Mahlzeit (der Ostermahlzeit) eingesetzt, und insbesondere gesagt: „dieses thut, so oft ihr irgend trinket, zu meinem Gedächtniß“ (1. Cor. 11, 24.), wodurch er andeuten wollte, daß fortan das Abendmahl von der Ostermahlzeit losgetrennt gefeiert werden sollte, wurde daher fortan mit einer Mahlzeit verbunden, und bildete, gemäß der Einsetzung durch Christum, den Beschluß derselben. Diese Mahlzeit fand wahrscheinlich dem Worte des Herrn gemäß (1. Cor. 11, 24.) in den ersten christlichen Gemeinden täglich statt (Act 2, 42. 46.), das zwar des Abends, abgesondert von den übrigen gottesdienstlichen Versammlungen. Das Ganze wurde geschlossen mit dem christlichen Bruderkusse (*φίλημα ἅγιον, φίλημα ἀγάπης*, Röm. 16, 16. 1. Cor. 16, 20. 1. Thess. 5, 26. 1. Petr. 5, 14.). Bekannt sind die Unordnungen, wozu diese Mahlzeiten in der korinthischen Gemeinde Anlaß gaben; sie verloren dadurch den Karakter von Liebesmälern, den Karakter des heiligen Abendmahles insbesondere, indem zwar gemeinschaftlich gegessen, aber die Gerichte selbst nicht gemeinschaftlich waren, so daß die Einen darbten, indeß die Andern Ueberfluß hatten, und so der Ständeunterschied, der gerade bei diesen Mahlzeiten zurücktreten sollte, nur um so mehr sich geltend machte, und es unmöglich wurde, Christi Liebestod zu verkündigen (1. Cor. 11, 20 ff.). So unschuldig diese Mahlzeiten in politischer Beziehung waren, so erregten sie doch den Verdacht der römischen Statthalter, die sie mit den allerdings gefährlichen Hetärien verwechselten *); so besonders Plinius der Jüngere, Statthalter von Bithynien, in seinem Berichte an Trajan (ep. lib. X. 96.). Das Resultat der Erforschung von zwei Diaconissen widerlegte diesen Verdacht und dient zugleich zum Beweise, daß die Agapen von den übrigen gottesdienstlichen Versammlungen abgetrennt waren. Jene beiden Frauen sagten aus: morem sibi discedendi fuisse (nach dem Morgengottesdienst) rursusque coeundi ad capiendum cibum etc. Im Laufe des 2. Jahrhunderts wurde das Liebesmahl vom eigentlichen Abendmahl getrennt, dieses den gewöhnlichen gottesdienstlichen, besonders sonntäglichen Versammlungen einverleibt (*Justin.*, apol. I. apost. Const. II. 28.) und jenes nicht mehr täglich genossen. In dieser Gestalt erhalten sich die Agapen in manchen Theilen der katholischen Kirche, verbunden mit gemeinsamem Gebet und gewürzt durch erbauliche Gespräche (*Tertull.*, apolog. c. 39.). Doch zeigten sich an manchen Orten dieselben Uebelstände wie einst in Korinth. Nicht nur Tertullian in seiner montanistischen Periode (de jejuniis c. 17.), auch andere Kirchenlehrer (Clem. Alex. im Pädagogus II. p. 165 ed. Oberthür) sprechen sich darüber aus. Aus der letztern Anführung ersehen wir, daß die Reichen durch Abhaltung von Agapen ein Gott besonders wohlgefälliges Werk zu verrichten wähnten. Daher die alte Sitte in Verfall und an manchen Orten in Verachtung gerieth, so daß das Concil von Gangra c. 11. diejenigen anathematisirte, welche die Agapen verachtet (*ει τις καταφρονειη*); von Zeit zu Zeit wurden noch Agapen gehalten als Mahlzeiten von den Wohlhabenderen den Armen bereitet (Augustus c. Faustum lib. XX. c. 20. Agapes nostrae pauperes parcunt sive frugibus sive carnibus. Plerumque in agapibus etiam carnes pauperibus erogantur). Diese Mahlzeiten sind nicht zu verwechseln mit den Schmausereien, zu Ehren der Märtyrer auf den Gräbern derselben angestellt. Mehrere Synoden untersagten mit Recht die Abhaltung der Agapen in den Kirchen (Conc. Laodic. und die 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts c. 28. Concil. Carthag. III. 391. c. 30. Concil. Aurelian. II. 533. c. 12. Conc. Trull. 692. c. 74.).

Herzog.

Agapetus, es gibt zwei Päbste dieses Namens. Agapet I., Sohn des Priesters Gordianus, ein geborner Römer, wurde im Juni 535 auf Petri Stuhl befördert. Obgleich sein Pontifikat nur etwas über 10 Monate dauerte, erhielt dasselbe doch durch die Zeitumstände große Bedeutung. Die Herrschaft der Ostgothen über Italien neigte sich damals

*) Auch Celsus l. c. suchte sie politisch zu verdächtigen.

dem Untergange zu. Nach dem Tode ihres unmündigen Sohns Athalarichs erhob Amalasunta, des großen Theoderichs Tochter, den einzigen noch übrigen männlichen Sprossen aus königlichem Geblüte der Ostgothen, Theodohat, zu sich auf den Thron; zum Danke dafür ließ Theodohat seine Wohlthäterin umbringen. Um dieselbe Zeit hatte der oströmische Kaiser Justinianus I. Hand an Ausführung des großen Planes gelegt, überall die Herrschaft der in's römische Westreich eingedrungenen Germanen niederzuschlagen, die Vandalen aus Afrika, die Ostgothen aus Italien, die Westgothen aus Spanien zu vertreiben und die Einheit des alten römischen Reichs wiederherzustellen. Nach Besiegung der Vandalen näherte sich der glorreiche Feldherr Belisarius mit einer mächtigen Flotte den Küsten Siciliens und schob als Vorwand seines Angriffs auf die Ostgothen die Absicht voran, Amalasuntens Tod an dem Mörder zu rächen. Theodohat wußte, daß er die Liebe des ostgothischen Volks nicht besaß, er suchte daher seinen schwerbedrohten Thron durch Unterhandlungen zu retten. In seinem Auftrag ging der neue Pabst Agapetus nach Constantinopel ab, um den Kaiser des Ostens zu bestimmen, daß er Italien verschonen möge. Justinian wies diese Anträge zurück, dagegen gelang es dem Pabste, seinem eigenen Stuhl wichtige Zugeständnisse in Constantinopel zu erwerben. Seit die allgemeine Kirchenversammlung von Chalcedon (451) den Lehrbegriff von den zwei Naturen in Christo gemäß den Sätzen des Pabstes Leo I. festbestimmt, und zugleich die Macht des Patriarchats über sämmtliche Stühle des Ostens erhöht hatte, suchten sich einzelne der Erzbischöfe von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem an dem glücklichen Nebenbuhler zu Byzanz, der ihnen früher gleich stand, aber nun die Herrschaft über sie errungen hatte, dadurch zu rächen, daß sie den kirchlichen Partheien, welche nach älteren ägyptischen Vorgängen nur eine himmlische Natur des Erlösers anerkannten, insgeheim oder offen Vorschub leisteten. Daher in der morgenländischen Kirche erbitterte theologische Kämpfe, welche unter dem Namen der Monophysitischen Streitigkeiten bekannt anderthalb Jahrhunderte währten. Kaiser Justinian I., welcher im Sommer 527 den Thron von Constantinopel bestieg, war entschieden für die Satzungen von Chalcedon, theils weil dieses Concil der Krone großen Einfluß auf die Kirchenangelegenheiten verliehen hatte, noch mehr weil die dort festgesetzten Lehren über das Wesen des Erlösers im ganzen lateinischen Abendlande ausschließlicher Geltung sich erfreuten. Nur mit Hülfe des Clerus konnte er die von den Germanen besetzten lateinischen Länder erobern, folglich mußte er auch den lateinischen Lehrbegriff in Ehren halten. Aber Justinians I. Gemahlin, Theodora, eine ränkevolle und herrschsüchtige Frau, begünstigte insgeheim die Gegner des chalcedonischen Dogma, und brachte zuwege, daß im Jahre 535 nach dem Tode des byzantinischen Patriarchen Epiphanius, ein Verbündeter der Monophysiten, Anthimus, ehemals Bischof von Trapezunt, auf den erledigten Stuhl der Hauptstadt des Ostens befördert ward. Als Pabst Agapetus nach Constantinopel kam, fand er diesen Anthimus im Besitze der Patriarchenwürde, durchschaute die Absichten der Kaiserin und vermied sorgfältig jeden Umgang mit dem verkappten Monophysiten. Vergeblich wandten Theodora und ihr Gemahl abwechselnd Drohungen, Bitten und Schmeicheleien an, den Pabst zur Kirchengemeinschaft mit dem Patriarchen zu vermögen. Agapetus blieb unerschütterlich und zuletzt gelang es ihm, dem Kaiser die Augen zu öffnen. Anthimus wurde nun durch einen Machtspruch abgesetzt, und an seiner Statt auf Empfehlung des Pabsts ein Anhänger Roms, Namens Mennas, erhoben. Agapetus ertheilte dem neuen Patriarchen, seinem Geschöpfe, die kirchliche Weihe, in einem Schreiben an die Kirche von Jerusalem versicherte er, daß Mennas, als der erste morgenländische Bischof, der von einem Pabste geweiht worden, mit denjenigen verglichen zu werden verdiene, welche der heilige Apostel Petrus selbst eingesetzt habe. Man ersieht hieraus, welchen Werth der Pabst darauf legte, daß er einen solchen Akt kirchlicher Oberhoheit über das oströmische Patriarchat ausüben durfte. Nur kurze Zeit überlebte Pabst Agapet diesen glänzenden Triumph; während er sich zur Heimreise nach Rom rüstete, verfiel er in eine Krankheit, an welcher er Ausgangs April 536 starb.

Agapetus II., ein geborner Römer, bestieg Petri Stuhl Mitte Juni 946, zu einer Zeit, da Marozia und Theodora, die nichtswürdigen Weiber, welche, durch eine Parthei des römischen Adels unterstützt, lange eine schmähliche Herrschaft über das Pabstthum ausübten, bereits gestorben waren, aber da Marozia's Sohn Alberich noch immer die höchste Gewalt in der ewigen Stadt besaß. Gleich seinen nächsten Vorgängern stand auch Agapet II. unter Alberichs Joche. Um dasselbe abzuschütteln, ließ sich der neue Pabst mit König Otto I. von Deutschland in eine Verbindung ein, welche, wie sofort gezeigt werden soll, weltgeschichtliche Folgen hatte, die Uebertragung des Kaiserthums an die deutsche Nation herbeiführte, zunächst aber auf Frankreichs kirchliche und politische Verhältnisse einwirkte. Seit etwa 20 Jahren stritten um den ersten Stuhl Galliens, das Erzbisthum Rheims, zwei hohe Cleriker, Artold, ein Mann ohne Ahnen und Hugo, Sohn des Grafen Heribert von Vermandois, eines der mächtigsten französischen Vasallen. Unter diesem geistlichen Hader war eigentlich ein Kampf zwischen dem Adel und der Krone Frankreichs verborgen. Hugo wurde erst von seinem Vater, dann nach dessen Tode von seinem gleichnamigen Oheim, Hugo mit dem Beinamen des Großen, Herzog von Francien und Begründer der capetingischen Dynastie beschützt. Das Recht Artolds verfocht Ludwig der Ueberseeische, König von Frankreich, der drittletzte Carolinger neustrischer Linie. Heriberts Sohn behielt durch den Beistand des Adels die Oberhand. Vergebens suchte König Ludwig die Veste Mouzon, welche zum Erzstift von Rheims gehörte, einzunehmen; er ward 944 zurückgeschlagen. Nun warf sich Ludwig dem deutschen Könige Otto I., dessen Schwester Gerberga er schon 939 geheirathet hatte, in die Arme, und der nach Weltherrschaft strebende deutsche König ergriff mit Freuden diese Gelegenheit, um die Krone Neustrien von sich abhängig zu machen. Vereint zogen beide Könige im Jahre 946 vor Rheims und eroberten die Stadt, worauf die deutschen Erzbischöfe Robert von Trier und Friederich von Mainz den Schützling ihres Gebieters, Artold, auf den Stuhl von Rheims einsetzten. Der vertriebene Hugo behauptete jedoch noch immer sein festes Schloß Mouzon und legte von dort aus 947 Berufung an den Papst ein. Unverweilt wirkte er eine päbstliche Bulle aus, welche ihn für den rechtmäßigen Metropoliten von Rheims erklärte. Aber jetzt schickte König Otto den Erzbischof Friedrich von Mainz nach Rom, um Artolds Sache zu betreiben. Es gelang demselben, den Pabst umzustimmen. Agapet sandte einen Bevollmächtigten, den Bischof Marinus, nach Deutschland heraus, damit er eine neue Untersuchung der Rheimser Sache vornehme. Eine in der deutschen Stadt Ingelheim gehaltene und meist von deutschen Bischöfen besuchte Synode, welcher auch Marinus anwohnte, entschied im Juni 948 nicht nur über den Streit zwischen Artold und Hugo, sondern auch über die künftige Stellung des französischen Königs zu seinen Vasallen: Hugo wurde mit dem Banne belegt, Artold für den rechtmäßigen Erzbischof von Rheims erklärt und zugleich der Beschluß gefaßt, daß in Zukunft bei schwerer Strafe kein französischer Lehensmann sich unterstehen solle, die Gewalt des Königs Ludwig auf irgend welche Weise anzutasten. Kurz darauf rückte ein deutsches Heer in Frankreich ein, um die Beschlüsse der Synode von Ingelheim zu vollstrecken. Der abgesetzte Erzbischof, sowie sein gleichnamiger Oheim Herzog Hugo der Große mußte sich unterwerfen und Pabst Agapet bestätigte 949 alles Geschehene. Agapet hatte, wie man sieht, in dem Rheimser Handel eine zweideutige Rolle gespielt, erst begünstigte er Hugo, gleich darauf aus Rücksicht auf den deutschen König den Nebenbuhler Hugos, Artold. Dieß kam daher, weil der Pabst nicht frei war, sondern unter Alberichs Einflusse stand. Alberich, der voraussah, daß der aufstrebende deutsche König den Rheimser Streit benutzen wolle, um seine Macht über Frankreich auszudehnen und sich den Weg zur Kaiserkrone anzubahnen, zwang den Pabst, daß er sich zu Gunsten Hugos aussprach. Nachher aber gewannen Otto's Gesandte zu Rom die Oberhand über Alberich und nun wagte der Pabst mit seiner wahren Meinung hervorzutreten, und entschied für den deutschen Schützling. Spätere Ereignisse lassen keinem Zweifel darüber Raum, daß Agapet insgeheim zu Otto hielt, und zwar darum, weil er den deutschen Herrscher benützen wollte, um die Macht des

Hauses der Marozia zu brechen. Seit Anfang des zehnten Jahrhunderts machte der Stuhl von Passau Ansprüche auf Metropolitanrechte, was heftige Eifersucht der Erzbischöfe von Salzburg erregte, welche bis dahin die einzigen Metropoliten im südöstlichen Deutschland gewesen waren. Otto I. begünstigte nach seiner im Jahre 936 erfolgten Thronbesteigung den Salzburger Erzbischof, aber 947 that er das Gegentheil. Derselbe Pabst Agapet erließ um die eben angegebene Zeit an den Bischof Gerhard von Passau eine Bulle, kraft welcher er verfügte, daß in Zukunft Passau und Salzburg sich in die kirchliche Oberhoheit über Pannonien theilen sollen. Deutliche Beweise liegen vor, daß Agapet auch diese Entscheidung auf Betreiben des deutschen Königs gegeben hat. Warum nahm aber Otto I., seinem bisherigen Verfahren zuwider, auf einmal Parthei für den Passauer? Die Sache hängt so zusammen: Vom Tage seiner Erhebung auf Germaniens Thron an war Dichten und Trachten Otto's auf Erwerbung der Kaiserkrone gerichtet, vorher aber wollte er das Reich vollkommen in seine Gewalt bringen, die Gewalt der Stände brechen, insbesondere die Stammes-Herzoge stürzen. Allmählig gelang ihm dieß: ein Herzogthum um das andere wurde mit der Krone vereinigt oder an die nächsten Verwandten des königlichen Hauses vergeben. Zuletzt glückte es ihm auch mit dem Herzogthum Baiern, das Otto 946 seinem Bruder Heinrich verlieh. Allein die deutschen Stände widersetzten sich aus allen Kräften diesem Anschwellen der königlichen Macht, dessen schlimme Folgen sie ahnten, namentlich sträubte sich der Salzburger Erzbischof wider die Erhebung Heinrichs. Um nun hiefür an dem ersten Prälaten Baierns Rache zu nehmen und denselben durch die Nebenbuhlerschaft des Passauers zu dämpfen, vermochte König Otto I. den Pabst zu jener Maßregel.

Im Frühling 951 erhielt Otto I. den längst ersehnten Anlaß, sich in die Angelegenheiten Italiens zu mischen. Adelheid, die Wittwe des kaum zuvor durch den Lombarden Berngar vergifteten Königs Lothar von Italien rief ihn zu Hülfe. Auch der Pabst war gewonnen. Baronius theilt in seiner Kirchengeschichte zum Jahre 951 eine Nachricht mit, laut welcher Agapet zugleich mit Adelheid Gesandte nach Deutschland geschickt, und Otto eingeladen hat, Italien von der Tyrannei Berngars und Alberichs zu befreien. Otto rückte mit einem großen Heere über die Alpen, aber hinter seinem Rücken gährte wilde Unzufriedenheit durch Germanien. Die Erinnerung an das Unheil, welches die Kaiserkrone unter den Carolingern über die deutsche Nation gebracht hatte, war noch nicht erloschen, durch jedes Mittel beschloßen die deutschen Stände, insbesondere der hohe Clerus, zu verhindern, daß ihr König das Beispiel Carls des Großen nachahme. Auch der Pabst ward, ohne Zweifel durch Alberichs Einfluß, genöthigt, den deutschen Herrscher zur Rückkehr aufzufordern. Otto mußte im Frühling 952 aus Lombardien nach Deutschland zurückkehren, und ein sehr gefährlicher Aufstand erfolgte, den der König nur nach dreijährigen verzweifelten Kämpfen niederzuschlagen vermochte. Unter solchen Umständen starb Pabst Agapetus II. zu Ausgang des Jahrs 955. Was er um die Tyrannei des Hauses der Marozia zu brechen aus eigenem Antrieb beabsichtigt hatte, mußte Agapets II. Nachfolger, Johann XII., der Sohn Alberichs, wider seinen Willen ausführen; Otto ward zum zweiten Male nach Rom berufen und mit Carl des Großen Krone geschmückt. Das Kaiserthum ging an die Deutschen über. **Gfrörer.**

Agatho, aus Cynen gebürtig, früher dort Mönch, Pabst seit 678, ist besonders bekannt durch den entscheidenden Antheil, den er an der monotheletischen Streitigkeit (s. d. A.) nahm. Er wird als Heiliger verehrt von der römischen Kirche am 10. Januar, von der griechischen am 20. Februar. Agatho's Briefe an Kaiser Constantin Pogonatus und an das Concil zu Constantinopel s. bei Mansi XI. 233—286. Ein anderer Brief von ihm ist an König Ethelred von Mercia gerichtet wegen eines vom Pabst bestellten Vicars (Concil. gen. T. VI. 576.) Noch zwei Briefe werden ihm zugeschrieben: einer an Bischof Edictus von Vienne, und ein anderer zur Bestätigung der Privilegien des Klosters Wiremouth. (Vgl. Bower's unpartheiische Historie der römischen Päbste, aus dem Englischen von Rambach, Theil IV. S. 191 f.) **Herzog.**

Agende, s. Kirchenagende.

Agier, Peter Johann, geboren den 28. Dec. 1748 zu Paris, gestorben zu Paris als Präsident eines Gerichtshofs den 22. September 1823, war aus einer der steifrechtschaffenen jansenistischen Parlaments-Familien, und entschieden für die constitution civile du clergé. Sein traité sur le mariage von A. 1800 ist eine gelehrte Arbeit zu Gunsten der Civilehe. Er hatte erst im 40. Jahre das Ebräische gelernt, gab Uebersetzungen und Erklärungen einiger prophetischen Bücher (besonders der 4 großen Propheten) und Abschnitte des A. T. heraus, um sich dadurch das Verständniß der Offenbarung Johannis anzubahnen. Commentaire sur l'apocalypse, par l'auteur de l'explication des psaumes et des prophètes. Avril 1823. 2 Vol. in 8. Die Zukunft des Herrn beschäftigte ihn sehr, wie überhaupt den spätern Jansenismus. Die Jansenisten charakterisiren ebensowohl sich selbst, als Agier, durch die Anekdote, Napoleon habe, als er ihn einmal sah, ausgerufen: „Voilà un magistrat!“ **Reuchlin.**

Agnoeten. In Folge der monophysitischen Streitigkeit (s. d.) entstand die Frage, ob Christus als Mensch allwissend gewesen, oder ob er auch Einiges nicht gewußt habe? Themistius, Diaconus der Monophysiten in Alexandrien im 6. Jahrh., behauptete das Letztere im Gegensatz gegen seinen Patriarchen Timotheus, dessen Nachfolger Theodotius die Themistianer (*άγνοηταις*) mit dem Anathem belegte. Die Parthei, auch vom Pabst Gregor d. Gr. verurtheilt, erhielt sich bis in's 8. Jahrh. **Hagenbach.**

Agnus Dei, der uralte lateinische Meßgesang, der am Schlusse der Messe in sanften Klängen, öfters mit leisen Flötentönen und zartem Saitenspiel begleitet, gesungen wird, nachdem die Consecration vollzogen ist und der Priester die Worte gesprochen hat: „haec commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen.“ Die auf die Stelle Joh. 1, 29. gegründeten Gesangworte lauten: „Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis.“ In der griechischen Kirche sang man ursprünglich die Worte: *„ἀγνὲ θεοῦ, ὃς αἴρεις τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς“* als Morgengesang. Der römische Bischof Gregor d. Gr. (589—604) nahm sie nach der lateinischen Uebersetzung in sein Liber sacramentorum auf und verpflanzte so diesen Morgengesang in die abendländische Kirche, in der er als solcher fast das ganze 7. Jahrhundert hindurch bloß von den Priestern gesungen wurde. Das Trullanische Concil jedoch, welches die Anrufung und Anbetung Christi unter dem Bilde eines Lammes verwarf, verbot denselben förmlich. Nun verordnete aber Sergius I. (687—701), welcher gegen dieses Trullanische Verbot war, daß das Agnus Dei vom Priester und Volk gemeinschaftlich gesungen werde und zwar bei der Communion. Seit 777 übrigens, als Pabst Hadrian I., der Freund Carls d. Gr., das Trullanische Concil anerkannte, durfte das Agnus bei der Communion bloß noch vom Chor gesungen werden. Um's Jahr 1120 sodann kam die 3malige Wiederholung auf und wurde bald allgemeine Sitte; bei der dritten Wiederholung wurde wegen des osculum pacis, womit sich dann die Gemeinde zu begrüßen pflegte, „dona nobis pacem für „miserere nobis“ gesetzt. Als Grund für die 3malige Wiederholung gibt Durandus, Bischof zu Mende († 1270) in seinem rationali officiorum divinorum lib. IV. cap. 52. Folgendes an: »Niemand hat größere Geduld in den allergrößten Leiden, Versuchungen und Anfechtungen von sich leuchten lassen, als der Erlöser, deßhalb sich die christliche Kirche darüber verwundert und wohl bedächtlich 3mal singet: „Agnus Dei, qui etc.“ Bei der dreimaligen Wiederholung sollen wir bedenken, wie der Herr Jesus unsre Sünden 1) weggetragen, 2) die Strafe selber getragen, 3) uns in der Predigt des Evangelii und im hochheiligen Abendmahl sein Verdienst ins Herz getragen habe.« Auch Luther nahm dieses Agnus Dei in der von Nic. Decius als Schulcollegen an der St. Aegidien- und Catharinenschule zu Braunschweig im Jahr 1522 od. 1523 verfaßten deutschen Ueberarbeitung: »O Lamm Gottes unschuldig« in seine »deutsche Messe« vom Jahr 1526 auf und verordnete dabei, daß unter den gleich nach dem Gesang der Einsetzungsworte und

nach geschehener Consecration anzustimmenden Gesang dieses Lieds die Communicanten an den Altar treten und Brod und Wein empfahen sollen. E. E. **Koch.**

Agnus Dei, so bezeichnet man die aus den Ueberbleibseln der Osterkerzen in Rom verfertigten Lammsbilder, welche Christum vorstellen sollen, nach Ev. Joh. 1, 29., und vom Pabste im 1. und 7. Jahre seiner Regierung am Dienstage nach Ostern geweiht und von ihm zu Geschenken für hohe Personen benützt werden. **Herzog.**

Agobard, gebürtig aus Spanien (779), seit dem Jahr 816 Erzbischof von Lyon, gehört in die Reihe der ausgezeichneten Männer, welche aus der von Karl dem Großen im fränkischen Reiche bewirkten Culturanregung hervorgegangen sind. Seine Jugendgeschichte ist gänzlich in's Dunkel gehüllt. Indessen scheint Agobard seine Bildung großentheils seinem Amtsvorgänger Leidrad zu verdanken, welcher zu den thätigsten Gehülfen Karls des Großen gehörte und sich berühmt gemacht hat, theils durch seine Bemühungen für den Wiederaufbau der verfallenen Kirchen und Klöster in seiner Diöcese, theils durch seine Sorge für einen würdevollen und glänzenden Gottesdienst und durch Gründung von Bibliotheken und Schulen für die Erziehung tüchtiger Geistlicher. Agobard nimmt vielleicht inmitten der carolingischen Bildungsgruppe sogar die erste Stelle ein. Denn er blieb nicht stehen bei der überwiegend nur reproducirenden und compilirenden Thätigkeit, welche derselben eigen war, sondern er schritt mit freiem und selbstständigem Geiste in bemerkenswerther Weise in mehr als einer Hinsicht über dieselbe hinaus. Erhaben über den Volksaberglauben widerlegte Agobard das aus Mangel an physikalischen Kenntnissen hervorgegangene Vorurtheil, als ob Hagel und Donnerwetter von Menschen gemacht werden könnten. Ebenso bekämpfte er die in jener Zeit weit verbreitete Sitte der Gottesurtheile, insbesondere der gerichtlichen Zweikämpfe, und betheiligte sich lebhaft und im Sinne einer gesunden Auffassung der Sache an den von Rom aus angeregten Erörterungen über den Gebrauch der Bilder im Gottesdienst. In theologischer Hinsicht ist Agobard bekannt als eifriger Polemiker gegen die Adoptianer und die Juden, als Verfasser mehrerer Schriften liturgischen Inhalts und endlich durch seine freiere Ansicht von der Inspiration der heil. Schrift. Er bekämpfte die Ansicht, als ob der heil. Geist den Propheten und Aposteln non solum *sensum* praedicationis et *modos* vel *argumenta* dictionum inspiraverit, sed etiam *ipsa corporalia verba extrinsecus* in ora illorum ipse formaverit. Er bemerkt gegen diese Meinung: Quodsi ita sentitis, quanta absurditas sequatur, quis dinumerare poterit? . . . Aron erat propheta Moysi, Moyses propheta Dei. Quare ergo robustior vox et expeditior sermo in propheta Moysi quam in propheta Dei? Num quid et hoc vitium, gracilitatem scilicet vocis et linguae impeditionem, Spiritui S. tribuetis? Restat ergo, ut sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinae (Num. 22, 28.), ita dicatis formari in ore prophetarum. Die Besitzthümer und Rechte der Kirche verfocht Agobard bei verschiedenen Anlässen gegen die räuberischen Eingriffe der weltlichen Großen und gegen die Anmaßungen der Päbste. Endlich spielte Agobard eine sehr bedeutende Rolle in den Streitigkeiten zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen. Erfüllt von den Traditionen der Regierung Karls des Großen, gehörte er zu derjenigen Parthei fränkischer Großen, welche, wie Wala, Adelhard von Corbin u. A. mit Schmerz das Reich unter dem unfähigen Nachfolger Karls seinem Verfall entgegengehen sahen. Er gehörte zu den eifrigsten Vertheidigern der Erbfolgeordnung, welche von Ludwig 817 zur Sicherung der Einheit des Reichs aufgestellt, später aber auf Betrieb der Kaiserin Judith zu Gunsten ihres Sohnes Karl wieder umgestoßen worden war. Bei verschiedenen Anlässen bezeichnete Agobard schriftlich und mündlich diese Veränderungen und ihre Urheberin, die Kaiserin, als die Quelle aller Unordnungen und Zerrüttungen im Reiche und forderte Alle auf, welche Gott, den König und das Reich liebten, dahin zu wirken, daß das Unheil gründlich und ohne Blutvergießen abgestellt werde. Natürlich gehörte er daher auch mit zu jenen Großen und Bischöfen, welche im Einverständniß mit den älteren Söhnen Ludwigs des Frommen diesen Kaiser zweimal zu demüthigender Kirchenbuße nöthigten, um ihn dadurch zur fernern Regierung unfähig zu machen. Die

Verwicklungen, in welche Agobard hierdurch gerieth, hatten die Folge, daß er 835 seines Amtes entsetzt ward. Später scheint jedoch Agobard mit dem Kaiser Ludwig wieder ausgesöhnt worden und ohne weitere bekannte Theilnahme an den politischen Händeln des fränkischen Reiches im Besitz seines wiedererlangten Amtes gestorben zu seyn. Sein Tod fällt in's Jahr 840. Vergl. über ihn und seine Schriften: *Hundeshagen*, Commentatio de Agobardi vita et scriptis. Pars I, vita. Giessae 1831. Bähr, Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter, S. 98, 383—393. Histoire littéraire de France. T. III, p. 168 sq. Die Werke des Agobard sind herausgegeben worden von Papirius Masson, Paris 1605, 4°; vollständiger von Balluzius, Paris 1666, 2 Bde. Die Ausgabe des Balluzius ist in die Max Bibl. Patrum, T. XIV und in *Galland.*, Bibl. patr., T. XIII, übergegangen. Hundeshagen.

Agreda (Maria von Jesus), Franciskaner-Ordens, seit 1627 Superiorin des Klosters von der unbefleckten Empfängniß in Agreda in Spanien, angeblich Verfasserin des Buches: Mistica Ciudad de Dios etc. Madrid 1670, dessen schwärmerischer und phantastischer Inhalt um so mehr Anstoß gab, als er von den Franciskanern für göttliche Offenbarung ausgegeben wurde. Ueber die Frage, ob die genannte Nonne Verfasserin sey, sowie über den Inhalt des Buches, welches die Sorbonne für ärgerlich und anstößig erklärt hatte, und über die Erlaubniß zum Lesen desselben, welches von der Inquisition in Rom, Spanien und Portugal verboten worden war, entspann sich ein langer Streit in der katholischen Kirche, der im Jahre 1730 durch Alexander VIII. wenn nicht entschieden, so doch beigelegt wurde, indem dieser Pabst, bei dem die Franciskaner die Sache auf's Neue anhängig gemacht hatten, vor allen Dingen den unumstößlichen Beweis verlangte, daß Agreda das Buch wirklich geschrieben habe. Es liegt demselben die ausschweifendste Anwendung des Dogma von der unbefleckten Empfängniß zu Grunde; alle Gnaden, Vorzüge, Privilegien der Jungfrau werden von daher abgeleitet. So wird auch über die Geburt und Kindheit derselben viel gefabelt: sogleich bei ihrer Geburt befahl Gott, dieses liebliche Kind in das Empyräum zu versetzen, was mehrmals geschah. Gott verordnete zu ihrem Dienste 900 Engel, an deren Spitze der Erzengel Michael stand. Wenn die Jungfrau nicht sogleich bei der Geburt sprach, so kam es nicht daher, daß sie nicht konnte, sondern sie wollte nicht. Ferner wird auf Maria das 8. Kapitel der Sprüchwörter, jene Personifikation der Weisheit angewendet und die Jungfrau selbst als die Herrscherin der Welt gepriesen. Daß die Sorbonne ein solches Buch nur für ärgerlich und anstößig erklärte, daß überdieß ein solcher Beschluß nur mit Mühe und nach langen Debatten zu Stande kam, indem das unsinnige Machwerk unter den Mitgliedern der Facultät eifrige Verehrer fand, daß der Pabst es nicht wagte, ein Urtheil zu fällen, das ist sehr bezeichnend für den Geist der katholischen Kirche. Für einen Pater Quesnel, der den Laien das Lesen der Schrift empfahl, und für das ausgezeichnete Werk, worin solche Grundsätze vorgetragen waren, hatte man sogleich Bannflüche bereit (Const. unigenitus 1710), nicht aber für ein Buch, welches Maria ganz eigentlich Gott gleichstellte. Herzog.

Agrikola von Eisleben (Johann), von seiner Vaterstadt später gewöhnlich Johann Eisleben, auch Magister Eisleben (Islebius) genannt, ist geboren zu Eisleben den 20. April des Jahres 1492. Sein Familienname war wahrscheinlich Schnitter, nach Andern Schneider, d. h. Kornschneider, latinisirt Agricola. Er studierte zu Wittenberg, woselbst er von Luther ausgezeichnet und dessen Tischgenosse ward. Im Jahre 1519 finden wir ihn mit Luther auf der Disputation zu Leipzig, welcher er nach Seckendorf (Comment. I, 92) als Protokollführer (scriba) beiwohnte. Nachher bekleidete er mehrere Jahre eine (wahrscheinlich nur außerordentliche) Lehrstelle an der Universität zu Wittenberg, von wo er am 30. Mai 1525 mit einem Empfehlungsschreiben Luthers an Bürgermeister und Rath nach Frankfurt abging, um dort bei der Einrichtung des gereinigten Gottesdienstes mitzuwirken. Noch in demselben Jahre wurde er vom Grafen Albrecht zu Mansfeld als Lehrer an die in Eisleben unter Luthers Anleitung neu errichtete Andreasschule und als Prediger an die dortige Nikolaikirche berufen, woselbst er solchen

Beifall erwarb, daß der Hofprediger zu Mansfeld, M. Cälius, alle Sonnabende nach Eisleben reiste, um A. zu hören und aus dessen praedilectionibus »sich zu erbauen« (Bieck, im »dreifachen Interim«, S. 17). Wie beliebt als Prediger er war, ist auch daraus ersichtlich, daß er während des Reichstages zu Speyer 1526 von seinem Landesherrn dahin beschieden wurde, um abwechselnd nebst G. Spalatin vor jenem und dem Churfürsten Johann von Sachsen zu predigen. Leider wurde jedoch bald das gute Vernehmen, in welchem A. bis dahin mit Luther und Melanchthon gestanden, dadurch gestört, daß A. die von Melanchthon verfaßten, aber ohne sein Wissen durch den Druck veröffentlichten articuli de quibus egerunt per visitatores in regione Saxoniae, Wittemb. 1527 *), in einer, wie es scheint, nur abschriftlich verbreiteten Widerlegung angriff, indem er an jenen Artikeln ausstellte, daß die Buße darin aus der Gesetzespredigt anstatt aus der Glaubenspredigt hergeleitet werde. Der Streit selbst wurde unter Luthers und Bugenhagens Mitwirkung vorläufig zu Torgau durch mündliche Verständigung geschlichtet, ohne daß A. völlig überzeugt worden wäre. Doch war für einmal ein freundliches Verhältniß wieder hergestellt. Als A. aber im Jahr 1536 seine bisherige Stellung in Eisleben aufgab und in Wittenberg, wo besonders Luther ihn wohl aufnahm, ein Unterkommen fand, so erneuerte er hier wieder den Streit mit der Behauptung, daß im neuen Bunde das Gesetz nicht mehr gelehrt werden müsse (1537). Luther nahm hier den Kampf mit ihm auf; in schneller Aufeinanderfolge wurden vier öffentliche Disputationen und gegen Ende des Jahres 1538 noch eine fünfte gehalten. Vielleicht wäre der Streit ohne weitere üble Folge für A. ausgegangen, wenn er nicht (1540) in einem Schreiben an den Churfürsten von Sachsen einen bittern Ausfall auf Luther gemacht hätte, der ihn in einen Prozeß verwickelte. Noch vor Beendigung seines Prozesses verließ er Wittenberg heimlich und im Dezember desselben Jahres veröffentlichte er noch einen Widerruf, den er den 20. Jan. 1541 dem Churfürsten von Sachsen mit der Versicherung übersandte, daß »er endlich mit Luther gar christlich versöhnet und verglichen sey.« Dieses Letztere geschah von Berlin aus, wohin der Churfürst von Brandenburg, Joachim II., A. als Hofprediger berufen hatte, und wo er, später zum Generalsuperintendenten in der Mark ernannt, viele Gunst erwarb und einen ausgedehnten Wirkungskreis sich verschaffte. Daß er das Vertrauen selbst des Kaisers besaß, geht daraus hervor, daß dieser ihm in Verbindung mit den katholischen Bischöfen Julius v. Pflug und Michael Halding die Verfertigung der unter dem Titel „Interim Augustanum“ bekannt gewordenen einstweiligen protest. Kirchenordnung übertrug (1548), worin er die wesentlichen Grundsätze des Protestantismus unbegreiflicher Weise aufgab, ohne daß deßhalb seines Gegners Bucholzers Vermuthung etwas für sich hätte, daß er mit 700 Kronen erkauft worden sey. Seiner Meinung, daß das Gesetz durch das Evangelium aufgehoben sey, blieb er übrigens bis an sein Lebensende treu, indem er während des im Jahr 1558 über die »Nothwendigkeit der guten Werke« entstandenen Streites öffentlich von der Kanzel gegen den »neuen englischen Mittags-Teufel« losfuhr, »der die guten Werke nöthig machen wolle, damit wir den ganzen Christus und sein Evangelium verlieren.« Sein Tod erfolgte den 22. Sept. 1566 zu Berlin an einer pestartigen Krankheit, im 75sten Jahre seines Lebens. Das Gerücht, daß er selbst Hand an sein Leben gelegt habe, ist eine boshafte Erfindung seiner Feinde.

Der Charakter Agrikola's hat viel ungünstige Urtheile erfahren. Die Kirchenhistoriker Walch und Planck (jener in der »histor. Einl. zu Luthers Werken«, XX, S. 72; dieser »Gesch. der prot. Theologie«, II, 1, S. 3 ff.) haben den von ihm über das Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium (s. Antinomistische Streitigkeiten) erhobenen und wieder

---

*) Unrichtig stellen Planck und auch noch Bretschneider (Ueber die Entstehung des ersten Streits Joh. Agrikola's mit Melanchthon, Stud. u. Krit., Bd. II, S. 741 ff) die Sache so dar, als ob „der Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Churfürstenthum zu Sachsen“, der erst um Ostern des Jahres 1528 erschien, die erste Veranlassung zum Streite geworden wäre.

aufgenommenen Streit aus unedlen persönlichen Motiven hergeleitet, und selbst **Bretschneider** (a. a. O. S. 744 ff.) hat gekränkten Ehrgeiz, weil sich Melanchthon einer definitiven Anstellung Agrikola's an der Universität zu Wittenberg widersetzt habe, als eigentliche Veranlassung desselben angenommen. Eine unbefangene Würdigung des Charakters Agrikola's führt indeß auf das Resultat, daß Agrikola wohl eigensinnig, aber nicht boshaft war, und daß eine beschränkte Auffassung der lutherischen Rechtfertigungslehre einen minder klaren Kopf gar wohl zu dem Irrthum verleiten konnte, die Gesetzespredigt für eine Beinträchtigung der Glaubenspredigt zu halten.

Als Geschäftsmann muß sich Agrikola ausgezeichnet haben: das beweisen die langjährigen Dienste, die er dem sich mühsam gestaltenden prot. Kirchenregimente in höherer Stellung und in verschiedenen Ländern geleistet hat. Seine schriftstellerische Thätigkeit war nicht gering, jedoch ist nur Weniges davon auf uns gekommen. (Ein genaues Verzeichniß seiner Schriften hat B. Kordes: M. J. Agrikola's aus Eisleben Schriften möglichst vollständig verzeichnet, Altona, 1817, geliefert.) Außer Predigten oder theol. Traktaten hat er auch eine Sammlung von 750 „gemeinen teudtschen Sprüchwörtern“ herausgegeben (er selbst behauptet in der Vorrede dazu, mehr als 5000 gesammelt zu haben) und damit einen Gedankenschatz von deutscher Volks- und Kernkraft für alle Zeiten niedergelegt, der ihm auch in der deutschen Literaturgeschichte einen ehrenvollen Rang sichert. Dr. **Schenkel.**

Agrippa I., **Herodes**, Enkel Herodes d. Gr. und der Marianne, Hyrkans Tochter (s. d.), Sohn des von jenem hingerichteten Aristobulos und der Berenice. Er brachte seine Jugend verschwenderisch leichtsinnig in Rom zu, wo er mit dem nachherigen Kaiser Claudius erzogen wurde, und mußte wegen Schulden nach Idumäa entfliehen. Nachdem er sich in größter Noth in Judäa, Syrien, Alexandrien herumgetrieben, fand seine Gemahlin Kypros endlich Mittel, ihm aus seiner verzweifelten Lage herauszuhelfen, und so kehrte er nach Rom zurück, wo ihn Tiberius Anfangs freundlich aufnahm und ihm die Aufsicht über seinen Neffen Caligula übertrug, bald aber wegen seines Einflusses auf den Letzteren auf's Neue in's Gefängniß warf. Nach Tiberius Tod erhielt er von Caligula von den ehemaligen Besitzungen seines Großvaters Batanäa, Trachonitis, Auranitis und die Tetrarchie des Lysanias mit dem Königstitel und begab sich im J. R. 790 in seine Staaten, erhielt darauf, nachdem er Antipas beim Kaiser angeschwärzt, auch dessen Tetrarchie Galiläa und Peräa. Der Gunst, in der er beim Kaiser stand, hatten die Juden die Abwendung der ihnen angedrohten Demüthigung, daß seine Bildsäule im Tempel zu Jerusalem aufgestellt werde, zu danken. Auch Kaiser Claudius war dem Agrippa günstig; er erhielt von ihm Samaria und Judäa, so daß er nun Herr von ganz Palästina war und die Achtung der benachbarten Könige besaß. Er strebte eifrig nach der Volksgunst, ließ im J. Chr. 44 Jakobus, den Bruder Johannes, enthaupten und den Petrus in's Gefängniß werfen (Act. 12, 1 f.). Bald darauf starb er nach siebenjähriger Regierung zu Cäsarea, 54 J. alt. Nach der im Wesentlichen übereinstimmenden Erzählung der Apgesch. (12, 23.) und des Josephus (Ant. 19, 8. 2.) wurde er bei einem öffentlichen, zu Ehren des Kaisers angestellten Kampfspiel, während das Volk ihn als Gott begrüßte, plötzlich von heftigen Unterleibsschmerzen, einer von Würmern herrührenden Krankheit, befallen, die ihn nach wenigen Tagen tödtete. — Zunächst fiel Judäa nun wieder als römische Provinz unter römische Administration. **Hartmann.**

Agrippa II., **Herodes**, Sohn des vorigen (I.), erhielt, da er nach seines Vaters Tod erst 17 Jahre alt war, zuerst von Kaiser Claudius das kleine Fürstenthum Chalkis am Libanon nebst der Aufsicht über den Tempel zu Jerusalem und dem Recht, die Hohenpriester einzusetzen. Vier Jahre nachher erhielt er statt jenes Fürstenthums die ehemalige Tetrarchie des Philippus und Lysanias mit dem Königstitel, wozu Nero eine weitere Prozinz, nämlich 3 Städte und 14 Dörfer von Galiläa und Peräa hinzufügte, während der bei weitem größere Theil des jüdischen Staats römische Provinz blieb. Agrippa suchte die durch den Druck der Statthalter bewirkte Gährung und die immer drohender sich ankündigende Krisis möglichst abzuwenden, ohne jedoch das Vertrauen seiner Lands-

leute zu gewinnen. Er trug viel zur Verschönerung von Jerusalem bei, verscherzte aber durch seine Willkührlichkeiten die Achtung des Volks. Unter ihm wurde der Apostel Paulus (s. d.) nach Cäsarea zu dem Procurator Felix geschickt, unter dessen Nachfolger er nach 2jähriger Gefangenschaft an den Kaiser appellirte (Apgesch. 25.) und vor Agrippa die Vertheidigungsrede 26, 2 f. hielt, in Folge deren ihn Agrippa für unschuldig erklärte und ihn auf den Grund seiner Appellation nach Rom sandte. Im letzten Krieg schloß sich Agrippa, nachdem er vergebens die widerspenstigen Juden zur Nachgiebigkeit gegen die unendlich überlegene Macht zu stimmen und die zelotische Partei zu beruhigen gesucht hatte, an die Römer unter Vespasian an, stand dem Titus bei der Eroberung Jerusalems zur Seite, und blieb nach Beendigung des Kriegs im Besitz seiner kleinen Herrschaft. Er starb, als der letzte Fürst aus dem Hause Herodes, im dritten Jahre Trajans, im 70. seines Alters. **Hartmann.**

Agrippa, von Nettesheim (Heinrich Cornelius), geboren zu Cöln 1487, gestorben zu Grenoble 1535, gehört zu den Männern in der Periode der Reformation und des Wiederauflebens der Wissenschaften, in welchen die neue Zeit ahnungsvoll gährte, ohne daß jedoch ihre Ideen einen klaren Ausdruck in ihnen gewonnen hätten. Ueberall angeregt und anregend, findet er doch nirgends die Gewißheit, um sich mit innerer Ruhe zu befestigen und mit Nachdruck zu wirken. In halbem Wesen einem Erasmus verwandt, erinnert er durch stürmisches Eifern mehr an Geister wie Hutten; aber nie hat ihn der Ernst der Ueberzeugung so weit getragen, daß er die Brücke hinter sich abgebrochen hätte. Dazu fehlte ihm nicht nur die Stätigkeit des Karakters, sondern auch die Einheit der Bestrebungen. In seiner Zeit viel genannt, als Meister der geheimen Wissenschaften fast abgöttisch verehrt, hat er jetzt einen beinahe verschollenen, kaum zweideutig noch erwähnten Namen.

Sein Leben war voll Wechsel und Abenteuer; als fahrender Ritter, wie als Gelehrter und Schwarzkünstler trieb er sich fast in allen Ländern Europa's umher. Aus altadeligem Geschlechte geboren, studirte er zuerst in Cöln, hernach in Paris die Rechte und Arzneikunde. 1507 finden wir ihn wieder in Cöln, bald darauf an der Pyrenäengrenze im Dienste des Königs von Frankreich in eine gefahrvolle Expedition verwickelt, zugleich in einem Geheimbunde, dessen Gegenstand wohl die Magie war, hernach 1509 in Dôle, wo er Reuchlin in Vorlesungen commentirt. Er sucht dann den Dienst der Regentin der Niederlande, Margaretha. Wegen seiner kabbalistischen Neigungen der Prinzessin verdächtigt, geht er nach England, Cöln, tritt hierauf in Verbindung mit dem Abte Trithemius in Würzburg, auf dessen Ermunterung er sein Werk de occulta philosophia schreibt, welches aber zunächst Handschrift blieb (1510). 1512 wird er in kaiserlichen Kriegsdiensten gegen Venedig wieder zum Ritter geschlagen, hierauf zum Mitglied des noch so genannten Pisanischen Concils ernannt, erlangt er Zeichen päbstlicher Gewogenheit, treibt sich in der Lombardei und der Schweiz umher, und tritt 1515 als Lehrer der höheren Theologie und Magie in Pavia auf, wo er auch die Doktorwürde beider Rechte und der Medicin annimmt; in diese Zeit fällt auch seine erste Heirath. Nachdem er hierauf in Diensten des Markgrafen von Montferrat und des Herzogs von Savoyen gestanden, kommt er 1518 als Syndic nach Metz, tritt in Verbindung mit Faber (Stapulensis), wird von Mönchen angefeindet, rettet eine Hexe aus den Händen der Inquisition. Nach dem Tode seiner Frau lebt er 1519—21 in Cöln in stiller Beschaulichkeit seinen Studien. Hierauf wollte er in savoyische Dienste treten, aber getäuscht, zog er sich, nachdem er in Genf seine zweite Ehe geschlossen, nach Freiburg in der Schweiz als Stadtarzt. 1524 trat er zu Lyon in Dienste des französischen Hofes, zunächst als Leibarzt der Königin Mutter. Aber auch hier ward er bald verdächtigt, stößt auch durch eigene Unvorsichtigkeit an, und kommt in die größte Bedrängniß. Aber das Unglück stählt ihn, mitten in der Noth schreibt er 1526 sein Buch de incertitudine et vanitate et scientiarum. 1527 eilt er von Paris, wo seine Stellung ganz unhaltbar geworden, zu den Augustinern in Antwerpen, wird dann, nachdem er auch seine zweite Frau ver-

loren, 1530 kaiserlicher Historiograph und Archivar in den Niederlanden. 1531 wird sein Werk de occulta phil., umgearbeitet, gedruckt. Aber auch hier verfolgen ihn Ränke, verkümmern ihm sein Auskommen; die Theologen von Löwen finden de vanitate scientiarum ketzerisch, die Cölner, Reuchlins Feinde, regen sich gegen de occulta phil. Half ihm dort die Gunst des Cardinals Campegius, so hier die des Kurfürsten Hermann von Cöln. Bei diesem brachte er den größten Theil vom Reste seines Lebens zu, war zuletzt in Bonn, gerieth noch auf einer Reise nach Lyon in französische Gefangenschaft, und starb, hieraus befreit, 1535 in Grénoble. Während dieses wechselvollen, zum Theil widrigen Schicksals schrieb er außer den benannten größeren eine Anzahl kleinerer Schriften, deren Inhalt jedoch meist weniger bedeutend ist, wiewohl sie sich zum Theil durch reiche Phantasie und kühne Beredtsamkeit auszeichnen; großentheils tragen sie das Gepräge des zufälligen Ursprungs, sind wohl auch bloße Deklamationen einer Absicht zu liebe, nicht Quellen der Lehre.

Den Ruf, welchen Agrippa während seines Lebens genoß, dankt er neben der Polyhistorie vornehmlich seiner Magie, welche sich eben damals an der Grenzscheide zweier Zeiten einer so großen Verehrung erfreute, einer Verehrung, die einestheils ein Zeichen ist, wie unklar die Rückkehr zur Lebenswahrheit noch gefaßt, wie sehr dieses Streben selbst noch in eingebildeten Welten befangen war, anderntheils aber doch auch eben ein Zeichen des ganzen Auflebens der humanen und empirischen modernen Wissenschaft; denn wie eben auch die Magie im Gegensatze des unfruchtbaren scholastischen Formalismus als lebendiges Wissen erschien, das zeigt Agrippa's Leben und Denken überall. Schon um dieser Richtung willen hat er seine Stellung mehr in der Geschichte der Wissenschaften überhaupt und der Philosophie, als der Theologie. Seine philosophische Grundanschauung, platonische Theosophie, ist in dem benannten Werke de occ. phil. niedergelegt. Er hält die orthodoxe Theologie fest, aber im Vordergrund und unvermittelt damit steht eine emanatistische Weltansicht mit einem unüberwundenen dualistischen Elemente. Die Welt ist eine dreifache, die irdische oder elementare (in welcher Alles aus den vier Elementen besteht), die himmlische, und die intellektuale. Je die höhere regiert die niedere, oder dient Gott als Zwischenursache in seinem Wirken auf diese. Die vier Elemente, wie sie in unserer Welt als grobe Formen des Daseyns sind, kommen doch auch in der himmlischen vor als Kräfte, in den Intelligenzen als Mächte, ja in Gott selbst als reine Ideen. Die Welt ist ein beseeltes Wesen; die Weltseele die allgemeine Lebensquelle. Zur Vermittlung aber der Wirkung von Seele auf Leib, Wesen auf Wesen, besteht eine quinta essentia, der Weltgeist, als Mittelding zwischen Seele und Leib. In allen Dingen der Welt sind außer den elementaren Kräften auch noch andere von der Weltseele selbst herrührende, die vires occultae; wer sie kennt, kann mittelst ihrer die natürliche Magie als erste Stufe ausüben. Die magia coelestis als zweite Stufe gründet sich auf die Bedeutung der Zahl und den Einfluß der Gestirne. Die höchste Stufe der Magie aber ist die ceremoniale oder religiöse. Wie Gott zuweilen mit Uebergehung aller Mittelursachen unmittelbar in der Welt wirkt, so wird der Mensch durch Gotteserkenntniß und — Gemeinschaft Herr aller Dinge im eigentlichen Sinne. Hiezu bereiten die Gebräuche der Religion, vornehmlich aber eine unmittelbare Anschauung Gottes mit gereinigtem Herzen.

Etwas klingt doch auch schon in diesem theosophischen Lehrbuch der Magie von reformatorischem Tone durch, eben dies höchste Ziel einer wirklichen Gotteserkenntniß im reinen Herzen; dieser Ton hat aber seinen volleren Ausdruck in dem oben angeführten zweiten Hauptwerke de vanitate sc. gefunden. Man darf diese Schrift nicht als Darlegung eines philosophischen Skepticismus fassen, obgleich er selbst dieß zu versprechen scheint. Als solche betrachtet ist sie schwach genug. Ihre Bedeutung ist vielmehr, daß sie eine sittliche Kritik ihrer Zeit durch alle Erscheinungen des Wissens und des Lebens gibt, daß er diese Kritik von einzelnen Gebrechen auf die gesammten Zustände seiner Welt ausdehnt. In einer Zeit äußerer Drangsal und Mißhandlung hat er sie

geschrieben, aber sein Mißmuth hat ihm doch wirklich nur die Stimmung gegeben für eine sittliche Prüfung des ganzen Lebens um ihn her. Es weht wohl hie und da darin eine Luft wie in den Schriften der großen Denker, in welchen die neuere Philosophie mit dem Zweifel an Allem beginnt, mit dem Bewußtseyn, ganz von vorne anfangen zu müssen; aber dann doch wieder mehr wie in den großen Zeugnissen der Reformatoren, daß die sittliche Kritik des Lebens unter der Form einer wissenschaftlichen Skepsis geboten wird, erklärt sich unschwer, wenn wir bedenken, daß eben das Regen der neuen Zeit vor Allem der Befreiung des Lebens von der Scholastik, welche Alles nach ihrer Art formalisirte, galt; so drängt sich ihr Alles im Bilde falschen Wissens zusammen; dieß irdische Wissen ist ihm die Fessel, welche den Geist an diese seiner unwürdige Welt bindet. Sein Grundgedanke ist von vonherein: Was macht den Menschen glücklich? Und die Antwort ist: Die Religion, und in der Religion nicht die kirchliche Institution, nicht das Schulwissen, sondern die lebendige unmittelbare Gotteserkenntniß, wie sie allein die Frucht eines grundlegenden sittlichen Vorganges in uns ist. In dieser Ueberzeugung kämpft er gegen den Dienst der Bilder, Reliquien und Heiligen, und weist dagegen auf Wort und Gegenwart Christi hin, stellt dem ganzen Römischen Cultus, der das Mittel zum Zweck macht, evangelische Einfachheit und Wahrheit entgegen, spricht die schärfsten rücksichtslosesten Urtheile über die Hierarchie bis zu ihrer Spitze hinauf, und das ganze künstliche kanonische Gebäude aus, welches sie trägt. Vor Allem aber ist er durchdrungen von der Unfruchtbarkeit der scholastischen Theologie selbst, ihres Formalismus und ihres blinden Autoritätsglaubens, er sieht und beklagt, wie an die Stelle der heiligen Schrift die Infallibilität des Römischen Stuhles getreten ist; alle Römische Tradition ist ihm nur Menschensatzung. Er will volle Rückkehr zum Worte Gottes als einziger Quelle der Wahrheit, und zum einfachen Glauben an Christum. Das Wort der Schrift allein hat ihm wahre Autorität, nach ihm, als dem Lydius lapis, muß Alles gerichtet werden; diese Quelle der Wahrheit fließt für Alle. Kein Schulwissen führt zu ihr, sondern allein kindlicher Glaube, Demuth und Herzensreinheit. So schließt er mit wahrhaft begeisterter Aufforderung an Alle, asini zu werden. Hier sind alle Grundzüge des protestantischen Schriftprincips vorhanden. Aber auch die Anklänge an das materiale Princip fehlen nicht; er weiß, daß der Geist Gottes allein und von unserer Seite bloßes einfaches Sichhingeben an denselben die Wahrheit öffnet. Er weiß auch, daß wir nur durch die Gnade Gottes, aber durch keinen Weg der Selbstgerechtigkeit zur Gemeinschaft Gottes kommen.

Allein dieses und ähnliche Zeugnisse sind nicht zum Charakter in ihm geworden; es sind Stimmungen, Erhebungen, welche kommen und vergehen. So nahe konnte dem Princip der Reformation seyn und doch ferne, wer nur von der Erscheinung, nicht aber von der Wurzel des sittlichen Verderbens selbst ausging. Er sieht das Evangelium als Heil, und faßt doch Weg und Ziel dieses Heiles nicht. Wir müssen wohl dabei bedenken, daß wir es mit einem Kriegsmann und Magus zu thun haben. Hätten ihn Ehrgeiz, weltliche Wünsche, und ein abergläubisches Herz auf diese letztere Bahn geworfen, so ward nunmehr die dort empfangene geistige Lebensnahrung das hemmende Element, das ihn von dem Kerne der Wahrheit ausschließt. Auch läßt ihm sein platonischer Synkretismus die Grenzlinie der Offenbarung verschwimmen. Christus ist ihm der alleinige Weg der Wahrheit, aber das Christenthum besteht ja doch in Ceremonien und deren Uebung, und ist darin den heidnischen Religionen fast gleich. Eben darum bleibt ihm auch wieder das ganze Gerüste der Römischen Kirche stehen, es ist nicht bloß Vorsicht, die ihn so reden heißt; es ist innere Halbheit; wenn er doch überall nur die Mißbräuche, nicht die Sache rügen will. Er kann Alles stehen lassen, ohne tieferen Widerspruch, weil ihm im Hintergrunde doch dieß Positive alles nur Symbol ist. Und wie verirrt er sich im höchsten Aufschwung, wie im encom. asini, doch immer wieder in geschmacklose Rhetorik, Allegorie, gelehrte Deduction! — So begreifen wir denn auch sein wirkliches Verhalten zur Reformation, deren Zeitgenosse er war; er schreibt an Melanchthon, aber

doch nur als an einen großen Mann; er verfolgt mit lebhaftem Interesse Luther's Gang, aber doch mehr neugierig, nennt ihn den unüberwindlichen Ketzer, aber doch mehr im Sinne der Schadenfreude gegen die gemeinsamen Gegner. Er hat kein Herz für diesen Gang; er beklagt die Neuerung, die Menge der Sekten, wenn er auch in augenblicklicher Aufwallung bei Luther an Ap.Gesch. 24, 14. denkt. Ihm steht die Römische Kirche doch fest. In dieser Halbheit liegt sein tieferer sittlicher Mangel. Von gemein-sittlicher Betrachtung aus pflegt er fast zu hart beurtheilt zu werden, das unstete Leben fällt auf Rechnung des Standes und der Zeit; die Neigung zur Magie lag doch auch in der letzteren; eine Beimischung von Betrügerei ist bei allem Aberglauben. Seine Unverträglichkeit gereicht ihm in den meisten Fällen zur Ehre. Er ist liebenswürdig in den rein menschlichen Privatverhältnissen; ehrgeizig und heftig nach außen, aber doch immer der Mann des sittlichen Gefühls, der Vertheidiger der unterdrückten Unschuld, der Bekämpfer des Lasters und der Lüge.

Als dogmengeschichtliche Merkwürdigkeit wird seine, übrigens nur hypothetisch ausgesprochene, sexuelle Auffassung des Sündenfalles angeführt.

Sein Leben ist ausführlich beschrieben, zum Theil pedantisch, meist richtig beurtheilt in Meiners Lebensbeschreibungen berühmter Männer rc. 1. Band; ebendaselbst ist ein Verzeichniß seiner Schriften zu finden; seine philosophische Bedeutung hat Ritter gewürdigt, Gesch. der Philosophie, 9. Bd. **Weizsäcker.**

Aguirre, Joseph Saenz de, geboren 1630 zu Logrogno in Spanien, Benediktiner, Professor der Theologie in Salamanca, Abt von St. Vincenz und Sekretär der Inquisition, mit dem Cardinalshute geschmückt durch Innocenz XI., weil er die Superiorität des Pabstes gegen die quatuor propositiones cleri gallicani (die sogenannten gallicanischen Kirchenfreiheiten) in einem eigenen Werke in Schutz genommen hatte. Die zwei bedeutendsten seiner vielen Schriften theologischen und philosophischen Inhalts sind 1) Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis cum notis et dissertationibus. Rom. 1693. 4 voll. 1753. 6 voll. fol., worin viele auch für die politische Geschichte Spaniens wichtige Documente enthalten sind, 2) die unvollendete theologia S. Anselmi in 3 Bänden; das Erscheinen des 4. Bandes wurde durch den Tod Aguirre's 1699 in Rom verhindert. **Herzog.**

Agur, s. Salomo (Sprüchwörter).

Ahab (*Ἀχαάβ*, Achab). 1) Israelitischer König aus dem Hause Amri's, welcher 22 Jahre, 918—897 v. Chr., regierte. Er erhielt von seinem Vater Amri, dessen Politik darin bestand, mit dem syrischen und judäischen Reiche Frieden zu schließen, das Reich in guter und fester Ordnung (vergl. Ew. Isr. Gesch. 3, a. S. 169.), war aber, obwohl nicht ohne Fähigkeiten zum Krieg, mehr friedlich und prachtliebend, sonst ein eitler, unselbstständiger Mann. Durch seine Verheirathung mit Isebel, der Tochter des sidonischen, eig. tyrischen Königs Ethbaal, welcher früher Priester der Astarte gewesen war, aber seinen Bruder Phelles gewaltsam vom Throne verdrängt hatte (S. bei Ew. Isr. Gesch. 3, a. S. 170.), gab er bereits zu erkennen, wie er theils dem Handel geneigt war, theils der Einführung fremden Gottesdienstes sich nicht widersetzen wollte. In der That ließ sich auch der König von seiner gewaltthätigen Gemahlin ganz leiten, 1. Kön. 21, 1 ff. Nicht nur erbaute er sich einen elfenbeinernen, kostbaren Palast, 1. Kön. 22, 39., sondern richtete auch einen Kultus des Baal ein und einen kostspieligen Tempel desselben, zu welchem 450 Priester gehörten, und vor welchem eine sehr hohe Prachtsäule stand: außerdem noch bauete er in einem Hain ein Orakel-Gebäude, an welchem 400 Propheten der Astarte angestellt waren (1. Kön. 16, 31. 32. 18, 19. 2. Kön. 3, 2. 10, 18—27.). Durch diese staatswidrigen Unternehmungen regte er den entschlummerten Eifer für den reinen Jehovahdienst mächtig auf; und besonders Elias widersetzte sich mit bewundernswürdiger Kühnheit und gotteskräftiger Angethanheit solchem Unfug, und durfte es, durch das sichere Eintreffen seiner strafenden Vorhersagungen in der Achtung des Volkes und Königs gehoben, ungestraft wagen, die Todesstrafe an den Baalspriestern vollziehen zu lassen

(1. Kön. 18, 40.), und den König durch ernste Drohungen zu schrecken (1. Kön. 21, 19—24.). In seinen Kriegen gegen die Syrer war er zweimal glücklich, das Drittemal aber, als er in Verbindung mit Josaphat offensiv zu Werke ging, ward er durch einen Pfeil tödtlich verwundet (1. Kön. 22, 34 ff. vgl. 2. Chron. 18, 33 f.). Durch sein verkehrtes Benehmen trat der Kampf zwischen Prophetenthum und Königthum ein, in Folge dessen seine Nachkommenschaft unter Jehu das Schicksal gänzlicher Ausrottung traf 2. Kön. 9, 7 ff. 10, 1—11. 2) Ein falscher Prophet zur Zeit Jeremia's, der sich unter den Exulanten in Babel aufhielt Jer. 29, 21 ff. **Vaihinger.**

Ahas (Ἀχὰζ, Achaz, אָחָז, Ergreifer), Sohn Jothams und sein Nachfolger als König von Juda, regierte 16 Jahre, von 741—725 v. Chr., ein unfähiger und zugleich abgöttischer Regent, der den schweren Stürmen seiner Regierungszeit nicht gewachsen war. Schon während der letzten Lebensjahre seines Vaters hatte sich der kriegerische König von Israel, Pekah, mit dem aufstrebenden Syrerkönige Rezin zu einem Schutz- und Trutzbündnisse gegen Juda verbunden (2. Kön. 15, 37.), nachdem längere Zeit die Feindschaft zwischen beiden Bruderreichen aufgehört hatte (Zach. 11, 14.). Sobald Ahas den Thron bestiegen hatte und seine Schwäche kein Geheimniß mehr war, beschlossen die Verbündeten, Jerusalem anzugreifen, der Herrschaft des Davidischen Hauses ein Ende zu machen und den Sohn Tabeals, wahrscheinlich den Anführer der Heere, als Unterkönig einzusetzen (2. Kön. 16, 5. Jes. 7, 1. 6.). Den entmuthigten König suchte der Prophet Jesajas vergeblich zum Gottvertrauen zu erwecken, und es war gewiß nicht sein Verdienst, wenn damals Jerusalem verschont blieb. Die Verbündeten, von Jerusalem abgewiesen, richteten nun, wie es scheint, ihren Eroberungsplan gegen die jenseits des Jordans bis zum Meerbusen Elath hin seit Usia erworbenen Besitzungen 2. Kön. 14, 22., und dieser hatte die Eroberung dieser Hafenstadt zur Folge 2. Kön. 16, 6. Dadurch wurden die seit Amazia unterjochten Edomiter 2. Kön. 14, 7. 10. 2. Chron. 25, 11—16. wieder frei und fielen verheerend in Juda ein 2. Chron. 28, 17. Zu gleicher Zeit, wie es scheint, führten die zügellosen Schaaren Pekah von dem offenen platten Lande 120,000 Männer und 200,000 Weiber und Kinder gefangen weg, die übrigens, weil gegen das Kriegsrecht entführt, auf die Ermahnungen des Propheten Oded wieder nach Jericho zurückgeleitet wurden 2. Chron. 28, 5—15. Auch die von Usia unterworfenen Philister 2. Chron. 26, 6. 7. befreiten sich wieder und nahmen manche Städte in Juda ein 2. Chron. 28, 18. vgl. Jes. 14, 28 f. — Wie im Politischen, so war Ahas auch in religiöser Beziehung seinem Volke zum Verderben. Er schloß sich an die heidnisch gesinnte Parthie seines Volkes an, welche viele Glieder des Davidischen Hauses unter sich zählte (Jes. 7, 13. Mich. 6, 16.), setzte an die Stelle der Jehovahverehrung ausländischen Götzendienst 2. Kön. 16, 3 ff. 10 ff. vgl. 2. Chron. 28, 2 ff. 23 ff., und schloß sich auch in der Einrichtung von Kunstgegenständen ganz an das Ausland an Jes. 33, 8. 2. Kön. 23, 11. 12. Ebenso fanden alle Arten des Aberglaubens, selbst Todtenbeschwörungen und der fürchterliche Molochsdienst in ihm einen Begünstiger Jes. 8, 19. 2. Kön. 16, 3. Bei dieser antinationalen Gesinnung war es nicht zu verwundern, daß er, den Rath des Propheten Jesajas verschmähend, endlich doch zu Tiglath Pilesser, dem König von Assyrien, seine Zuflucht nahm, der, nachdem er das syrische Reich aufgelöst hatte, auch Juda tributpflichtig machte. So war sein Reich an den Rand des leiblichen und geistlichen Verderbens gebracht, als er den Schauplatz der Geschichte verließ. Da sein Sohn Hiskias 2. Kön. 18, 2. fünfundzwanzigjährig auf den Thron kam, so kann Ahas nicht 20 Jahre alt gewesen seyn, als er das Reich antrat, weil er sonst im 11. Jahr seinen Sohn gezeugt haben müßte. Es ist daher 2. Kön. 16, 2. statt 20 zu lesen 25, wie sich diese Lesart bei Siebzig und Peschito 2. Chron. 28, 1. findet. **Vaihinger.**

Ahasja (Ὀχοζίας, Ochozias, אֲחַזְיָה, אֲחַזְיָהוּ, Gottergriffener), 1. Sohn und Nachfolger Ahabs, Königs von Israel, nicht ganz zwei Jahre lang, 897—896 v. Chr. Fast noch abgöttischer als sein Vater und dem Einflusse seiner Mutter hingegeben (1. Kön. 22, 53.), nöthigte er den Propheten Elias, sich von ihm entfernt zu halten, und starb

an den Folgen eines Sturzes aus dem Gitterfenster des Dachhauses an seinem Palaste, nachdem er auch in seiner Krankheit seine Zuflucht zu dem Philistergötzen in Ebron und nicht zu Jehovah genommen hatte. Den Abfall des zinspflichtigen Moabiter Königs seit seines Vaters Tode vermochte er nicht zu strafen (2. Kön. 1, 1. 3, 4. 5.), und war auch in seinen Absichten, gemeinschaftlich mit Josaphat — der nach der einen Ueberlieferung den Antrag ablehnte, nach der andern annahm 1. Kön. 22, 50. 2. Chron. 20, 36., — die Schifffahrt auf dem rothen Meere von Ezeongeber aus zu treiben, sehr unglücklich. 2. Sohn und Nachfolger Jorams, Enkel Josaphats und Ahabs von der Athalja (2. Kön. 8, 18. 26.), König von Juda ein Jahr lang, 885 v. Chr., ein schlechter und dem in Israel entstandenen Götzendienst ergebener Regent. Mit dem ihm verschwägerten Joram, König von Israel, 2. Kön. 8, 27 ff. unternahm er einen Feldzug gegen Hasael von Damaskus. Da dieser unglücklich ausfiel, und in Folge davon ein Aufstand im israelitischen Heer ausbrach, welchen Jehu zur Ergreifung des Regimentes benützte; so wurde nicht nur der König Joram, sondern auch Ahasja durch diesen Sohn Nimsis' getödtet, 2. Kön. 9, 27. 2. Chron. 22, 9., und bald darauf durch denselben fast das ganze Davidische Königshaus ausgerottet, 2. Kön. 10, 13. — Bloß durch Fehler der Abschreiber heißt dieser König 2. Chron. 21, 17. Joahas und 2. Chron. 22, 6. Asarja. Durch einen ähnlichen Verstoß wird ihm bei seinem Regierungsantritt 2. Chron. 22, 2. das Alter von 42 Jahren zugeschrieben, was nach 21, 5. 20. 2. Kön. 8, 17. unmöglich ist. Glücklicherweise aber hat sich die richtige Zahl von 22 Jahren 2. Kön. 8, 26. erhalten.

Vaihinger.

Ahasverus (אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ, Esth. 10, 1. im Chetibh אֲחַשְׁרֹשׁ Sept. *Ἀσσούηρος*, einmal Tob. 14, 15. *Ἀσύηρος*) wohl nicht als Eigenname zu betrachten, weil in diesem Falle die biblischen Nachrichten über ihn als eine und dieselbe Person nicht zu vereinigen wären, sondern als Gattungsname in der Bedeutung Heldenkönig oder Löwenkönig, ähnlich dem Namen Pharao bei den Egyptern, Abimelech bei den Philistern, Agag bei den Amalekitern, Cäsar und Augustus bei den Römern, Kaiser bei den Deutschen. Vier Könige, welche zu verschiedenen Zeiten gelebt haben, tragen diesen Namen, wie es eine ähnliche Bewandtniß mit dem Namen Artasastha Esra 4, 7. 6, 14. vgl. 7, 1. und Nehem. 2, 1. hat.

1) Tob. 14, 15. im griech. Texte sind Nebukadnezar und Ahasverus als Eroberer Ninive's genannt. Hier kann wohl nur Nabopolassar und Kyaxares I. verstanden werden, da der alte Tobit 1, 2. unter Salmanassar 722 v. Chr. in die assyrische Gefangenschaft geschleppt wurde, der Sohn Tobias aber die Zerstörung Ninive's unter diesen beiden verbundenen Königen von Babylonien und Medien 14, 15. erlebte, welche um 625 zu setzen ist.

2) Daniel 9, 1. wird ein Ahasverus als Vater des medischen Königs Darius genannt. Wenn unter Letzterem nach Xenophon Kyaxares II. zu verstehen ist, so hat man sich unter Ahasverus den auch sonst bekannten Astyages, König von Medien, den Vater der Mandane und Großvater des Cyrus zu denken, während Darius oder Kyaxares II. sein Oheim war, der feig und genußsüchtig seinem Neffen fast alle Gewalt und die gesammte Kriegsführung überließ und durch die Verheirathung seiner Tochter mit Cyrus diesen zum rechtlichen Erben des medischen Reiches machte. Dieser Ahasverus-Astyages herrschte um 595—561 v. Chr.

3) Esra 4, 6. kommt ein persischer König Ahasverus vor, der den zurückgekehrten Juden in Palästina nicht günstig war, und nach dessen Regierungsantritt auf Betreiben der Samaritaner der Aufbau der Mauern Jerusalems 6, 13., der Stadt v. 16. und des Tempels v. 24. unterbrochen wurde. Da dieser und Artasastha 4, 7. zwischen Cyrus und Darius Hystaspis regierte, so kann unter demselben Niemand anders verstanden werden, als der Perserkönig Cambyses, des Cyrus unähnlicher Sohn, der von 529 bis 522, sieben Jahre und fünf Monate regierte und auch von Herodot 3, 2. als ein grausamer Wüthrich geschildert wird.

4) Im Buche Esther 1, 1. und oft kann, wenn auch wegen unserer Unbekanntschaft mit der inneren Geschichte Persiens noch Manches nicht ganz aufgehellt ist, unter dem dort regierenden Ahasverus nur Xerxes, der Sohn des Darius Hystaspis, gemeint seyn, welcher von 485—465 herrschte, wozu theils der Absprung vom dritten Regierungsjahr, in welchem er Vasthi verstößt, die mit der stolzen Amestris des Herodot zusammenfallen dürfte, auf das siebente Regierungsjahr, in welcher er die Esther heirathet, 1, 3. 2, 16. und zwischen welche Zeit der Feldzug gegen die Griechen fällt, ausnehmend paßt, theils die Schilderung seines grausamen, launenhaften und schwelgerischen Wesens sich eignet, welche uns übereinstimmend mit den biblischen Nachrichten Herodot 7, 35. 37. 9, 107., Justin 2, 12., Strabo 14. hinterlassen haben.

Die Versuche Kleinerts und Fürsts, diese verschiedenen Ahasverus in einer Person zu vereinigen, werden sich ebenso wenig als die Untersuchungen des Herzogs von Manchester eines dauernden Beifalls wegen ihrer Unvereinbarkeit mit der beglaubigten Geschichte erfreuen dürfen. **Vaihinger.**

Ahasverus, s. Jude, der ewige.

Ahia אֲחִיָּהוּ und אֲחִיָּה (Bruder, d. h. Freund Jehova's) LXX. *Ἀχιά*. Vulg. Ahias, ein Prophet in Silo zur Zeit Salomo's und Jerobeam's I., welcher Letzterem zuerst seine Berufung zum König der zehn Stämme, zuletzt aber ebenso die göttliche Strafe für seine Abweichung vom göttlichen Gesetz ankündigte. 1. Kön. 11. 14.

Wie Samuel zur Zeit Saul's David zum König gesalbt hatte, ohne ihn darum zur Empörung gegen den König aufzufordern, ebenso kündigt Ahia durch symbolische Zerstücklung seines Mantels Jerobeam an, daß zehn Stämme von Salomo abfallen und ihn zum Könige wählen werden. Wie Samuel beiden von ihm gesalbten Königen ihre Pflichten gegen Gott und gegen ihr Volk eingeschärft hatte, so hält auch Ahia Jerobeam die Bedingung, unter der er König werden solle, klar und ernstlich vor. Wie Samuel sich von Saul getrennt hatte, sobald dieser beharrlich vom Willen Gottes abwich, so lebt auch Ahia getrennt von Jerobeam seit dessen Thronbesteigung, mit dem Unterschied jedoch, daß Jerobeam überhaupt gleich von der ersten Ankündigung seiner künftigen Bestimmung an nicht weiter den Rath Ahia's gesucht zu haben scheint. Wie Saul in der letzten Verzweiflung wieder zu Samuel, als er schon im Grabe lag, seine Zuflucht nahm, aber von demselben eine um so härtere Strafandrohung hören mußte, so wendet sich Jerobeam in der Krankheit seines Sohnes, da kein Mittel hilft, an den alten, blinden Ahia, dessen er sich jetzt zu spät erst wieder erinnert. Er sendet seine Gattin an ihn, aber diese wird aus göttlicher Eingebung vom Propheten erkannt, sobald sie in das Zimmer tritt und hört die Summe der Vergehen ihres Gatten und den unabwendbaren völligen Untergang seines Hauses.

Das war die Wirkungsweise der Propheten Jehova's auch da, wo man ihr Wort gar nicht oder falsch verstand, ihren Rath nicht wollte oder ihren Befehl verwarf. Denn sie redeten im Namen und in der Kraft ihres Gottes, und in dieser Kraft erkannten sie den Entwicklungsgang der Geschichte ihres Volks und durften sie mit enthülltem Blicke mehr oder weniger deutlich das letzte Ziel aller Entwicklungen schauen. Daß sie aber dabei fehlgreifen, daß der vom Propheten gewählte König nachher wieder verworfen wird, ist nicht menschlicher Irrthum, sondern ein thatsächlicher Beweis der Bedingtheit der Wahl. Die Anthropopathie der Bibelsprache geht hier so weit, daß Gott selbst es bereut, Saul zum König gewählt zu haben. Zwei Punkte sind aber noch in Beziehung auf die Entwicklung der Geschichte Israels in Ahia's Rede zu bemerken: 1) David hatte einmal die Verheißung, daß seinem Sohne der Stuhl seines Königreichs ewiglich bestätigt werden solle. Diese Verheißung blieb und wurde jetzt nur dahin beschränkt, daß „David eine Leuchte bleiben werde." Ebenso war Jerusalem der Ort, an dem Gott seinen Namen wohnen ließ; und dieses Vorrecht kann nicht aufgehoben werden. Aber 2) indem der größere Theil des Volks einen andern König und eine andere Hauptstadt bekommt, wird ausgesprochen, daß ein König, der auch nicht von David abstamme, von Gott erwählt und gesegnet

seyn könne; daß derselbe auch außerhalb Jerusalems auf Gottes Wegen zu wandeln im Stande sey; daß die Einheit und die Wohlfahrt des Volkes Gottes nicht im äußern Glanze und der Einheit des menschlichen Königthums, noch in der Pracht und Größe der Hauptstadt mit ihrem Tempel, sondern in der Treue gegen seinen Gott liege.

Hauff in W.

Ahimaaz (Zornmüthiger oder besser: Kraftmensch) war 1) der uns nicht näher bekannte Vater der Ahinoam, der Gemahlin Sauls und somit Schwiegervater desselben, ohne Zweifel aus dem Stamme Benjamin. 2) Ein Sohn des Hohepriesters Zadok, welcher David im Kriege mit Absalom die Unternehmungen desselben eröffnete 2. Sam. 15, 27. 35. 36. 17, 15—17. und als geschickter Läufer der erste Siegesbote nach Absaloms Niederlage wurde 18, 19 f. Nach 1. Chron. 5, 35. (hebr. Text) ist zu schließen, daß er später die Hohepriesterwürde erhielt. Vielleicht ist derselbe auch einer der 12 Amtleute Salomo's vor dem Antritt der Hohepriesterwürde geworden, welcher nach 1. Kön. 6, 15. in Naphthali seinen Wirkungskreis und eine Tochter Salomo's zur Gemahlin hatte.

Vaihinger.

Ahimelech (אֲחִימֶלֶךְ, *Ἀβιμέλεχ*, Achimelech, Königsverwandter), ein Nachkomme Aarons durch Ithamar aus der Familie Ahitob's und Eli's, wie Ahia, der, ein Enkel Eli's, wahrscheinlich sein Vater war (1. Sam. 14, 3.), da es nicht wohl glaublich ist, daß in einem Buche derselbe Mann unter so veränderten Namen aufgeführt wurde und er auch nach der Zeitbestimmung wohl ein Sohn Ahia's seyn kann, der wie Ahimelech auf Ahitob den Ahnherrn der Familie Eli's zurückgeführt wird. Er war Oberpriester zu Nob im Stamme Benjamin, einer Stadt südlich von Gibea und nordöstlich von Jerusalem, wohin Saul ohne Zweifel den Hauptopferdienst gezogen hatte, der im Anfange seiner Herrschaft noch in Silo, St. Ephraim, war 1. Sam. 14, 3., während die Stiftshütte von Silo nach Gibeon (2. Chron. 1, 3—6.) und die Bundeslade von dort nach Gibea verpflanzt war (2. Sam. 7, 1.), welches östlich von Gibeon ebenfalls im Stamme Benjamin lag. Daß er wie Eli aus der Linie Ithamars von Aaron abstammte, sagt die Chronik deutlich I, 25. (sonst 24.) 2—6. Ebenso bezeugt es, wiewohl ohne Genauigkeit, Josephus Arch. 5 fin. vgl. mit 8, 1. 3. Er nahm einst David, als dieser seine Flucht von Saul beschlossen hatte, wohlwollend auf, und stillte seinen Hunger mit den Schaubroden und übergab ihm das im Heiligthum aufbewahrte Schwert Goliaths, weßhalb er durch Doegs Verrätherei mit 85 anderen Priestern auf Befehl Sauls hingerichtet wurde (1. Sam. 21, 1 ff. 22, 9 ff.). Dieser Hohepriester wird Marc. 2, 26. Abjathar genannt, durch denselben Gedächtniß- oder Versetzungsfehler, durch welchen schon 2. Sam. 8, 17. 1. Chron. 19 (18), 16. 25 (24), 6. Abjathar den Namen Ahimelech, Sohn Abjathars, führt. Diese Verwechselung erbte sich demnach auf's Neue Testament fort, und fällt somit dem Evangelisten nicht zur Last.

Vaihinger.

Ahitophel (אֲחִיתֹפֶל, *Ἀχιτόφελ*, Achitophel) von Gilo, einer Stadt auf dem Gebirge Juda's, stammend (Jos. 15, 51. 2. Sam. 15, 12.), einer der Geheimräthe Davids, der großes Vertrauen genoß 2. Sam. 16, 20., und durch Klugheit und Verschlagenheit sich auszeichnete. Einer seiner Söhne, Eliam, befand sich unter den 600 Helden Davids und unter den Rittern dieser Schaar 2. Sam. 23, 34. Die an Uria verheirathete Bathseba scheint dessen Tochter 2. Sam. 11, 3. und somit eine Enkelin Ahitophels gewesen zu seyn. Zwar wird Bathseba 1. Chron. 3, 5. eine Tochter Ammiels genannt, aber dies ist nur der umgestellte Name von Eliam (אֱלִיעָם = עַמִּיאֵל). Wahrscheinlich kam Ahitophel in Folge der Verbindung Davids mit der schönen und jungen Enkelin an den Hof, trat übrigens aus unbekannten Gründen später zu der Parthei Absaloms über. Als dieser aber seinem klugen, auf das völlige und sichere Verderben Davids berechneten Rathe die Eingebungen Husai's 2. Sam. 17, 7 ff. vorzog, so erhängte er sich selbst (2. Sam. 17, 23.), aus Furcht vor der gerechten Rache Davids, dessen Rückkehr auf den Thron er unter diesen Umständen voraussah. Wie schmerzlich David die Untreue dieses vertrauten Ministers war, sieht man nicht nur aus 2. Sam. 15, 31.,

sondern auch aus Ps. 41, 10. 55, 14. — Daß der Sohn Ahitophels 1. Chr. 11. unter den Helden fehlt, mag andeuten, daß er in Folge des Verbrechens seines Vaters, bei dem er vielleicht nicht ganz unbetheiligt war, seine Stelle verlor. **Vaihinger.**

Ahnung. Dieses Wort, dessen Sinn in der Regel mehr geahndet als erkannt wird, bezeichnet wohl die eigenthümlichste unmittelbare Thätigkeit der Seele, sofern wir diese einerseits von dem bewußtlos vegetirenden Leibe, andrerseits von dem bewußtvoll erkennenden Geiste als eine spezifische Gestalt des innern Menschen zu unterscheiden haben. Die Seele, altd. ahma, goth. aha genannt, offenbart ihre Existenz (nach der ursprünglichen menschlichen Anschauung) durch den Athem (ahadum, adum); ihre Erregtheit und ihren Widerstand gegen die Außenwelt durch das Ahnden, strafen, rächen, von anda, hauchen, anda der Eifer, der Zorn; ihre Empfänglichkeit für die gegenüberstehende Welt aber, die Erweiterung ihres Lebens in dem Gefühl des Alls gibt sich kund in dem Ahnen, verwandt mit ahan bewegen, ahjan denken. Die Seele ist nach ihrem eigenthümlichen Wesen in ihrer Potenz das individuelle Allgefühl des Menschen, und so ist sie von Haus aus die Ahnende; und ihre Lebensenthaltung geschieht nach der intellektuellen Seite hin in der Form des Ahnens. Das Ahnen ist also das unmittelbare Wahrnehmen der Seele, und somit ist ihm auch die Gewißheit eigen, die allem unmittelbaren Wissen zukommt. Es ist also ganz falsch, das Ahnen mit dem zweifelhaften Vermuthen zu verwechseln. Die Deutung des Ahnen kann täuschen, das Ahnen selber täuscht eben so wenig, wie das Sehnen an und für sich, mit dem es in Wechselwirkung steht, täuschen kann. Die Ahnung der in unendlicher Feinheit ahnenden Seele wendet sich nun ursprünglich nach allen Seiten; sie bemerkt eben sowohl Vergangenes als Zukünftiges. Da aber die Seele in ihrem Entwickelungsdrang nothwendig vorwaltend der Zukunft zugewandt ist, so erklärt es sich daraus, wenn man unter Ahnungen vorzugsweise Vorempfindungen des Zukünftigen versteht. Man kann die Ahnung in dieser Beziehung auf die vorwaltende Form ihrer Kundgebung als die Vorausempfindung der Seele betrachten, vermittelst welcher sie die ihr beschiedenen Lebensförderungen, so wie die ihr bevorstehenden Widerwärtigkeiten im nächtlichen Dämmerlichte erkennt. In dieser Gestalt aber ahndet Alles, was da lebt und sich entfaltet. Die natürliche Vorstufe des menschlichen Ahnens gibt sich kund in dem Ahnungsvermögen der Thiere, z. B. der Wandervögel; in dem Zuge, welcher die kranken Thiere zu den heilenden Kräutern führt, u. s. w.; dies ist die physische Ahnung. Sie ist nur ein dunkles Vorspiel der menschlichen Ahnung, die sich in ihrer ersten allgemeinsten Gestalt als die dem unmittelbaren Lebensdrange vorausleuchtende Wahrnehmung der Seele darstellt; z. B. bei dem Säuglinge, der die Mutterbrust ergreift, die physiologische Ahnung. Diese bildet die Basis für die Ahnungen, welche das Individuum auf seinem Lebensgange je nach seinen Beziehungen und Stimmungen in den Zuständen der Versenktheit seiner Seele in den allgemeinen Lebensgrund, z. B. in bedeutsamen Träumen gewinnt; die pragmatische Ahnung. Die Letztere wiederum kann sich in bedeutsamen Lebensmomenten zur tragischen, oder im allgemeineren Sinne zur historischen Ahnung gestalten, eine Form der Ahnung, für welche sich besonders im Leben großer Menschen eklatante Beispiele finden. Eine andere Form des Ahnungsvermögens bietet der Zustand der Hellsehenden dar; man könnte denselben nach seiner psychischen Seite geradezu als die krankhafte Entwickelung des Ahnungsvermögens bezeichnen; dies die pathologische Ahnung. Die Ahnung erscheint uns aber nicht bloß in individueller Gestalt. Es gibt Völker, welche verhältnißmäßig ahnungsreicher sind als andre, z. B. die Hebräer mit ihren Sehern, die Germanen mit ihren Ahnfrauen, die Schotten mit ihrem „zweiten Gesicht." So erscheint uns die Ahnung in ethnologischer Gestalt. Nun ist es aber wieder im Entwicklungsgange der Menschheit begründet, daß die jungen Meister-Völker (Kulturvölker) des Alterthums ein reicheres Ahnungsleben offenbarten, als gegenwärtig die altgewordnen Völker, weil sie nämlich am meisten Zukunft, Entwicklungstrieb und unmittelbares Seelenleben hatten, daß sie als „ahnende Völker" die Berge mit „Geisterreigen bekränzten;" dies

führt auf die antike Ahnung. Als der goldene Faden aller Ahnungen der Völker aber muß wohl das israelitische Gemüthsleben in seiner Tiefe erkannt werden, wie es in seiner Wechselwirkung mit dem sich ihm offenbarenden Geiste Gottes zum geweihten Substrat und Organ der Prophetie wurde; in welcher somit die menschliche Ahnung ihre göttliche Verklärung erreichte. Unter den neueren Psychologen hat besonders G. H. v. Schubert in seinen Schriften (vergl. die neuere Broschüre desselben, Ueber Ahnen und Wissen) viel Tiefsinniges von der Ahnung geredet; man könnte ihn einen Propheten der Ahnung nennen. **Lange.**

Aichspalt, Peter, oder Achtzspalt, Achzpalt, Aspelt, Asphelt, Aichspalter und selbst Raichspalt, ist für die Kirchengeschichte wichtig wegen des Einflusses, den er auf die mit der Kirche in engster Verbindung stehenden politischen Angelegenheiten Deutschlands und Böhmens von etwa 1300 bis 1320 ausübte. Von armen Eltern zu Aspelt bei Trier um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts geboren, schwang er sich empor durch seine großen ärztlichen Kenntnisse, durch sein bedeutendes Talent als Unterhändler, durch seine rastlose Thätigkeit, durch beinahe ununterbrochenes Einverständniß mit dem päbstlichen Stuhl und dadurch, daß er der Sitte seiner Zeit gemäß stets bereit war, sowohl Andere zu bestechen, als selber für Bezahlung Vieles zu thun. 1286 Arzt bei König Rudolph von Habsburg, von ungefähr 1296 bis etwa 1305 Probst zu Wisserad und damit Kanzler von Böhmen, wurde er durch den unmittelbaren Willen der Päbste Nikolaus IV., Bonifaz VIII. und Clemens V. 1288 Domprobst zu Trier, 1297 Bischof zu Basel (als solcher Peter II.), 1306 Erzbischof zu Mainz. Von 1286 bis mindestens Dezemb. 1301, vielleicht bis April 1303, scheint er ein treuer Anhänger der Habsburger gewesen zu seyn. Dann entzweite er sich aus unbekannten Ursachen mit letzteren so sehr, daß er fortan ihr rührigster und beinahe gefährlichster Gegner ward. Auf seinen Antrieb soll das Bündniß von 1303 zwischen Wenzel von Böhmen und Philipp von Frankreich gegen Albrecht von Habsburg und Bonifaz VIII. entstanden seyn. Als Erzbischof von Mainz verschaffte er dem luxemburgischen Hause das Erzbisthum Trier, die Krone von Deutschland und die Krone von Böhmen, hauptsächlich wohl darum, um in den Luxemburgern ein Gegengewicht gegen Habsburg zu gründen, sowie er auch 1314 aus Abneigung gegen letzteres dem Ludwig von Bayern zur deutschen Krone verhalf. Seine erzbischöfliche Regierung war für Mainz, obgleich er fast beständig auf diplomatischen Reisen war, und zweimal eine Art von Regentschaft über Böhmen führte, äußerst vortheilhaft, da er seine Verbindungen zu Gunsten des Erzbisthums ausbeutete, da er die damals seltene Kunst besaß, mit dem Gelde hauszuhalten, und Sittenstrenge sowohl bei sich, als bei dem ihm untergebenen Clerus aufrecht hielt. Er starb den 5. Juli 1320. **Bröcker.**

d'Ailly, Peter, de Alliaco, 1350 zu Compiègne von unbemittelten Eltern geboren, wurde, 22 Jahre alt, in das damals berühmte Collegium von Navarra zu Paris aufgenommen. Die Talente und die Gewandtheit, die er frühzeitig bewies, verschafften ihm alsobald den Titel eines Procurators der Studenten französischer Nation auf der Pariser Universität. Sein scharfer Verstand und unermüdlicher Eifer machten ihn in Kurzem mit den Dichtern und Philosophen des Alterthums, mit den Kirchenvätern und den christlichen Schriftstellern des Mittelalters, sowie mit den Mathematikern und Astronomen, zunächst den arabischen, vertraut; bereits 1375 hielt er, nach damaliger Sitte, Vorlesungen über den Magister sententiarum. Es war die Zeit des Sinkens der scholastischen Philosophie; der Nominalismus war wieder zu Ehren gebracht; man begann Theologie und Philosophie besser von einander zu trennen, und für letztere eine richtigere Methode zu suchen. d'Ailly, ausgezeichnet als Logiker und Dialektiker, rügte das alte scholastische Unwesen, ohne sich jedoch selbst ganz davon befreien zu können; in seinen, in dieser Periode seines Lebens geschriebenen Quaestiones super libros sententiarum (Strasburg 1490, in Fol.; Paris, s. a., in 8.), die reich an Distinktionen und subtilen Fragen sind, schloß er sich an Occam's Nominalismus an; er bewies, daß der Satz Gott ist, nicht an und für sich evident sey, sondern der Demonstration bedürfe, daß aber die Kraft der gewöhnlich

gebrauchten Gründe bezweifelt werden könne; er zeigt so bereits die Spuren der skeptischen Tendenz, die dem Nominalismus eigen ist. In seinen disputatorischen Vorlesungen in der Sorbonne handelte er überdieß häufig spitzfindige, theils dogmatische theils casuistische Fragen ab; bald bewies er, daß die trinitas personarum in una natura der Kreatur incommunicabilis sey; bald daß die Freiheit des Willens nach dem Fall dieselbe sey, wie vorher, aber nicht mehr dieselbe Macht zur äußern That besitze; bald daß die conscientia erronea von der Schuld freispreche (in den Werken Gerson's von Dupin, Bd. I, S. 617 u. f.). Wichtiger als diese Quästionen ist sein Tractatus de anima (in den Tractatus et Sermones P. de a., Strassb. 1490, in Fol.), in welchem er die Thätigkeiten und Fähigkeiten der Seele untersucht; er geht dabei von dem Princip aus, der Ausspruch nosce te ipsum sey ein göttlicher, und das Hauptstudium des Menschen sey das seiner selbst, und folgt meist Aristoteles, den er eigentlich bloß commentirt. Der Richtung aller bessern Geister seines Zeitalters folgend, ging er jedoch auch zuweilen von den bloß logischen und psychologischen Fragen auf das Gebiet der mystischen Contemplation und der Ascese über. Sein Mysticismus hat indessen wenig Originelles; es fehlt ihm die Höhe und Tiefe der Spekulation, sowie andererseits die Innigkeit des Gefühls; er hat eher eine praktische, sittliche Tendenz. In seinem Speculum considerationis (in den Tract. et Serm.) führt d'Ailly die Idee durch, der Zweck des menschlichen Lebens sey vitiorum purgatio, virtutum plantatio et per haec praemiorum praegustatio; hierauf solle des Menschen Augenmerk, consideratio, gerichtet seyn. Diese Schrift ist in ihrem ersten Theile eine Theorie der Tugenden, sowohl nach der kirchlichen Eintheilung, als nach der der peripathetischen Philosophie; der zweite Theil bloß, an den sich ein Compendium contemplationis anschließt, ist mystischer Natur, obgleich auch mehr logisch und allegorisch als eigentlich spekulativ. Mehrere andere Traktate, theils aus diesen, theils aus späteren Jahren d'Ailly's, sind bloß erbauliche Betrachtungen oder praktische Auslegungen der Psalmen, des hohen Liedes, des Vater Unser u. s. w. (in den Tract. et Serm.; — der Tractatus super 7 Psalmos poenitent., auch in den Orthodoxographa, Basel 1569, in Fol., S. 1085 u. f.). Ein Commentar über Boetius ist ungedruckt geblieben. Mehr noch als Philosophie und Mystik scheinen ihn Astronomie und Kosmographie angesprochen zu haben; sein Scharfsinn gefiel sich in den astronomischen Berechnungen, und obgleich er sich gegen den Aberglauben der Astrologen aussprach (bereits in dieser ersten Periode seines Lebens, in einer Rede vor dem König von Frankreich), so war er doch selbst nicht frei von der Ansicht, es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Lauf der Gestirne und den geschichtlichen Begebenheiten auf der Erde.

Das Ansehen des jungen Lehrers war so groß, daß ihm im Jahre 1357 — er war kaum Subdiaconus — die seltene Auszeichnung zu Theil ward, zu dem Provinzial-Concil von Amboise abgesandt zu werden. Fünf Jahre darauf erhielt er den Grad eines Doctors der Theologie; seine Inauguralrede hatte zum Gegenstand das Lob des Studiums der heil. Schrift (als Anhang zu den Quaest. super libr. sent.; in Gerson's Opp., Bd. I, S. 603 u. f.; und in dem Fasciculus rerum expetend. et fugiend., Ausg. von London 1690, in Fol., Bd. II, S. 508 u. f.); die Stelle super hanc petram u. s. w. (Matth. XVI, 18) in geistigem Sinne erklärend, sagte er die damals merkwürdigen Worte: die Bibel allein sey der ewig bleibende Fels, auf dem die Kirche ruhe; Petrus und dessen Nachfolger können es nicht seyn, ihrer menschlichen Schwachheit wegen. Hierauf hielt er, wie es scheint, Vorlesungen über das N. T., zunächst über die Evangelien; in einer einleitenden Rede hob er die Vorzüge der Theologie vor den übrigen Wissenschaften hervor (principium in cursum Bibliorum, an den eben angeführten Orten). In mehreren andern Vorträgen behandelte der 30jährige Doktor die Natur der Kirche (in opp. Gers., Bd. I, S. 662 u. f.), wobei er zwischen der allgemeinen Kirche Christi und der römischen, als einer partikularen, unterschied, und den kühnen Grundsatz aufstellte, die römische Kirche habe keinen Vorrang vor der allgemeinen, auch ein anderer Bischof als der römische könne das Oberhaupt seyn. Diese Ansichten erhielten den allgemeinen Beifall der

Pariser Universität, welche, seitdem 1378 das Schisma ausgebrochen, ihr hohes Ansehen bei Königen und Päbsten verwandte, um der kirchlichen Spaltung ein Ende zu machen. d'Ailly, sowie alle ausgezeichneten Männer seiner Zeit, nahm den lebhaftesten Antheil sowohl an den Kämpfen als an den Unterhandlungen zum Frieden; es öffnete sich für seine Wirksamkeit ein neues Feld, und die Thätigkeit, die er hier entwickelte, hat ihm hauptsächlich seinen Ruhm in der Geschichte erworben. Vielleicht wäre dieser Ruhm vollständiger, wenn d'Ailly in den neuen Verhältnissen, in die er eintrat, die Grundsätze, die er bei seiner Doktor-Promotion aufgestellt, konsequenter durchgeführt hätte. 1381 hielt er im Auftrage der Universität eine öffentliche Rede an den Regenten, den Herzog von Anjou, über die Nothwendigkeit, dem Schisma durch ein allgemeines Concil ein Ende zu machen; dieß blieb sein Wunsch und seine Hoffnung, obgleich die Ansicht von der alleinigen Unfehlbarkeit des Concils damals die seinige noch nicht war. — 1383 erhielt d'Ailly ein Canonicat zu Noyon, der Geburtsstadt Calvin's. Das Jahr darauf wurde er nach Paris zurückberufen, um Rektor am Gymnasium von Navarra zu werden, wo er Zöglinge bildete, die bald sich nicht minder auszeichneten wie er selbst, unter Andern Johann Gerson und Nic. von Clémanges. Neben den großen Angelegenheiten der Kirche nahm damals die Universität lebhaften Antheil an einem Streite, der sich um einen geringfügigen Gegenstand drehte, durch die gegenseitige Heftigkeit aber zu den wichtigsten Fragen führte. Als seit 1384 die Dominikaner zu Paris angefangen hatten, die Lehre von der conceptio immaculata zu bekämpfen, erklärte sich die Universität für das an sich unvernünftige und unnöthige Dogma; 1387 sprach sie die Censur gegen den Br. Johann von Montçon aus; dieser, das Recht des Bischofs von Paris wie der Universität contestirend, in Glaubenssachen ein Urtheil zu fällen, appellirte an Clemens VII.; alsobald sandte die Universität d'Ailly, unter Andern von dem jungen Baccalaureus Gerson begleitet, nach Avignon; er hielt mehrere Reden vor dem Pabste und übergab ihm einen weitläufigen Tractat, sowohl um die bestrittene Lehre zu behaupten, als um den Satz zu beweisen, der Papst habe nicht allein das Recht, in dergleichen Fragen zu entscheiden, sondern auch den doctores theologiae stehe es zu „circa ea quae sunt fidei doctrinaliter definire.“ Clemens bestätigte den Ausspruch und die Rechte der Universität (*Bulaeus*, Hist. Univ. Par., Bd. IV, S. 618 u. f.; — *d'Argentré*, Collectio judic. de novis errorib., I, II, 61 u. f.; — Opp. Gers. I, 693 u. f.). Als Anerkennung des erlangten Sieges wählte 1389 die Universität d'Ailly zu ihrem Kanzler. Kurz darauf machte ihn Karl VI. zu seinem Beichtvater und Almosenier; diesen Würden folgten die als Archidiakonus zu Cambray und als Thesaurarius der h. Kapelle zu Paris.

1393 kam Peter de Luna als Clemens des VII. Gesandter nach Paris, um wegen Beendigung des Schisma zu unterhandeln. Er begehrte, daß d'Ailly nach Avignon geschickt werde, was jedoch, wegen befürchteter Nachstellungen, unterblieb. Als Peter de Luna Pabst geworden war, suchte er d'Ailly's Einfluß für sich zu gewinnen; es gelang ihm so sehr, daß d'Ailly, von einer Gesandtschaft nach Avignon zurückgekehrt, vor der Universität und dem Hofe ein so glänzendes Lob von Benedikt XIII. machte, daß Frankreich diesen als Pabst anerkannte. Um ihn noch mehr an sein Interesse zu fesseln, erhob ihn Benedikt nach einander zu den Bisthümern von Puy und von Cambray (1397, 1398). Dafür blieb d'Ailly diesem Pabste lange Zeit ergeben, zog sich jedoch deßhalb manche Gegner an der Universität zu. Er gab sein Amt als Kanzler auf; sein Nachfolger wurde Gerson, dessen Vorlesungen über mystische Theologie er in der Sorbonne öfters beizuwohnen pflegte. Zur Verbesserung der theologischen Studien in Frankreich ermittelte er von Benedikt XIII. die Anstellung eines besondern Geistlichen an allen Hauptkirchen, um die Theologie zu lehren (chanoine théologal), ein Institut, für das ihm die Universität öffentlich Dank sagte, das aber damals ohne Erfolg blieb. Um an den Maßregeln gegen Benedikt nicht Theil zu nehmen, blieb d'Ailly hierauf mehrere Jahre zu Cambray; erst 1403 kehrte er nach Paris zurück, und trug viel zum Beschlusse des National-Concils bei, wodurch der Pabst von Avignon wieder anerkannt wurde. 1405 wurde er an diesen

abgesandt, der damals in Oberitalien verweilte, um ihn zur via cessionis zu bewegen; er erlangte aber nichts als eine Bulle, welche die allgemeine Feier des Festes der Trinität anordnete. (Seine Rede zu diesem Zweck, in den Serm. et Tract.) Als er dennoch vor der Universität für Benedikt sprach (1406), sollte er deßhalb zur Verantwortung gezogen werden, erkannte jedoch das Aussage-Dekret an. Nebst Andern an die Päbste Benedikt XIII. und Gregor XII. abgesandt, um sie zum Nachgeben aufzufordern, erreichte er seinen Zweck nicht; die erbitterte Universität trug daher einen Augenblick darauf an, ihn, sowie andere Anhänger Benedikts, zu Paris in Verwahrsam zu halten. Alle diese Begebenheiten erschütterten sein Gemüth; er begann an der Möglichkeit des Friedens in der Kirche zu verzweifeln und es bedurfte der dringendsten Briefe seiner Freunde Gerson und Clémanges, um ihn zu bewegen, sich von dem Schauplatze nicht zurückzuziehen. Der Wunsch nach einem allgemeinen Concil wurde immer allgemeiner; auch d'Ailly sah nur noch in diesem Mittel das Heil der Kirche. 1409 trat das Concil von Pisa zusammen; d'Ailly nahm an dessen Berathungen thätigen Antheil, konnte aber seine, obgleich sehr gemäßigten Ansichten von einer Reform nicht durchsetzen. Entmuthigt schrieb er, 1410 nach Cambray zurückgekehrt, einen Traktat an Gerson über die Schwierigkeit, ein neues Concil zu berufen, da der kaiserliche Thron vakant und von dem schlechten Pabste Johann XXIII. nichts zu erwarten sey; übrigens, meinte er, würde auch eine Versammlung von Prälaten nichts ausrichten; es sey nichts mehr übrig, als die Päbste und die Kardinäle sich selbst zu überlassen und sie seufzend zu dulden. (Bei von der Hardt, Hist. Conc. Const. I, VI und in Opp. Gers. II, 867 u. f.) Als jedoch Gerson ihm durch seine Schrift de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio generali geantwortet hatte, überzeugte er sich von Neuem von der Nothwendigkeit eines Concils. Indessen theilte er zu Cambray seine Zeit zwischen der Sorge für seinen Sprengel und dem Studium seiner Lieblingswissenschaften, der Kosmographie und der Astronomie. Er verfaßte seine Imago mundi und sein Compendium cosmographiae (nebst andern seiner astronom. Schriften, S. l. c. a., kl. Fol.), beide für den damaligen Stand dieser Kenntnisse äußerst interessant. Zugleich schrieb er gegen den mit der Astrologie getriebenen Mißbrauch und Aberglauben mehrere Traktate, worin er jedoch annimmt, man könne aus dem Himmel judicia ziehen auf die zu kommenden Ereignisse (Tract. contra superstitiosos astronomos sive de legibus et sectis; mit der Imago mundi, und in Opp. Gers. I, 778 et sq.; — De falsis prophetis, ib. I, 489 et sq.). Seine Schriften De sphaera (S. l. 1531, in Fol.) und Super libros meteororum de impressionibus aeris (Straßburg 1504, in 4.), sowie die über die Sakramente (die wir noch nicht zu sehen bekamen), gehören wahrscheinlich einer früheren Periode seines Lebens an. — Neben diesen literarischen Beschäftigungen ließ d'Ailly, 1411, zu Brüssel Ketzern nachforschen, die sich Leute der Intelligenz nannten und zu den Brüdern des freien Geistes gehörten; eines der Häupter, den Mönch Wilhelm von Hilderniſſem, bewog er zum Widerrufe (Baluzii Miscell., Paris 1679, in 8., II, 277 u. f.). Zu dieser Zeit erhob Johann XXIII. den allgemein geachteten Mann zum Kardinal von St. Chrysogon, konnte ihn aber durch diese Gunst nicht für sich gewinnen. Im Dez. 1413 wurde das Concil nach Constanz ausgeschrieben. Vielleicht um d'Ailly davon fern zu halten, schickte ihn Johann als Legaten nach Deutschland. d'Ailly besuchte die meisten Diöcesen dieses Landes. Auch während dieser Reise verwandte er seine Muße auf Abfassung astrologischer Schriften, zunächst um seine Vorliebe für diese Beschäftigung gegen die Vorwürfe mehrerer seiner Freunde zu vertheidigen. Er wollte zeigen, daß mit jeder großen Weltbegebenheit eine große Planeten-Conjunktion zusammengestimmt habe, und daß daher, wer diese letzteren zu berechnen wisse, auch geschichtliche Veränderungen voraussagen könne; er wandte dieß auf die Sündfluth, die Geburt Christi, die Flucht Mahomets u. s. w. an; merkwürdig ist, daß nach seiner Berechnung, im Jahre 1789, „si mundus usque ad illa tempora duraverit, quod solus Deus novit, multae tunc et magnae et mirabiles alterationes mundi et mutationes futurae sunt, et maxime circa leges et sectas!" (Concordantia astronomiae cum historica narratione,

geschr. zu Basel 1414; — concordantia astronomiae cum theologia; geschr. 1414 zu Cöln; beide Augsb. 1490, in 4. und mit der Imago mundi; — duae apologeticae defensionis astronomicae veritatis, und Tract. de concordia discordantium astronomorum, geschr. zu Cöln 1414, mit der Imago mundi). — Dabei verlor jedoch d'Ailly die ernsteren Angelegenheiten der Kirche nicht aus den Augen. Als er seine Reise nach Deutschland antrat, verfaßte er zu Basel zwei Paraphrasen des Vater Unser und des Ave Maria, mit Beziehung auf das Unglück der Zeit, und verhieß als päbstlicher Legat 40 Tage Ablaß allen Denen, welche diese Gebete für den Frieden der Kirche beten würden. (In den Tract. et Serm.) Noch während der Reise schrieb er für das Concil Monita de necessitate reformationis Ecclesiae in capite et in membris; nicht nur machte er hier Vorschläge zur Abstellung der kirchlichen Mißbräuche, die er speziell in Deutschland wahrgenommen, sondern er erklärte, die drei Päbste seyen vor Allem zur Cession zu nöthigen und es sey ein neuer zu wählen, mit der Bedingung, daß dieser sich zur Beobachtung der reformatorischen Beschlüsse des Concils verpflichte. (Bei von der Hardt, I, VII; — und in Opp. Gers. II, 885 u. f.; — nach v. d. Hardt, I, VIII. 484 u. f. ist eher Theod. a Niem der Verfasser dieser Schrift; die angegebenen Gründe scheinen mir jedoch nicht überzeugend.) Obgleich sich d'Ailly in diesem Traktate sehr scharf über Johann's XXIII. Unwürdigkeit ausgesprochen, so glaubte er doch noch vor dem Concil mehrere Schreiben an ihn richten zu müssen, um ihn auf die dringendste Weise zu bitten, er möge der Kirche wieder zum Frieden helfen (in Opp. Gers. II, 876 u. f.). Den 17. Nov. kam er nach Constanz, nachdem schon den 5. dieses Monats das Concil eröffnet worden war. Sogleich übte er einen bedeutenden Einfluß auf die Verhandlungen aus; auf seine Vorstellungen hin wurde, gegen die ultramontane Parthei, beschlossen, es solle nach Nationen gestimmt werden, wodurch Johann XXIII. alle Hoffnung verlor. Durch Predigten und Reden suchte d'Ailly weltliche und geistliche Fürsten zu vereintem Eifer für die Reformation der Kirche aufzumuntern. (In den Tract. et Serm.; — Opp. Gers., II, 917 u. f.) Nachdem er zuerst den Vorschlag freiwilliger Abdankung der Päbste gemacht, allein bei der schlechten Gesinnung dieser Letztern dessen Unausführbarkeit erkannte, stellte er den Satz auf, das Concil, das über den Päbsten stehe, habe Macht, diese abzusetzen. Den 1. Nov. 1416 übergab er der Versammlung seine Canones reformandi Ecclesiam (unter dem Titel De reformatione Ecclesiae, Basel 1551, 8.; — in dem Fasc. rerum expet., I, 407 u. f.; — Wolf, Lectiones memorab., I, 756 u. f.; — von der Hardt, I, VIII, 409 u. f.; — Opp. Gers., II, 903 u. f.), worin er, die in seinen früheren reformatorischen Schriften entwickelten Grundsätze zusammenstellend, den Pabst völlig der Autorität des allgemeinen Concils unterordnete, und seine Vorschläge zur Reformation der Geistlichkeit und der Kirche wiederholte. Als sich das Concil mit der Absetzung Benedikt's XIII. befaßte, las d'Ailly einen Tractatus de Ecclesiae, Concilii generalis, Romani Pontificis et Cardinalium auctoritate vor (in Opp. Gers. II, 925 u. f.), um das, was er die katholische Wahrheit über diesen Gegenstand nannte, den versammelten Vätern in's Gedächtniß zurückzurufen. Er suchte diese Wahrheit in der Mitte zwischen der Ansicht der »Waldenser«, welche den Geistlichen allen weltlichen Einfluß und Besitz absprächen, und derjenigen der »Herodianer«, welche behaupteten, der Pabst hätte auch im Weltlichen alle Gewalt über die Könige und deren Gebiete. Nach langen geschichtlichen und kirchenrechtlichen Untersuchungen schloß er, der Pabst sey „jure naturali, divino et canonico“ in vielen Stücken dem Concil unterworfen, man könne von ihm an das Concil appelliren, und er selbst könne von diesem gerichtet und verurtheilt werden; wolle er sich nicht fügen, so habe das Concil weiter zu gehen, wie wenn der päbstliche Stuhl vacant wäre. Diese Ansichten wurden von der Versammlung angenommen; Benedikt wurde abgesetzt. Als nun aber Kaiser Sigismund und die Deutschen, und mit ihnen Gerson und viele Andere verlangten, vor einer neuen Pabstwahl solle die Reformation der Kirche vorgenommen werden, schloß sich d'Ailly, inkonsequent wie öfter in seinem Leben, den Kardinälen an, welche hiegegen protestirten, die Priorität der Pabstwahl durchsetzten, und so die Schuld der ver-

eitelten Reformation auf sich luden. — d'Ailly hatte sich überdieß bei der Verhandlung aller übrigen dem Concil vorgelegten Fragen betheiligt. Er war einer der mit der Untersuchung der Lehre von Huß beauftragten Commissäre; nachdem er vergebens versucht, diesen zum Widerruf zu bewegen, stimmte er für dessen Verurtheilung, nicht bloß, wie man behauptet hat, weil Huß dem Realismus huldigte, sondern weil der römische Kardinal in dem böhmischen Reformator einen Schüler Wycliffe's, einen Ketzer sah. Vereint mit Gerson, drang er, jedoch dießmal vergebens, auf die Verurtheilung der Sätze des Dr. Joh. Petit, der den Mord des Herzogs von Orléans theologisch und rechtlich vertheidigt hatte (Opp. Gers. V.). Gleichfalls mit Gerson wies er die Angriffe Grabo's gegen die Brüder des gemeinsamen Lebens zurück und erlangte von dem Concil die Verurtheilung dieses Mönchs (v. d. Hardt, III, 112 u. f.) Endlich suchte er das Concil für seine Vorschläge einer Kalender-Verbesserung zu gewinnen; er las eine Exhortatio super kalendarii correctionem vor (bei der Imago mundi); in dem Drang der Geschäfte wurde jedoch damals noch nichts beschlossen.

Unzufrieden mit dem Ausgang des Concils, obgleich er selbst zu dem unvollkommenen Erfolge beigetragen, kehrte d'Ailly nach Cambray zurück. In seinen letzten Jahren bedachte er das Gymnasium von Navarra mit reichen Schenkungen. Um 1425 schickte ihn Martin V. als Legaten nach Niederdeutschland. Er starb, seiner Grabschrift zufolge, während dieser Reise, und nicht, wie Einige irrthümlich behauptet haben, zu Avignon. Sein Leichnam wurde nach Cambray gebracht und daselbst in der Kathedralkirche beigesetzt. Von katholischer Seite wurde er aquila Franciae et malleus a veritate aberrantium indefessus genannt; Flacius dagegen zählt ihn unter die der Reformation vorhergegangenen Zeugen der Wahrheit; wir möchten weder das Eine noch das Andere dieser Urtheile unterschreiben; denn beide sagen zu viel. —

Außer den Notizen von Launoi (Hist. Gymn. Navarr., in dessen Werken IV, I, 508 u. f.), Dupin (Gersoniana, T. I, opp. Gers., p. XXXVII sq.), von der Hardt (I, VIII, 450 u. f.) und Baile, anderer biographischer und literärhistorischer Sammlungen nicht zu gedenken, gibt es noch keine ausführliche Lebensbeschreibung d'Ailly's; ebensowenig gibt es eine vollständige Sammlung seiner Werke. **C. Schmidt.**

Aimoin oder Aymoin, Mönch in St. Germain des Près bei Paris † c. 889, Verfasser einiger Heiligengeschichten, wovon die libri duo de S. Germani, episcopi Parisiensis miraculis einigen historischen Werth haben. S. Bähr, Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter, S. 242. Verschieden von diesem Aimon ist Aimoin, Mönch in Fleury, † 1008, Schüler des Abbo von Fleury (s. d. Art.), auf dessen Anregung Aimoin die historia Francorum libi IV schrieb, die von 253 bis 654 reichen, doch ohne selbständigen Werth sind; das 7. Buch (bis 727), das werthvollste, ist nicht von ihm (abgedruckt bei *Bouquet*, Script. rer. Franc. T. III). **Herzog.**

Akephalen. Als Kaiser Zeno (482) durch sein Henotikon die Monophysiten mit den Rechtgläubigen wieder auf eine kurze Zeit vereinigt hatte, wollten einige der entschiedeneren Monophysiten sich dieser Vereinigung nicht fügen, sondern trennten sich von ihrem Patriarchen, Petrus Mongus, und da sie nun ohne kirchliches Oberhaupt waren, nannte man sie die Hauptlosen (*ἀκέφαλοι*). Später schlossen sie sich an den Bischof Severus und Petrus Fullo an. Vergl. Monophysiten. **Hagenbach.**

Akiba (Rabbi), einer der berühmtesten jüdischen Gelehrten, lebte um's Jahr 100 n. Chr., war Oberhaupt der Lehrschule zu Bani-Brak unweit Jamnia (s. Josua 19, 45.) und hatte den größten Einfluß auf die Ausbildung der Schüler und die Verbreitung und Entwicklung sowohl der talmudischen Lehren als auch der Cabbala. Seine vorzüglichsten Schüler sind Rabbi Meïr, einer der Hauptbegründer der 250 n. Chr. abgefaßten Mischna (s. d. Art.) und Rabbi Simon ben Jochai, Begründer des berühmten cabbalistischen Werkes Sohar. Von R. A. selbst rührt her ein Werk genannt מִשְׁנָה דְרַבִּי עֲקִיבָא x. Lehre des Rabbi Akiba, dasselbe ist gesetzlichen Inhalts; ferner אוֹתִיּוֹת דְּרַבִּי עֲקִיבָא x. Betrachtungen der Buchstaben des Alphabets, ein Buch cabbalistischen Inhalts, welches

Aehnlichkeit hat mit dem cabbalistischen Werke Sepher Jezirah (Buch der Schöpfung) und das Viele ebenfalls für ein Werk des R. A. halten.

Er erreichte ein sehr hohes Alter, seinem Leben aber wurde auf grausame und schreckliche Weise ein Ende gemacht. In dem Aufstande der Juden unter Hadrian soll er sich nämlich dem falschen Messias Bar Kochba angeschlossen haben und bei der Eroberung der Festung Better durch die Römer gefangen genommen und ihm, 120 Jahre alt, die Haut mit eisernen Hecheln abgezogen worden seyn. Nach dem hierosolymitanischen Thalmud war Jursus Rufus, der 135 n. Chr. unter Hadrian kurze Zeit Statthalter von Palästina war, sein Henker; der babilonische Thalmud theilt mehrere zwischen Jursus Rufus und dem R. A. stattgehabte Gespräche mit, erwähnt aber bei Erzählung seines Todes (Berachath, Fol. 61 p. 2) jenen Namen nicht. Die Standhaftigkeit, mit welcher dieser hochbetagte Greis einen schrecklichen Tod erlitt, ist außerordentlich. In einem der Bußgebete, welche zwischen dem jüdischen Neujahr und dem Versöhnungstage in der Synagoge gelesen werden, finden sich die Namen von 10 jüdischen Märtyrern, lauter berühmte Gelehrte und Oberhäupter, die um die Zeit des Falles Jerusalems und nach derselben von den Römern einen martervollen Tod erlitten haben; unter diesen ist auch R. A. genannt. Vergl. Jost, Geschichte der Israeliten, S. 252.

Akko, Seestadt in Palästina, an dem großen Meerbusen nördlich vom Berge Carmel gelegen. Im A. T. kommt ihr Name עַכּוֹ nur einmal, Jud. I, 31. vor, wo sie unter den vom Stamme Ascher nicht eroberten canaanitischen Städten aufgeführt wird. Wahrscheinlich haben die Juden sie vor dem Exile auch nie besessen, woraus das Stillschweigen des übrigen. A. T. über sie erklärlich ist; nur Micha 1, 10. findet sie sich wahrscheinlich noch unter der gewöhnlichen Lesart בָּכוֹ für בְּעַכּוֹ verborgen (s. d. Ausl. zu dieser Stelle). Bei den LXX. hat die Stadt den Namen Ἀκχώ, bei den Griechen Ἄκη und wird von Letztern immer zu Phönizien gerechnet, woher auch phönizische, unter Alexander dem Großen geschlagene Münzen von ihr, s. *Gesenius*, Monum. Phönic. p. 296 sq. In den Büchern der Makkabäer (1. Makk. 5, 15. 22.; 10, 1. 39. 56 f.; 11, 22. 24.; 12, 45. 48. 2. Makk. 13, 24.), im N. T. (Apostelgesch. 21, 7.) und bei Josephus (Antiqu. XII, 8, 2. XIII, 2, 2. 4, 1. 2. 9. 6, 4. 16, 4.), welcher von ihr eine ziemlich ausführliche Beschreibung gibt (Bell. Jud. II, 10, 2.), heißt sie Ptolemaïs, wahrscheinlich nach Ptolemäus Lathurus, König von Aegypten, der sie im J. 103 v. Chr. eroberte, neu ausbaute und verschönerte. Die Identität beider Namen wird nicht bloß durch historische Combination, sondern durch ausdrückliche Zeugnisse der Alten erwiesen (Etymol. magn. Harpocration s. Ἄκη. Stephan. de urb. s. πτολεμαΐς. Strabo XVI, 2, 25., Plin. XXVI. u. a. O.). Kaiser Claudius schickte Colonisten hieher und gab der Stadt das römische Bürgerrecht, woher sie auf römischen Münzen den Namen Col. Ptol. (s. Reland. Pal. p. 403, ed. 2.) und bei Plin. Hist. nat. V, 17, colonia Claudii Caesaris und XXXVI, 65. Ptolemais colonia führt. Im Jahr 638 eroberte der Chalif Omar die Stadt von den griechischen Kaisern und die Araber gaben ihr den alten Namen Akka wieder. Zu Anfang der Kreuzzüge, wo sie den gewöhnlichen Landungsplatz der Pilger bildete, kam sie nach zwanzigtägiger Belagerung durch König Balduin I. im Jahr 1104 wieder in die Hände der Christen (s. Wilken, Gesch. der Kreuzzüge II, S. 194 ff.). Seine Lage machte Akko zu einem Hauptorte des Reiches und beständigen Zankapfel sowohl zwischen Christen und Muhamedanern, als zwischen den christlichen Partheien unter sich, so daß es während dieser Zeit abwechselnd im Besitze der Muhamedaner, der Könige von Jerusalem, Cypern, Neapel und Sicilien, der Pisaner, Genueser und Venetianer, der Johanniter und Tempelherren war (s. Wilken a. a. O., Bd. VII, Regist. und Ptolemais). Die Johanniter hatten hier eine schöne Kirche des heil. Johannes, woher der spätere Name St. Jean d'Acre. Der letzte große Kampf um Ptolemais fand im Jahr 1291 statt, wo Sultan Aschraf von Aegypten sie vom 5. April bis 18. Mai belagerte, einnahm, und nachdem die Sarazenen die reiche Beute sich zugeeignet hatten,

die prachtvolle Stadt an allen Enden anzünden, ihre Mauern abtragen, überhaupt sie dem Erdboden gleich machen ließ (Wilken a. a. O. VII, S. 734—770). Nachdem sie sich im Laufe der Zeit von diesem Schlage erholt hatte, kam sie im Jahr 1517 mit ganz Syrien unter die Herrschaft der Türken (Sultan Selim). In neuerer Zeit wurde Napoleon im Jahr 1799 nach einer vergeblichen Belagerung hier gezwungen, seinem syrischen Feldzuge ein Ende zu setzen, und im Jahr 1832 eroberte sie Ibrahim Pascha nach sechsmonatlicher Belagerung. Jetzt gehört sie wieder den Türken. Das heutige Akka liegt auf einer Landzunge an der nördlichen Spitze der großen Bai, welche von der Stadt den Namen hat und sich von hier bis zum Karmel ausdehnt; es hat keinen großen Umfang, die Ruinen der ältern Stadt dehnen sich nördlich und östlich von ihr aus. Die Stadt ist schmutzig und schlecht gebaut, und nur einige, von dem berüchtigten grausamen Dschezzâr Pascha errichtete Gebäude, wie mehrere große Khans, ein weitläufiges Bad, die Moschee und das Grabmal Dschezzâr's zeichnen sich durch Pracht aus. Der Hafen ist versandet, so daß größere Schiffe nicht einfahren können. Die Einwohner, etwa 15,000 an der Zahl, unter denen sich viele Armenier und Griechen befinden, treiben Handel mit Getraide, Reis, Baumwolle und Seide. Ausführlicheres über die Stadt s. in Reland. Pal. S. 399—405. Bachiene Paläst. II, 4. S. 203—223. Rosenmüller, Bibl. Alterthumskunde II, 2. S. 60—66, wo auch Not. 139 die neueren Reisebeschreibungen, welche Berichte von Akko enthalten, aufgeführt sind. **Arnold.**

Akoimeten (*ἀκοίμητοι*), Mönche, um die Mitte des 5. Jahrhunderts, welche durch beständiges Wachen sich ein Verdienst vor Gott zu erwerben suchten. Die Einrichtung nächtlicher Gottesdienste, wie sie in der griechischen Kirche durch Marcellus von Apamea in Gang gebracht wurde, fand auch im Abendlande Nachahmung. Das blühende Kloster Studium in Konstantinopel war ein Hauptsitz der Akoimeten, und im Abendlande stiftete 515 der burgundische König Siegmund zu Agaunum (St. Moris) einen ähnlichen Betverein (assiduum chorum). Vergl. Schröckh, K. g. XVII, S. 484. **Hagenbach.**

Akoluthen. Im Alterthum hieß *ἀκόλουθος*, von *ἀκολουθέω*, jeder Begleiter, Nachfolger, Anhänger, insonderheit der den Herrn, wenn er ausging, begleitende Knecht. In der christlichen Kirche ging dieser Name auf jüngere Cleriker über, deren Verhältniß zum Bischof er ausdrückte, und fixirte sich zuletzt als Bezeichnung einer gewissen Art der Altardiener. Augusti, christl. Archäologie 1, 265. 3, 239. Welche Geschäfte denselben hauptsächlich übertragen gewesen, wenigstens in der abendländischen Kirche, zeigt die noch heute bei ihrer Weihe gebräuchliche Formel, die das pontificale Romanum enthält: hiernach sollen sie ceroferarium ferre, luminaria ecclesiae accendere, vinum et aquam ad Eucharistiam ministrare. Seine praktische Bedeutung hat dieß Amt fast allenthalben verloren und seine Geschäfte sind an Laien (Kirchendiener und Chorknaben) übergegangen; während der Akoluthat nur in der Stufenleiter der Weihen, wo er die vierte Weihe, den höchsten der ordines minores (s. d.) bezeichnet, als nothwendiger Durchgangspunkt zum Priesterthum in der katholischen Kirche von Bedeutung geblieben ist. *Trid.* sess. 23. de sacram. ord. c. 2. de septem ordd. — In der evangelischen Kirche kommt er nicht vor. **M.**

Alanus. Eine ziemliche Anzahl mittelalterlicher, theologischer und philosophischer Schriften tragen den Namen Alanus, als den des Verfassers an der Spitze. Es kann hier der Ort nicht seyn, ein vollständiges Verzeichniß derselben zu geben. Zu den weniger wichtigen gehören theils gereimte, theils in elegischem Versmaaß abgefaßte Abhandlungen bald moralischen und philosophischen, bald erbaulichen Inhalts; allegorische Commentare über einzelne Theile der Bibel; Predigten; eine kurze Summa de arte praedicatoria; ein liber poenitentialis. (S. Alani Opera, ed. C. de Visch, Antwerpen 1654. fol.) Die bemerkenswerthesten sind folgende: 1. Anti-Claudianus, sive de officio viri boni et perfecti (Basel 1536, Venedig 1582, Antwerpen 1625; in Opp., p. 322 et sq.) In diesem allegorischen, aus neun Büchern bestehenden Gedichte, das man nicht mit Unrecht eine Art Encyclopädie genannt hat, wird von den zur Ausbildung der

Tugend nöthigen Kenntnissen gehandelt. Der Verfasser spricht die Idee aus, daß die Vernunft, durch ihre eigenen Kräfte, manche, zumal die der physischen Ordnung angehörigen Wahrheiten zu entdecken vermöge, daß sie aber, in Dingen der Religion, sich dem Glauben unterordnen müsse. Der Titel Anti-Claudianus bedeutet bloß, daß der Verf. ein Gegenstück zur Satire Claudian's liefern wollte, in welcher dieser Rufin, den Minister des Kaiser Theodosius, als allen Lastern verfallen darzustellen sucht.

2. De planctu naturae, oder Enchiridion de rebus naturae (in Opp., p. 279 et sqq.); eine allegorische Erzählung, abwechslend in Versen und in Prosa, die Sittenlosigkeit der Zeitgenossen beklagend.

3. De arte catholicae fidei (in Pez, Anecdota, T. I. P. II., p. 476 et sqq.). In diesem aus fünf Büchern bestehenden Werke setzt der Verf. voraus, daß die theologische Wahrheit durch die Vernunft bewiesen werden könne; die Ketzer, meint er, dürfe man nicht bloß mit Autoritäts-Beweisen bekämpfen, sondern man müsse sie durch rationelle Demonstration zurückzuführen suchen. Durch Aufstellung dieses Princips, das dem im Anti-Claudianus behaupteten entgegengesetzt ist, nimmt der Verf. einen damals (12. Jahrh.) merkwürdigen Standpunkt ein. Eine Methode befolgend, die der des Spinoza nicht unähnlich ist, wendet er die mathematische Demonstrationsweise auf die Dogmatik an, indem er Definitionen an die Spitze stellt, Lehrsätze beweist, aus diesen Folgesätze zieht, und vermittelst dieser wieder auf andre Wahrheiten übergeht. Die Dogmatik wird somit als eine Art Kunst behandelt, in welcher sich der Verf. als gewandten Dialektiker erweist.

4. Sieben Bücher explanationum in prophetiam Merlini Ambrosii, Britanni (Francf. 1603. 8.), ein für die Geschichte Englands, bis auf Heinrich II., nicht ganz unwichtiges Werk, das von des Verf. historischen und physikalischen Kenntnissen zeugt, und auch über seine Lebenszeit einigen Aufschluß gibt.

5. Ein Leben des h. Bernhard (in Opp. S. Bern., Par. 1719, T. II.).

6. Summa quadripartita contra Haereticos, Waldenses, Judaeos et Paganos (die zwei ersten Bücher zuerst v. J. Masson herausgeg., Paris 1612. 8., dann in Alani Opp., p. 199 et sqq.; die zwei letzten in Car. de Visch, Biblioth. Scriptt. Cisterciensium, Col. 1656. 4. p. 411 et sqq.) Die im 1. Buch bekämpften Haeretici sind die, in Südfrankreich vorzugsweise mit diesem Namen bezeichneten Katharer. Der Verf. bekämpft seine Gegner sowohl durch Vernunft- als durch Auctoritäts-Beweise. Die Argumentation ist meist klar und treffend, nur zuweilen durch emphatischen Ton und scholastische Gewohnheiten schwerfällig.

Mehrere von Trithemius und Andern angeführte Werke sind noch ungedruckt; das Verzeichniß findet sich in der Histoire littéraire de la France, T. XVI., p. 421 et seq.

Die Frage ist nun: Wer war der Verf. dieser Schriften? Gewöhnlich wurden sie sämmtlich dem, mit dem Beinamen Doctor universalis bekannten Scholastiker Alanus de Insulis zugeschrieben, über dessen Leben nur wenig bekannt ist, außerdem daß in dieses Wenige noch eine ziemliche Verrwirrung gebracht worden ist. Es sind nämlich noch andere Alanus bekannt, besonders ein Bischof von Auxerre, und ein Alanus de Podio. Oudin (Comment de scriptt. eccles., T. II. p. 1338.) und Andre sind der Meinung Alanus de Insulis und Alanus von Auxerre seyen eine und dieselbe Person; Bulaeus (Hist. Acad. Paris. T. II, p. 432 et sqq.) unterscheidet zwischen beiden, nimmt aber an, beide seyen von Lille gewesen, wogegen Cave (Hist. litt. scriptt. eccles., p. 586 et 624.) und die Verf. der Hist. littéraire de la France (T. XVI., p. 396 et sqq.) letzteres bestreiten, obgleich sie die Unterscheidung festhalten. Die Verf. des letztern Werkes setzen aus den wenigen, unsichern, theilweise selbst widersprechenden biographischen Angaben eine Lebensbeschreibung des Alanus de Insulis zusammen, die einigermaßen gewagt erscheint. Nur so viel ist als sicher anzunehmen, daß dieser Alanus, von Lille oder Ryssel in Flandern gebürtig, ein Cisterciensermönch, den größten Theil seines im 12. Jahrh. verflossenen Lebens in England zugebracht hat. Diesem nun gehören, wie uns dünkt, sämmtliche oben angeführte Werke an, ausgenommen die Summa quadripartita gegen die Ketzer u. s. w. und vielleicht das Leben des h. Bernhard, welches von Alanus von Auxerre herrühren

mag. Was die Summa quadripartita betrifft, so ist dieß dem Grafen Wilhelm v. Montpellier gewidmete Buch unverkennbar im südlichen Frankreich geschrieben; wir möchten es daher weniger einem in England lebenden Flamänder zuschreiben, als dem Magister Alanus, dessen Zuname de Podio auf die Provence hinweist, und von welchem unlängst in einem handschriftl. Cod. zu Avranches ein moralischer Tractat aufgefunden worden ist. (S. *Ravaisson*, Rapport sur les bibliothèques de l'Ouest de la France, Paris 1841. p. 157). Dieser nämliche Alanus de Podio ist dann auch wohl der Verf. eines noch ungedruckten, dem Abt Ermengaldus von S. Gilles gewidmeten Werkes, das in den Manuscripten unter den verschiedenen Titeln Oculus, Oraculum Scripturae Sacrae, Aequivoca, etc. bezeichnet ist. (S. Hist. litt. de la France, l. c. p. 421). **C. Schmidt.**

Alber, Matthäus, oder nach damaliger Mundart Aulber, geboren zu Reutlingen den 4. December 1495, wird nicht mit Unrecht den Männern zugezählt, welche als die eifrigsten Vorkämpfer der Reformation in Süddeutschland genannt werden. Seine Jugendschicksale erinnern an diejenigen, welche uns aus Luthers Knabenzeit bekannt sind; denn da sein Vater, Jodocus Alber, ein Goldarbeiter, durch eine Feuersbrunst 1502 seine Wohnung und den größten Theil seines Vermögens einbüßte, dennoch aber in der Absicht verharrte, seinen Sohn studiren zu lassen, damit derselbe für den geistlichen Stand vorbereitet werde, so mußte Matthäus, nachdem er der Schule seiner Vaterstadt entwachsen war, die Mittel zu seiner weiteren Ausbildung in Schwäbisch Hall, Rothenburg an der Tauber und Straßburg durch Singen vor den Thüren erwerben. Dieser bedrängten Lage wurde er freilich im 16. Lebensjahre durch eine Anstellung in seiner Vaterstadt als Gehülfe an der lateinischen Schule und Cantor entrissen, doch gab er dies Verhältniß schon nach Jahresfrist auf, um nach Tübingen zu gehen und dort seine Studien weiter fortzusetzen. Im November 1513 daselbst inscribirt, war er zugleich Lehrer und Schüler, indem er unter Brassicanus Leitung an der lateinischen Schule Unterricht ertheilte. 1516 ward er Baccalaureus, zwei Jahre später Magister. Jetzt bewilligte ihm die Obrigkeit seiner Vaterstadt auf Melanchthons Empfehlung eine Unterstützung, welche es ihm möglich machte, drei Jahre zu Freiburg im Breisgau weiter zu studiren, wo er Baccalaureus biblicus und sententiarius wurde und dann wieder nach Tübingen ging, um unter Jacobus Lempus und Martinus Plantschus seine theologischen Studien zu beenden. Sobald dies geschehen war, wurde er als Prediger nach seiner Vaterstadt berufen. Freudig nahm er den Ruf an, empfing zu Constanz die Priesterweihe, und begann dann sein Amt in Reutlingen, indem er sowohl öffentlich die evangelische Wahrheit verkündigte, als auch in seinem Hause Vorlesungen hielt für die Brüder des Barfüßer Klosters, von denen Manche der Reformation geneigt wurden, während das Volk im Allgemeinen so sehr der neuen Lehre den Vorzug gab, daß es schon 1523 einen Priester von der Kanzel hinunterzerrte, dessen Vortrag nicht rein biblisch erfunden wurde. 1524 beschwerte sich der Reutlinger Pfarrer M. Caspar Wölfflin bei dem Abte von Königsbronn, als dem Patron der Stadtkirchen, er könne die alten Kirchengebräuche nicht mehr gehörig handhaben, dieselben seyen gleich ihm verachtet und verspottet; seine Helfer seyen ihm nicht mehr gehorsam und vielmehr seine Herren als seine Knechte u. A. m. und bat um seine Entlassung. Die deshalb hierauf von dem Abte und dem Magistrate von Ulm, als Schutz- und Schirmherrn des genannten Klosters erhobenen Beschwerden, sowie die von der österreichischen Statthalterei in Stuttgart gesandte Commission richteten so wenig aus, daß vielmehr Alber, indem er von dem Magistrate an die Stelle des von dem Abte geschickten Vicars gesetzt wurde, also die erste geistliche Würde in der Stadt erhielt, hierdurch gewissermaßen die Vollmacht empfing, die Kirchengebräuche nach festen Grundsätzen zu ordnen und dem Evangelio gemäß zu lehren. Des Abtes Gegenvorstellungen waren fruchtlos. Auf seine Klagen beim Bischofe zu Constanz verfügte dieser die Vorladung des Verklagten. Doch Alber gab den Bitten der Seinen nach und erschien dort nicht, wo Huß den Martyrertod erlitten hatte. Deswegen erklärte der Bischof und der Pabst Leo X. ihn und die Stadt in den Bann, und zugleich sprach das Kaiserl. Hofgericht in Rottweil die Reichs-

acht über die Stadt aus. Diese drei Decrete wurden an demselben Tage an allen Stadt- und Kirchthoren angeschlagen, aber die gehoffte Wirkung davon wurde vergeblich erwartet. Alber ging vielmehr auf dem betretenen Wege rüstig vorwärts, schaffte das Absingen lateinischer Hochämter und das Lesen lateinischer Messen ab, ließ die Heiligenbilder aus den Kirchen bringen und führte bei allen gottesdienstlichen Handlungen die deutsche Sprache ein, auch verheirathete er sich mit Clara Baier. Zum 13. December desselben Jahres wurde er nach Eßlingen vor das Reichs-Kammergericht zur Verantwortung gefordert. 50 Bürger geleiteten ihn bis zu den Thoren der Stadt. Vom Gerichte wurden ihm 68 Ketzereien vorgehalten, deren er beschuldigt würde; er bekannte sich zu allen, indem er sie durch Stellen der heiligen Schrift als biblische Lehren nachwies, nur läugnete er, von der Jungfrau Maria verächtlich gesprochen und sie eine Lohnwäscherin genannt zu haben, worauf einer seiner Richter selbst sagte: „Wahrlich, so er das geredet hätte, der Meister Matthees, er bestünde es gewiß. Hat er die 67 bestanden mit seiner Weis', ich halte ihn so redlich, er würde dessen auch geständig seyn.“ Einen solchen Eindruck hatte seine Freimüthigkeit sogar bei den Gegnern hervorgerufen, und es wird derselbe erklärlich, wenn wir auch nur die Antwort vernehmen, welche er auf die Frage nach dem von ihm behaupteten Unterschiede zwischen dem päbstlichen Ablasse und dem Ablasse Christi gab, nämlich: „Des Pabstes Ablaß reinigt die Geldbeutel, Christi Ablaß aber die Gewissen.“ Drei Tage dauerte das Verhör, dann ließ man ihn ungehindert zurückkehren. Daheim drohten bald andere Gefahren. Wiedertäufer suchten in Reutlingen sich festzusetzen; Alber bewog sie durch seine gewaltige Predigt, die Stadt zu verlassen; der Bauernkrieg brach rings umher aus, man suchte die Bürger aufzuwiegeln gegen ihre geächtete Obrigkeit, aber den eindringlichen Reden Alber's gelang es, Ruhe und Ordnung zu erhalten. Luther äußert darüber brieflich herzliche Freude, lobt die in den Ceremonieen getroffenen Veränderungen und hofft getrost, daß derjenige, welcher sie „ohne ihn“ berufen habe zu seinem wunderbaren Lichte, sie auch ohne ihn behüten werde, indem er sie vor den Sacramentirern warnt. Es hatte nämlich Zwingli schon in dem bekannten Briefe vom 16. November 1526 Alber für seine Auffassung des heiligen Abendmahls zu gewinnen gesucht; doch vergeblich, der Reutlinger Reformator blieb, gleich seinem Freunde Brenz, der Lehre Luthers getreu, den er 1536 in Wittenberg persönlich kennen lernte. In dem folgenden Jahre nahm Alber Theil an dem Gespräche in Urach, indem er eifrig gegen die Beibehaltung der Bilder kämpfte. 1539 ehrte die Universität Tübingen ihren früheren Schüler durch die Ertheilung der theologischen Doktorwürde. Als Reutlingen zur Annahme des Interims genöthigt wurde, verließ er seine Vaterstadt am 25. Juni 1548, doch blieb er nicht lange ohne amtliche Wirksamkeit, denn Herzog Ulrich berief ihn zum Antistes der Stiftskirche in Stuttgart, und Herzog Christoph ernannte ihn zum Kirchenrathe. Der letztgenannte Fürst wollte auch dann ihn nicht lassen, als er nach Aufhebung des Interims 1552 wieder von Reutlingen begehrt wurde. Er starb am 2. December 1570, nachdem er 1563 Abt zu Blaubeuren geworden war, nicht allein von der großen Anzahl seiner Kinder, Enkel und Urenkel schmerzlichst betrauert, sondern auch von allen denen, die seine bedeutende Gelehrsamkeit, seinen unverdrossenen Fleiß und hohen Muth, seine stete Aufrichtigkeit und gegen Jedermann sich kundgebende Freundlichkeit zu würdigen im Stande waren. Auch als Schriftsteller verdient er genannt zu werden, denn wir besitzen von ihm mehrere Predigten, einen Katechismus unter dem Titel: „Gründlicher Bericht des wahren Christenthums für die Jugend zu Reutlingen,“ und ein Buch: „Vom rechten Brauch der ewigen Vorsehung Gottes.“ (Vgl. Fischlin, Schnurrer, Botteler, Vaihinger.) Dr. Willen.

Albert der Große (Albertus Magnus), hervorragender Vertreter der Scholastik im Dominicanerorden. Geboren zu Lauingen in Schwaben aus der adeligen Familie von Bollstädt (so daß der Name des Großen nur Ehrentitel, nicht Familienname, etwa Grot, seyn kann), zu Ende des 12. Jahrhunderts, da sein Tod 1280 ihn im 80. Lebensjahre traf, widmete er sich den Studien zu Padua, trat 1221 in den Dominicanerorden, lehrte zu Paris, und

darauf als Provincial des Ordens für Deutschland in Cöln. Auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg erhoben, vertauschte er diese Würde bald wieder mit seiner Celle in Cöln, um den Studien allein leben zu können. Der Umfang seines Wissens erschien der Zeit so gewaltig, daß sie ihr Staunen über ihn in Wundergeschichten aussprach, wie er anfänglich stumpfsinnig geboren von der h. Jungfrau plötzlich mit Geisteskraft ausgerüstet sey. Wegen seiner Naturstudien wird ihm Zauberei, Nekromantie nachgesagt: ein redender Topf, die Frucht magischer Kenntnisse, soll von seinem Schüler, Thomas von Aquino, aus Entsetzen zerschlagen seyn; ein Gastmahl zu Ehren Königs Wilhelm war mitten im Winter mit allen Reizen des Frühlings geschmückt u. dgl. Das Zeitalter hatte für seine Kenntnisse nur den Maaßstab des Wunderbaren; auch später, ja selbst noch jetzt, gilt er volksthümlich als Vertreter der Magie; seine Werke, ed. P. Jammy, Lugdun. 1651, füllen 21 Folianten.

Um nur bei seinen theologischen Leistungen zu verweilen, so tritt, während bei Alexander von Hales im Franciscanerorden noch Anklänge von Mystik beobachtet werden können, bei Albert das scholastische Wissen völlig rein hervor. Geständnisse, wie, der Mensch vermöge nicht Alles zu finden, Gott sey nur in reiner Anschauung und von dem reinen Herzen zu erkennen (Summa theol. P. I. q. 5. m. 1. Tom. XVII. p. 13; p. 36.), sind bei ihm theils nur etwas Traditionelles, theils Bescheidenheit des Naturforschers; dagegen mystische Contemplation, die darin erblickt werden könnte, ist nicht seine Sache; dazu weiß er zu viel; Hugo von St. Victor zieht ihn nur durch seine scholastische Seite an. Albert hält sich gemäß dem scholastischen Grundsatze von der völligen Rationalität des Kirchenglaubens streng an die Offenbarung in wörtlicher Auffassung der Schrift, und verwirft jede Vergeistigung derselben im mystischen Interesse: alle Fragen sind sämmtlich theologice zu lösen, d. h. nach den hergebrachten kirchlichen Autoritäten (P. II. q. 12. m. 1. p. 84.); die fides catholica steht über allem philosophischen Wissen; daß das Zeugen in der Trinität nicht dem Wesen, sondern der Person zukomme, läßt sich philosophisch läugnen, aber die fides hat einmal darüber entschieden (p. 172). Die fides ist ihm auf keinen Fall eine subjective Thätigkeit des Menschen, sondern etwas völlig Objectives; er kennt dieselbe nicht anders, als in der Form des Kirchenglaubens, des Symbolums. Bei Untersuchung über Matth. 17, 20., der Glaube (doch gewiß als Eigenthum der gläubigen Seele) könne Berge versetzen, fragt er gleich, nach welchem Artikel des Symbols er dieß könne; und antwortet nach der ersten, wo von der Allmacht Gottes die Rede ist p. 195). Die Schrift ist ihm natürlich in der Vulgata authentisch: Petrus läßt die Dämonen mit rudentes gebunden seyn, was ganz etwas Anderes ist, als wenn sie mit funes gebunden wären (p. 148). Den Kirchenvätern wird ausdrücklich Inspiration beigelegt, namentlich den ältern, die deßhalb als sancti von den doctores scholastici unterschieden werden (p. 492, 508). Als Aufgabe nimmt er sich vor, die Kirchenlehre speculativ zu erweisen, da es nie an einer Harmonie beider Quellen des Wissens fehlen kann (p. 82, 379).

Bei Albert tritt nun der volle Einfluß des Aristoteles hervor; aus ihm entlehnt er nicht nur jedesmal Beweise für die dogmatischen Sätze, sondern seine ganze Denkart und wissenschaftliche Richtung ist durch denselben bestimmt. Dieß zeigt schon die Masse des physikalischen und mathematischen Wissens, welches er auf die Dogmen anwendet: die seit Augustin hergebrachte Fassung des heil. Geistes als Liebe beweiset er ziemlich abenteuerlich aus der Physiologie; bei zufälliger Nennung des auch unbekannten Namens einer geliebten Person fange der Puls des Liebenden an, rascher zu schlagen, also sey die Liebe ein citativus spiritus (p. 180). Die Wunder der ägyptischen Zauberer vor Pharao werden physikalisch erklärt: aus den Stäben hätten sich auf dem Wege der Fäulniß auch sonst Schlangen bilden können, wie bei Virgil aus dem in Fäulniß übergegangenen Blute einer Kuh Bienen entstehen: die Dämonen halfen also den Zauberern nicht zu einer wirklich neuen Schöpfung, sondern zu einem beschleunigten Naturprocesse (p. 178). Bei der Erbsünde geht er ziemlich tief auf den Proceß der Zeugung ein,

und läßt völlig materialistisch das Menschengeschlecht in Adam vorhanden gewesen seyn (p. 507: omne genus humanum secundum corpulentam substantiam in Adamo fuit). Die Naturstudien verwickeln ihn sodann auch in Astrologie; zwar verwirft er jeden unmittelbaren Einfluß der Gestirne auf die Geschicke der Menschen; aber mittelbar durch Einwirkung auf die vegetative Welt, auf Witterung und Klima können sie doch recht wohl auch den menschlichen Willen modificiren. Etwas weit wird diese Theorie getrieben, wenn Kometen für entzündeten Dunst erklärt werden, den ein unheilbringender Stern angezogen hat, um damit Staaten und Menschenleben zu bedrohen, besonders im Gegenschein mit dem Mars und Saturn (p. 187).

Andererseits zeigt sich der Einfluß des Aristoteles auf Albert in metaphysischen Dingen durch das Streben nach möglichst speculativer Begründung sämmtlicher Sätze und der darin vorkommenden einzelnen Begriffe. Wenn Gott das primum principium der Dinge heißt, so wird sowohl der Begriff von primum wie von principium metaphysisch erörtert; der Begriff des Relativen wird bei Behandlung der mancherlei Namen Gottes, der Begriff des Möglichen bei den Fragen über die Allmacht untersucht, wobei es auch an Spielereien nicht fehlt, z. B. ob Gott, der gemacht hat, daß Gott zugleich Mensch ist, auch machen könne, daß weiß zugleich schwarz sey u. dgl. Tiefsinnige Speculationen kommen dabei nur sehr vereinzelt vor: z. B. woher die Mannigfaltigkeit in der Welt, da Gott, deren Princip, doch nur einig ist? die Antwort lautet, um ihren Zweck zu erreichen, bedarf die Welt der mannigfaltigen Ausrüstung, wie ein Heer des Sieges wegen sehr verschiedenartige Leute zählen muß. Im Ganzen erscheinen dabei müßige Fragen seltener und weniger gehäuft, z. B. ob die cognitio matutina der Engel besser sey, als die vespertina (p. 105.), eine Unterscheidung, die schon Augustin eingeführt hatte, indem die erste Art die reine Erkenntniß der Engel durch Theilnahme am göttlichen Logos, die zweite das empirische Wissen, nach dem Eintritt der existirenden Dinge, bezeichnen soll; ferner ob alle Dämonen freiwillig gefallen seyen, oder Lucifer sie überredet habe; ob es für Gott schwerer war, die Welt zu schaffen, oder einen Menschen zu rechtfertigen u. dgl.

Bei diesem gewaltigen Einfluß, den Aristoteles für physische wie metaphysische Fragen auf Albert ausübte, war es nun aber doch nicht das reine System des Stagyriten, woran derselbe sich gebildet hatte, sondern man entdeckt zugleich eine beträchtliche neuplatonische Färbung, wie sie durch die arabischen Commentatoren des Aristoteles in die lateinische Welt gedrungen war. Bei der Weltschöpfung zeigt sich unverkennbar der Emanationsbegriff, wodurch das All als ein Ausfluß aus dem ersten Principe erscheint (Tom. V. p. 552 de fluxu causatorum a causa prima); das Wissen Gottes von den Dingen erklärt Albert aus der Immanenz der Dinge in Gott, und deren Hervorfließen aus ihm (Summa theol. p. 335.).

Zuverlässig hat bei Albert die Masse des scholastischen Wissens ihren Hochpunct erreicht, aber eben so gewiß ist der eigentliche Werth des Gewußten und Aufgehäuften nirgends so gering, als bei ihm. Ueber Naturstudien redet er, wie es von einem Mönche in seiner Celle erwartet werden kann, nur nach Aristoteles und nach Voraussetzungen; und in metaphysischen Dingen fehlt ihm der wirklich speculative Geist gänzlich, wie er z. B. gleich nachher bei seinem Schüler Thomas so erfreulich hervortritt. Achtungswerth ist nur der eiserne Fleiß, womit er solche massenhafte, jedoch durchaus unfruchtbare Kenntnisse aufgehäuft hat. **Rettberg.**

Albigenser, s. Katharer.

Albo (Rabbi Joseph) ein jüdischer Gelehrter in Castilien 1425 n. Chr. Er ist der Verfasser des hochgeschätzten Werkes *Ikarim*, d. i. elementa sc. fidei. Im Gegensatz zu Maimonides und Chisdoi, welcher erstere dreizehn Glaubensartikel aufstellt, nimmt er deren nur drei an und subsummirt unter dieselbe den Glaubensgehalt des Judenthums; diese drei sind: Daseyn Gottes, Offenbarung, Vergeltung.

Albrecht, Apostel der Lievländer, s. Lievland, Einführung des Christenthums in.

Albrecht, Sohn des Churfürsten Johannes von Brandenburg, Bruder des nach-

maligen Churfürsten Joachim, geboren 1490, wurde 1513 Erzbischof von Magdeburg und Administrator von Halberstadt, und vermöge einer ungewöhnlichen Cumulation von Würden 1514 Erzbischof von Mainz, mit welcher Würde die Chur verbunden war. Als solcher übte er auf die Geschicke und Angelegenheiten Deutschlands in jener entscheidungsvollen Epoche großen Einfluß theils direkt, theils indirekt aus; zuerst durch seine Theilnahme am Ablaßwesen. Albrecht hatte die erzbischöfliche Würde in Mainz unter der Bedingung erhalten, daß er auf eigene Kosten das erzbischöfliche pallium (s. d. Art.) vom Pabste lösen sollte; denn das Mainzerkapitel hatte seine Geldkräfte erschöpft durch Zahlung der Kosten für die Pallien von drei kurz nach einander gestorbenen Erzbischöfen. Die Fugger in Augsburg, die Rothschilde der damaligen Zeit, schossen die nöthige Summe von 30,000 Ducaten vor. Um diese Schuld lösen zu können, nahm Albrecht vom Pabst Leo X. das Ablaßwesen in Deutschland in Pacht, und bestellte für einen Theil von Norddeutschland den berüchtigten Tetzel zu seinem Geschäftsmanne. Luther's Opposition kam ihm natürlicherweise sehr ungelegen. Er suchte den kühn vorwärts dringenden Reformator zurückzuhalten, dessen Schriften zu lesen er sich übrigens nicht herabließ, indem er vorgab, daß er dieß Geschäft Gelehrteren überlassen müsse. Zur Belohnung für diese vergebliche Bemühung erhielt er vom Pabst die Cardinalswürde auf dem Reichstage von Augsburg 1518. Nach dem Tode von Kaiser Maximilian hatte er großen Antheil an der Erhebung Carl's V. auf den kaiserlichen Thron 1519, 28. Juni. Ungeachtet seiner Gegenbemühungen war er Zeuge der großen Fortschritte der Reformation im Magdeburgischen und Halberstädtischen, und mußte gestatten, was er nicht verhindern konnte. Albrecht war durchaus kein geistlicher Karakter. Dafür liebte er die kirchliche Kunst und den kirchlichen Prunk: dilexi decorem domus Dei, die Wahrheit dieses seines Lieblingswortes bezeugen seine kirchliche Bauten. Er bezeigte große Liebe zu den Wissenschaften, die aber auf keinem tiefern, religiös-kirchlichen Grunde ruhte, und die ihn daher wohl über manchen Aberglauben der Zeit erheben, aber nicht verhindern konnte, das Ablaßwesen, eine der traurigsten Verirrungen des christlichen Geistes, zu befördern, und so das Haus Gottes, für dessen Schmuck er so sehr eiferte, durch diese Greuel zu besudeln und in einen Geldmarkt zu verwandeln, darin vollkommen ähnlich dem kunstliebenden Leo X., seinem Principal in seinem einträglichen Handel. Er war ein Freund des Erasmus und nahm sich des Ulrich von Hutten an; an seinem Hofe, dem Mittelpunkte vieler gebildeten Männer, verweilte Capito seit 1520 einige Zeit. In Gemeinschaft mit seinem Bruder Joachim hatte er bereits im Jahr 1506 die Universität Frankfurt an der Oder gestiftet; die Gründung einer ähnlichen Anstalt in der Stadt Halle, wofür er im J. 1531 schon die päbstlichen Privilegien erhalten hatte, wurde nur durch die fortdauernde Unruhe in Deutschland verhindert. Den neugestifteten Orden der Jesuiten hat er zuerst in Deutschland aufgenommen. Er starb zu Mainz den 24. Sept. 1545. Herzog.

Albrecht, Markgraf von Brandenburg, erster Herzog von Preußen, geboren am 17. Mai 1490, der Dritte von zehn Söhnen des Markgrafen Friedrich des Aeltern von Anspach, Enkel des Markgrafen Albrecht Achilles, Schwestersohn des Polenkönigs Sigismund, in frühster Jugend zum geistlichen Stand bestimmt, nachmals beim Kaiser in Dienst, ward am 13. Febr. 1511 in den deutschen Orden eingekleidet, am Tage darauf, erst 21 Jahre alt, zum Hochmeister dieses Ordens erkoren. Im Jahr 1512 in seiner Residenz zu Königsberg angelangt, sollte er wie seine Vorgänger nach Laut des Thorner Friedens dem Könige von Polen den Lehnseid leisten. Er verweigerte ihn. Vielfache Verhandlungen darüber zu Petrikau, Preßburg und Wien hatten keinen Erfolg. Albrecht blieb standhaft. Es drohte Krieg; der König, damals in Händel mit Rußland verwickelt, scheute ihn, bis er, nachdem sich Albrecht mit dem Kurfürsten von Brandenburg, dem Könige von Dänemark und dem Großfürsten von Moskau verbündet, im J. 1519 dennoch ausbrach. Er ward mit wechselndem Glück geführt, doch war es meist auf des Königs Seite, der tief in's Land eindrang. Beiderseitige Erschöpfung und mangelnde Hülfe aus Deutschland führten im J. 1521 zu einem vierjährigen Waffenstillstand und

Albrecht begab sich, um bei befreundeten Fürsten Hülfe zu suchen, im April 1522 nach Deutschland. Die Reise war für ihn von entscheidender Wichtigkeit. Die Streithändel des Deutschmeisters mit ihm und seinen Vorgängern hatten den innern Verband des Ordens in Deutschland und Preußen längst zerrissen; es ward ihm jetzt klar: eine Rettung, eine Wiedererhebung des durch Habsucht verarmten, durch Eigennutz sittlich verwahrlosten, und durch zuchtloses Leben geschwächten und entnervten Ordens sey unmöglich, selbst auch beim günstigsten Kriegsglück gegen Polen. Davon schon fest überzeugt drang nun der Lichtstrahl aus Wittenberg tief in seine Seele und zündete. Er wandte sich an Luther um Rath: welcher Weg zu betreten sey, durch Verbesserung der Ordens-Statuten den Orden zu reformiren. Luthers Antwort: er solle die alberne und verkehrte Ordensregel auf die Seite werfen, sich verheirathen und Preußen in ein weltliches Fürstenthum oder Herzogthum verwandeln, fand bei ihm Anklang. Allein seine Verhältnisse zu Polen gestatteten ihm noch nicht, den raschen Schritt zu thun. Was indeß bis dahin in seinem religiösen Bewußtsein noch dunkel geblieben, das erhellten in ihm zuerst die feuereifrigen Predigten und mündlichen Unterhaltungen eines Mannes, den er nachmals oft seinen geistlichen Vater nannte, des evangelischen Predigers Andreas Osiander zu S. Lorenz in Nürnberg, wo er sich in seinen Angelegenheiten längere Zeit (1523) aufhielt, und dann noch mehr ein persönlicher Besuch bei Luther auf einer Rückreise von Berlin nach Nürnberg (Nov. 1524), wo es in ihm zum festen Entschluß kam, Luthers Rath zu folgen, sobald seine Verhältnisse zu Polen geordnet seyn würden. Dies geschah bekanntlich im Krakauer Frieden (8. April 1525) durch die Belehnung Albrechts mit Preußen als Herzogthum. Jetzt warf der seitherige Hochmeister den bedeutungslosen, lästigen Ordensmantel ab und kehrte als Herzog nach Preußen heim. Hier hatte die Lehre des Evangeliums durch seinen Freund, den Bischof von Samland, Georg von Polenz; und dessen Gehülfen Johann Brismann, Johann Amandus, Paul von Sprettem oder Speratus u. A. in Königsberg und andern Orten schon so mächtig Raum gewonnen, daß Luther schon im April 1525 hocherfreut ausrufen konnte: „Siehe dieß Wunder! In vollem Laufe, mit vollen Segeln eilt jetzt das Evangelium nach Preußen!“ Sein fortschreitender Eingang fand um so weniger Widerstand, da im Krakauer Frieden in religiösen Dingen nichts von Wichtigkeit bestimmt worden, des neuen Herzogs protestantische Gesinnung bald überall bekannt und im Volke, wie in den bisherigen Ordensgliedern schon allgemein die Ueberzeugung herrschend war, daß der Orden durch sich selbst seinem Untergange verfallen sey. Es bedurfte keiner Gesetze zur Förderung der evangelischen Lehre, wohl aber strenger Verordnungen und Strafen zur Beschwichtigung eines Bauern-Aufstandes aus Mißverstand der evangelischen Freiheit (1525). Schon im Jahre nachher waren die Katholiken in Ostpreußen (mit Ausnahme des Ermlands, wo der Bischof den alten Glauben noch festzuhalten wußte) fast überall verschwunden. Allein es bedurfte dennoch der ganzen Klugheit des Herzogs in seiner Stellung und seinem Verhalten zum Könige von Polen, der ihn nicht nur von Luthers Lehrmeinungen abmahnte, sondern auch den alten Glauben, wo er verschwunden, wieder herzustellen, und wo er noch bestand, auf alle Weise zu sichern und zu befestigen suchte. Der Herzog wußte es klüglich abzulehnen, als man die Rückgabe der eingezogenen geistlichen Güter von ihm verlangte, und sich ebenso klüglich zu entschuldigen, daß man in seiner Abwesenheit im Lande die Ceremonieen und Sakramente der alten Kirche abgeschafft habe. Und nun that er im J. 1526 nach Luthers Rath den zweiten wichtigen Schritt: er verheirathete sich mit Anna Dorothea, der Tochter des Königs Friedrich I. von Dänemark. Es drohten ihm aber bald von mehreren Seiten große Gefahren. Auf Andringen des deutschen Ordens in Deutschland forderte ihn eine kaiserliche Vorladung zur Verantwortung über seinen Abfall vom Orden und über den „Raub“ des dem Orden zugehörigen Landes (wie man es nannte) auf. Der König von Polen, ihn hierin zwar schützend, ruhte jedoch nicht, ihn zur Rückkehr in den Schooß der alten Kirche zu ermahnen. Auch ließ es der Orden nicht an Versuchen fehlen, sich auf dem Wege der Gewalt wieder in den

Besitz Preußens zu setzen; zwar glückten diese nicht, allein eine mächtige, dem Herzog feindlich gesinnte Parthei im Adel des Landes, eifersüchtig auf ihre alten Vorrechte, die er immer mehr zu beschränken suchte, machte die Lage des Fürsten lange äußerst gefahrvoll, wozu noch kam, daß ein allgemein verhaßter Günstling Bisenrod die Mißstimmung gegen den Herzog immer höher steigerte, so daß dieser nur durch eine innige Verbindung mit Polen einen festen Halt für sich zu finden suchen mußte. Dazu drängte ihn noch mehr im J. 1530 des Kaisers Befehl, Preußen dem Orden wieder einzuräumen. Der König von Polen nahm seinen Lehensfürsten zwar möglichst in Schutz; allein die angedrohte Reichsacht gegen den Herzog erfolgte am 18. Jan. 1531 dennoch, und alle Verwendungen für ihn beim Kaiser und dessen Bruder Ferdinand blieben ohne Erfolg, denn die Achtserklärung ward auch später (1535) wieder erneuert. Um dieselbe Zeit zog der Günstling des Herzogs von Heideck zwei Wiedertäufer Ekkelius und Taucherus mit einer Menge ihrer Anhänger in's Land; sie wurden Anfangs geduldet und fanden unter dem Landesadel auch Anhang. Allein die lutherische Geistlichkeit, an ihrer Spitze Sporatus, Bischof von Samland und Poliander, Pfarrer in der Altstadt Königsberg, wußten in einem Religionsgespräch zu Rastenburg die Lehrmeinungen der Secte als so irrig und zugleich so gefährlich für Kirche und Staat darzustellen und der Rath Luthers, die Wiedertäufer aus dem Lande zu vertreiben, fiel beim Herzog so schwer in's Gewicht, daß seitdem in mehreren Jahren sehr harte Strafgesetze gegen sie erfolgten; sie wurden auf Lebenszeit zu öffentlicher Arbeit verdammt. Heidecks einflußreicher Schutz aber verhinderte stets die Ausführung der strengen Strafedicte und so erhielt sich die Secte, wenn auch unter mancherlei Beschränkungen, noch während Albrechts ganzer Lebenszeit im Lande. Mittlerweile war Albrecht (1534) auch dem Schmalkaldischen Bunde beigetreten und je eifriger er sich nun in den nachfolgenden Jahren durch eine Reihe von Verordnungen mit Verbesserung und neuen zeitgemäßen Anordnungen im Schul- und Kirchenwesen im Lande beschäftigte, namentlich im Jahr 1543 statt der früheren eine neue Kirchen-Ordnung entwerfen ließ, um so fleißiger pflegte er jetzt zu seiner Belehrung in kirchlichen und religiösen Dingen eines sehr interessanten Briefwechsels mit den berühmtesten und einflußreichsten Gottesgelehrten seiner Zeit, mit Luther schon seit dem J. 1525, mit Philipp Melanchthon seit 1534, Joachim Camerarius, Veit Dietrich, Johann Bugenhagen, Justus Jonas, Georg Major, Kaspar Aquila, Johann Brentius, Andreas Osiander, Georg Spalatin; mit andern knüpfte er erst später einen gelehrten Briefwechsel an, so mit Paul Eber, Johann Draconites, Victorin Striegel, Martin Chemnitz, Kaspar Peucer, Mathias Flacius Illyricus und vielen andern. Mit Albrechts frischerem religiösem Aufleben erwachte in seinem Geiste auch zugleich der Drang nach wissenschaftlicher Bildung, das lebendigste Interesse von allen wissenschaftlichen Leistungen, Forschungen und Entdeckungen, wie sein Briefwechsel mit dem berühmten Mediciner Leonhard Fuchs, mit dem Physiker Georg Hartmann, Vicar an der Sebalduskirche in Nürnberg, mit dem Mathematiker Erasmus Reinhold und andern Gelehrten seiner Zeit beweist. Seit dem J. 1540 ward auch der Plan angeregt, den Wissenschaften in Preußen selbst durch Stiftung einer Academie eine Heimath vorzubereiten; ihr voran ging im J. 1541 die Gründung eines Pädagogiums, wobei man Joachim Camerarius zu Rathe zog. Erst im J. 1544 erfolgte auch nach Beseitigung vieler Schwierigkeiten die Stiftung der vom Herzog späterhin immer reichlicher ausgestatteten Universität zu Königsberg, deren Bestätigung jedoch vom Kaiser und Pabst trotz allen Bemühungen nicht zu erlangen war, weßhalb nachmals (erst 1560) an ihrer Stelle der König von Polen die ihr bereits ertheilten Privilegien bestätigte. Allein so tolerant sich der Herzog in seinen religösen Ansichten auch schon durch die Erklärung zeigte, daß alle diejenigen, welche in den Punkten, worin die Augsburgische Confession und die römische Kirche übereinstimmten, keine abweichende Meinung hegten, auf seiner Academie völlig gleiche Rechte genießen sollten, so brachte ihm diese seine Sitfung durch den bald erwachten Factionsgeist unter den academischen Lehrern, besonders zwischen Stapfylus und Gnapsens, und

dann vor Allem durch die ärgerlichen Streitigkeiten zwischen Osiander und dessen Schwiegersohn Johann Funk auf der einen, und Stapsylus, Mörlin und Hegemon auf der andern Seite, fast für seine ganze übrige Lebenszeit mehr Kummer und Sorgen als Freude, denn selbst Osianders Tod (1552) konnte die Partheien nicht versöhnen und auch die Synoden im J. 1554 und 1556, die wiederholten Ruhe gebietenden Mandate des Herzogs 1554 und 1555, die neue Kirchenordnung im J. 1558, sowie die für Preußen von Mörlin abgefaßte Repetitio corporis doctrinae Prutenicae, welche als Glaubenssymbolum gelten sollte, machten nicht allem Gezänk ein Ende, zumal da sich hinter den theologischen Partheien politische Factionen unter dem Adel und den Ständen des Landes versteckten, die, eifersüchtig auf ihre alten Privilegien, dem Herzog fort und fort entgegenwirkten und seine landesfürstliche Gewalt immer mehr zu beschränken suchten. So schwer ihn diese inneren Zerwürfnisse in der Landeskirche aber auch betrübten, so bitter er sich oft auch durch die Umtriebe und Intriguen der kirchlichen und politischen Factionen, in die er selbsttheilnehmend zuweilen mit verwickelt war, gekränkt fühlte und sich zu manchen seine fürstlichen Rechte beschränkenden Zugeständnissen genöthigt sah, so tief ihn auch noch während dieser Streithändel der Tod seiner innigstgeliebten Gemahlin Dorothea (1547) schmerzte und so wenig ihm auch durch ein inniges und friedliches Familienverhältniß seine zweite Gemahlin Anna Maria, Tochter des Herzogs Erich von Braunschweig, den Verlust ersetzte: sein Eifer für die Rettung und Aufrechthaltung der evangelischen Freiheit gegen des Kaisers Gewaltherrschaft und seine stets rege Wirksamkeit für das Heil seiner Landeskirche ward durch jene traurigen Begegnisse keineswegs geschwächt. Obgleich vom deutschen Orden immer noch sowohl von Deutschland als von Livland aus mit feindlichen Angriffen bedroht, war er mit einer der eifrigsten Theilnehmer am Schmalkaldischen Kriege, wenn auch nicht selbstthätig in die Ereignisse mit eingreifend, so doch die glaubensverwandten Bundesfürsten nach ganzer Kraft durch Geldmittel unterstützend. Und als nachmals (1550) der Fürstenbund zur Beschränkung der kaiserlichen Gewalthaberschaft und zur Errettung der evangelischen Glaubensfreiheit auftrat, war es Albrecht von Preußen, der schon im J. 1549 sich insgeheim mit dem gleichgesinnten Markgrafen Johann von Brandenburg zuerst über die Aufrichtung eines solchen mächtigen Fürstenbündnisses gegen den Kaiser verständigte. Er hatte sich durch keine ihm insgeheim gemachten lockenden Anerbietungen bewegen lassen, das Zwangsgebot des Interims in seinem Lande zur Geltung zu bringen. Um auch seinen nichtdeutschen Unterthanen die Erkenntniß der Hauptlehren des Evangeliums zu erleichtern, ließ er im J. 1548 den lutherischen Katechismus zweimal in die altpreußische, damals noch lebende Sprache übersetzen und zahlreich vertheilen. Um dieselbe Zeit fanden auch die vom Römischen Könige Ferdinand verdrängten böhmischen Brüder in Preußen Schutz und Heimath. Von evangelischen Gottesgelehrten in Königsberg in ihrer Rechtgläubigkeit geprüft, erhielten sie zu Marienwerder einen Antheil an der Kirche und verbreiteten sich dann, der lutherischen Geistlichkeit untergeordnet, auch in mehrere Städte des Oberlandes. Dort blieben sie in ihrer Religionsübung ungestört bis in die letzten Lebensjahre Albrechts, wo man sie mit großer Strenge zur Anerkenntniß der Augsburgischen Confession und zur Unterschrift des corpus doctrinae Prutenicae zu zwingen suchte, weßhalb schon damals ein großer Theil derselben das Land wieder verließ. Waren aber auch um's J. 1560 die alten theologischen Streithändel theils durch des Herzogs Strenge bei Einführung der neuen Kirchenordnung, theils auch durch Einwirkung der Stände endlich zur Ruhe gebracht, so sind doch die letzten Lebensjahre die traurigste Zeit seiner ganzen Regentschaft. Der unter den Mühen des Lebens ergraute, hochgealterte Fürst, geistig ermattet, körperlich geschwächt, und so leicht den Intriguen und Umtrieben eines neuen Günstlings, Paul Scalich, eines habsüchtigen Fälschers und Betrügers, hingegeben, unterlag jetzt in den s.g. Scalichischen Händeln Jahre lang einer Kränkung nach der andern und einer Demüthigung nach der andern. Nicht ohne Kummer über seinen einzigen Sohn, der körperlich und geistig schwach wenig Hoffnung für die künftige Regentschaft darbot, mußte er es dulden, daß eine

polnische Commission in's Land kam, sich der Jurisdiction bemächtigte, mehrere herzoglichen Räthe, darunter auch Magister Funk, des Herzogs Beichtvater, zum Tode verurtheilte und hinrichten ließ. Schon immer mehr in seiner landesherrlichen Gewalt beschränkt, mußte er jetzt Alles, was die Stände in Verbindung mit der polnischen Commission an Vorrechten und Freiheiten verlangten, ohne Weiteres bewilligen. So konnten die zwei Bischöfe im Lande nur mit Zuziehung von acht Mitgliedern des Adels und eben so viel von den Städten vom Herzog ernannt werden. Die Macht der Regimentsräthe war durch die polnische Commission so gestiegen, daß nichts von Wichtigkeit ohne ihre Zustimmung geschehen, sie selbst aber in des Herzogs Namen Alles verfügen und gebieten konnten, wie es ihnen gefiel. Unter diesen Verhältnissen starb Albrecht am 20. März 1568 in einem Alter von 78 Jahren, nachdem er als Hochmeister und Herzog 57 Jahre über Preußen regiert.

Bock, Leben des Markgrafen Albrecht.
Baczko, Geschichte Preußens. B. IV.
Voigt, Geschichte Preußens. B. IX.
Dessen: Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen. Königsb. 1841.
Dessen Abhandlung: Herzog Albrecht von Preußen und das gelehrte Wesen seiner Zeit, in **Raumers** histor. Taschenbuch. Jahrg. II. 1831.
Dessen Abhandlung: Paul Scalich, der falsche Markgraf von Verona, im Berliner Kalender für 1848.
Dessen Geschichte des Bauernaufstandes in Preußen im J. 1525 in Neuen Preuß. Provinzialblättern. B. III. H. I.

Johannes Voigt.

Alcantara-Orden. Alfons IX. von Kastilien belagerte 1212 die Stadt Alcantara in der Provinz Estremadura am Tajo, welche durch ihre Brücke berühmt ist. Er eroberte sie von den Mauren 1213 und übergab sie den Rittern von Calatrava. Dieser Orden übergab den Platz dem Nugno Fernandez, dritten Großmeister des Ordens du Saint Julien du Poirier (1176 gestiftet von Ferdinand II. von Arragonien mit Benediktinerregel nach Cisterzienserform). — Diese Ritter ließen sich nun Ritter von Alcantara nennen, ordneten sich dem Großmeister von Calatrava anfangs unter, nachher machten sie sich bei einer streitigen Großmeisterwahl selbstständig. Der erste Großmeister vom Alcantara-Orden war Don Diego Sanche; er wohnte in Alcantara; in öffentlichen Schriften ist noch der alte Name beibehalten. Diese Ritter waren mit den andern spanischen Orden zur Vertreibung der Mauren thätig. Ihre Fahne hatte auf goldenem Grunde neben dem Ordenskreuz das Wappen von Kastilien und Leon, auch den Birnbaum. — Pabst Paul III. erlaubte ihnen 1540, sich zu verheirathen, um Aergernissen vorzubeugen, aber sie durften keine zweite Ehe eingehen. Ihre Gelübde sollten nach des Pabstes Bestimmung seyn: obedientia, castitas conjugalis und conversio morum. Es waren 37 Großmeister; Juan de Zuniga war der Letzte, er entsagte 1495 und wurde Erzbischof von Sevilla, auch Cardinal. Sein Einkommen betrug 150,000 Dukaten jährlich. König Ferdinand von Spanien vereinigte in seiner Person die dreifache Großmeisterwürde der Orden von St. Jakob, von Calatrava und von Alcantara, und Pabst Alexander VI. vereinigte die Großmeisterwürde mit der Krone. — In der blühenden Zeit waren 50 Komthureien; die Ritter trugen einen weißen Waffenrock, einen schwarzen Pilgerkragen mit Kapuze und ein langes schwarzes Skapulier. — König Joseph entzog dem Orden 1808 die Einkünfte, Ferdinand VII. gab sie ihm 1814 zum Theil wieder. Bei den neueren Umwälzungen wurde er 1835 aufgehoben. Das Regentengeschlecht in Portugal und Brasilien führt den Namen de Alcantara. **W. Chlebus.**

Alcimus, nach Joseph. Ant. XII, 9. 7. auch Jakim (*Ἰάκιμος* = יָקִים d. i. fest, stark, griech. *ἄλκιμος*) genannt, ein abtrünniger, den Syrern aus Eigennutz anhängender jüdischer Priester, ward um die Zeit des Todes des Antiochus Eupator im Frühjahr

162 v. Chr. von Demetrius *) zum jüdischen Hohenpriester ernannt und von dem syrischen Feldherrn Bacchides mit Waffengewalt in sein Amt eingeführt, 1. Makk. 7, 5 ff. Anfangs trauten manche von den bessern Juden des Alcimus hinterlistigen eidlichen Friedensversprechungen und mußten wegen seiner treulosen Eidbrüchigkeit schwer büßen. Obwohl er unter den Gegnern der väterlichen Religion und Sitte seinen Anhang fand, konnte er sich doch nur kurze Zeit gegenüber dem tapfern Makkabäer Judas halten und begab sich wieder an den Hof des syrischen Königs, diesen um Hülfe bittend. Nikanor, der mit einem großen Heere entsandt **) ward, 1. Makk. 7, 26 ff.; 2. Makk. 14, 12 ff., wurde indeß am 13. Adar 161 v. Chr., 1. Makk. 7, 43 ff.; 2. Makk. 15, 37 ff., von Judas auf's Haupt geschlagen und getödtet. Noch einmal ward Alcimus durch Bacchides, der schon im Nisan d. J., 1. Makk. 9, 3., aufbrach, wieder mit Gewalt nach Jerusalem zurückgeführt, wo er im zweiten Monate (Ijar) des Jahres 160 v. Chr., 1. Makk. 9, 54 ff., eines plötzlichen Todes starb, als er eben begonnen hatte, die Mauer des Tempels einreißen zu lassen. **K. Wieseler.**

Alcuin wurde um das Jahr 735 zu York in England geboren und stammte aus einem edeln angelsächsischen Geschlechte. Schon in frühester Jugend zum geistlichen Stande bestimmt, erhielt er seine erste Erziehung im Kloster, und trat dann in die berühmte Schule, welche in York unter der Leitung des Erzbischofs Egbert und Aelbert's, eines Verwandten von A. blühte. In derselben bildete sich A., unterstützt von ebenso viel Eifer als Talent, zunächst in der Theologie, dann aber auch zu jener Art von encyklopädischer Universalgelehrsamkeit heran, wie sie in jenen Zeitaltern in den Kreisen der Klöster nicht selten (z. B. bei Isidor von Sevilla, Beda u. A.) uns begegnet. Eine Reise durch Frankreich nach Italien und Rom erweiterte später den Gesichtskreis des reisenden Jünglings, befestigte aber auch die dem Angelsachsen ohnehin angeborene Ehrfurcht vor dem Nachfolger Petri. Nachdem Egbert gestorben und Aelbert dessen Nachfolger im Erzbisthum geworden war, übergab dieser die Leitung der Schule in Alcuin's Hände (766). Er stand dieser Bildungsanstalt so vor, daß sie auch unter ihm ihren alten Ruhm bewahrte. Vier Jahre später unternahm A. eine zweite Reise nach Rom. Bei diesem Anlaß geschah es, daß er zu Parma Karl dem Großen begegnete, der damals, erfüllt von großen Entwürfen für die geistige Hebung seines Volkes, aber wegen der dazu nöthigen Gehülfen und Mittel in Verlegenheit, aus Rom in sein Reich zurückkehrte. Auf eine dringende Einladung Karls leistete A. das Versprechen, den König bei der beabsichtigten Gründung von Unterrichtsanstalten im fränkischen Reich mit allen seinen Kräften zu unterstützen, und siedelte sich in Folge dessen im Jahr 782 mit mehreren seiner bisherigen Schüler im fränkischen Reiche an. Mit dem vollen Vertrauen des Königs bekleidet, war A. von nun an die Seele aller Kulturschöpfungen, welche Karl in's Leben zu rufen wußte. In der ersten Zeit lebte er am Hofe selbst; er unterrichtete Karl und seine Kinder, leitete und reformirte die wahrscheinlich schon seit älterer Zeit bestehende Hofschule und gab seinen Rath bei Gründung der höhern und niedern Schulen im fränkischen Reiche. Seit 796 dagegen zog sich A. vom Hofe zurück, übernahm die Stelle eines Abts im Kloster zu Tours und erhob die dortige Schule zu einer Art von Musterschule. Sein vertrautes Verhältniß zu König Karl dauerte jedoch fort; auch nahm er fortwährend an allen wichtigern Kirchen- und Kulturangelegenheiten seines zweiten Vaterlandes einen regen Antheil. So finden wir ihn thätig im adoptianischen Streit, in der Phase, welche der Bilderstreit in der fränkischen Kirche durchlief; bei den Maßregeln zur Reform des geistlichen Standes; in den Unterhandlungen, welche der Krönung Karl's zum römischen Kaiser vorhergingen, und mittelbar auch in der Organisation der christlichen

*) Josephus berichtet Ant. XII, 9. 7., daß schon Antiochus Eupator ihn zum Hohenpriester bestimmt habe. — Andere haben den Tod des Antiochus Eupator (s. dies. Art.) mit Unrecht in's Jahr 161 n. Chr. gesetzt.

**) Ueber einige Einzelnheiten dieses Feldzugs differiren die Berichte in den beiden Büchern der Makkabäer a. a. O., und die größere Glaubwürdigkeit ist dann auf Seiten des ersten Buchs.

Kirche unter den Sachsen. Gerade in Betreff der Sachsen wurden von A. eine Reihe der weisesten, leider nicht befolgten Rathschläge ertheilt. Den größten und wohlthätigsten Einfluß übte jedoch A. durch Heranbildung einer beträchtlichen Anzahl tüchtiger Schüler, mit welchen Karl die höheren Kirchen- und Staatsämter besetzte, und deren Wirken sich in der nachfolgenden Periode des fränkischen Reiches noch lange bemerklich macht. Mehrmals bedrohte Alcuin's nie erlöschende Liebe zu seinem Vaterland Karl mit dem Verlust dieses ausgezeichneten Mannes. Stets aber ließ sich A., durchaus uneigennützig, bloß durch die Hochachtung und Liebe, die er für Karl empfand, wieder fesseln. Erst in der spätern Zeit trat zwischen dem alternden A. und seinem königlichen Freund auf eine im Grund unbedeutende Veranlassung hin eine Spannung ein. Aerger über ein vom Kaiser dem Kloster Tours vermeintlich zugefügtes Unrecht soll viel zu der Krankheit beigetragen haben, an welcher A. am 19. Mai 804 starb. Die Zahl der Schriften, welche A. hinterließ, ist beträchtlich. Fast über alle Wissenschaften, welche der damalige weltliche Studienkreis, das Trivium und Quadrivium umfaßte, hat Alcuin Lehrbücher geliefert; daneben besitzen wir von ihm theologische Abhandlungen über wichtige Zeitmaterien, Bibelcommentare und Gedichte. Ueber alle diese Schriften ohne Ausnahme muß das Urtheil gefällt werden, daß sie zwar des selbstständigen Werthes ermangeln, meist bloße Compilationen aus frühern Schriften ähnlicher Art, Kirchenvätern und Nachahmungen römischer Classiker sind, aber doch Kenntnisse, Fleiß und die Geschicklichkeit verrathen, den von der frühern bessern Zeit der abendländischen Kirche gesammelten Wissensstoff auf eine den Bedürfnissen des tief herabgekommenen Zeitalters und fränkischen Volkes angemessene Weise zu verarbeiten. Besonders hervorzuheben sind die sogenannten libri Carolini, welche das gemäßigte Urtheil der fränkischen Kirche in der Bildersache begründen sollten und welche, obwohl Karl dem Gr. selbst zugeschrieben, mit größerer Wahrscheinlichkeit aus A.'s Feder geflossen sind. Spuren einer ähnlichen freieren Ansicht über kirchliche Dinge, wie in diesem Buche, welches nicht Anstand nimmt, selbst der Autorität des römischen Stuhles entgegenzutreten, finden sich jedoch sonst bei A. selten; es scheint, daß seine Gesichtspunkte mit dem fortschreitenden Alter sich überhaupt eher verengt, als erweitert haben. Ja er kann, nach bestimmten Aeußerungen hierüber, eher als einer der einflußreichsten Kanäle betrachtet werden, durch welche der angelsächsische Respekt vor Rom allmälig auch der fränkischen Geistlichkeit eingeimpft wurde. Ein Mann wie A., ausgezeichnet als Heros der Wissenschaft, nach damaligen Begriffen, von aufrichtiger Frömmigkeit, reinem Wandel, den die nachwachsende bessere Generation der fränkischen Geistlichen als ihren geistigen Nährvater verehrte, mußte natürlich sehr viel dazu beitragen, den Vorstellungen, die später im System Pseudo-Isidor's hervorgetreten sind, allgemeineren Eingang zu verschaffen. Lorentz, Leben Alcuin's. Halle 1829. **Hundeshagen.**

Aleander (Hieronymus)*), geboren zu la Mothe (Motta), einer kleinen Stadt auf der Grenze von Friaul und Istrien, den 13. Febr. 1480. Daß sein Vater ein Jude gewesen, wie seine Gegner (auch Luther) ihm vorwarfen, ist nicht erweislich. Er zeichnete sich frühzeitig durch ein glückliches Gedächtniß und durch gute Schulkenntnisse, namentlich in der Mathematik und den Sprachen aus. Anfänglich widmete er sich dem Studium der Medicin, da auch sein Vater Arzt war, wandte sich aber dann der Theologie zu, zu der er große Neigung zeigte. In Venedig, wo er sich längere Zeit aufhielt, machte er durch Aldus Vermittlung die Bekanntschaft des Erasmus, mit dem er aber später zerfiel. Nur kurze Zeit hat er sich am Hofe Pabst Alexanders VI. aufgehalten, der ihm sein Vertrauen schenkte. Von Ludwig XII. wurde er 1508 als Lehrer der Humaniora nach Paris berufen, wo er auch eine Zeit lang das Rectorat der Universität bekleidete. Bald darauf trat er in Dienste beim Bischof von Lüttich, Eberhard (Erhard) von der Mark. Dieser sandte ihn nach Rom, um bei dem Pabste Leo X., seinem Herrn, dem Bischof, die Car-

*) Zum Unterschiede von seinem Großneffen, gleichfalls Hieronymus, der sich als Philologe und Dichter auszeichnete, heißt er der Aeltere.

dinalswürde auszuwirken. Leo behielt ihn bei sich und machte ihn zum Geheimschreiber des Cardinals von Medici und bald darauf zum Bibliothekar im Vatican.

Aleanders Name ist in der Reformationsgeschichte dadurch berüchtigt worden, daß er auf dem Reichstage zu Worms (1521) als päbstlicher Legat erschien und dort, den 13. Febr., eine lange dreistündige Rede hielt, in der er sich der Berufung Luther's auf den Reichstag widersetzte und auf die sofortige Verbrennung seiner Bücher antrug. Seckendorf hat die Rede im Auszug mitgetheilt (aus dem Weimar. Archiv: Commentar de Lutheranismo p. 149 ff.), während Pallavicini (Hist. conc. Trid. I, 25) ihm eine selbstverfertigte Rede in den Mund legt. Als aber Luther, trotz der Protestation Aleanders, unter freiem kaiserl. Geleite in Worms erschienen war und durch seine muthvolle Vertheidigung einen mächtigen Eindruck hinterlassen hatte, wandte der erbitterte Legat Alles an, die kaiserliche Acht über den verhaßten Ketzer herbeizuführen, was ihm auch gelang. Er selbst soll das Wormser Edikt verfaßt haben. Auch in den Niederlanden, wohin Aleander zurückkehrte, suchte er die aufkeimende Reformation in der Geburt zu ersticken. Daß jene beiden Augustinermönche aus Antwerpen 1523 zu Brüssel verbrannt wurden, war sein Werk. Clemens VII. gab ihm 1524 das Erzbisthum Brindisi und benützte ihn zu mehreren Gesandtschaften. Im Jahr 1531 erschien er abermals in Deutschland. Paul III., der ihn mit dem Cardinalshut beschenkte, sandte ihn 1538 zum Drittenmal dahin, aber ohne Erfolg. Er starb den 31. Jan. (nach Andern 1. Febr.) 1542. Vergl. Iselins Lexicon, allg. Enc. I, 3. S. 1. **Hagenbach.**

Alegambe, geboren in Brüssel 1592, Jesuit in Palermo 1613, Lehrer der Theologie in Gratz, Dr. theol. 1629, Begleiter des Sohnes des Fürsten v. Eggemberg, des Günstlings von Ferdinand II., auf seiner Reise durch Deutschland, Frankreich, Spanien, Portugal und Italien, darauf wieder Lehrer in Gratz, sodann Sekretär des Jesuitengenerals in Rom für die deutschen Angelegenheiten des Ordens, zuletzt geistlicher Vorsteher des Professenhauses in derselben Stadt, gestorben 1652. Unter den Schriften dieses Mannes ist besonders hervorzuheben seine Bibliotheca scriptorum societatis Jesu. Antw. 1643. Fol., welche die früheren Arbeiten der Art, den Katalog der jesuitischen Schriftsteller von Ribadeneira 1602, 1608, 1613 herausgegeben, an Ausführlichkeit und Gelehrsamkeit weit übertraf, ohne übrigens den jesuitischen Ordensgeist zu verläugnen, indem fast alle angeführten Schriftsteller als wahre Heilige, hingegen die Jansenisten Marron und Servin als Ketzer dargestellt werden. Doch ist anzuerkennen, daß er eine gewisse Unpartheilichkeit des Urtheils bewahrte, insofern er bewies, daß einige Bücher gegen die königliche Gewalt, gegen den Episcopat und die Sorbonne von Jesuiten herrührten, indeß die französischen Jesuiten Alles aufgeboten hatten, um diese Autorschaft zu widerlegen. Eine neue, vermehrte, wenn auch nicht berichtigte, so doch das Ordensinteresse mehr wahrende Ausgabe der Bibliotheca von Alegambe besorgte in Rom der Jesuit Sotuel. 1675. Fol. **Herzog.**

Alemannen (nach Asinius Quadratus und Zeuß: Bündniß von Männern verschiedener Abstammung, nach Grimm da „Ala“ verstärkt, rechte Nachkommen des Manus, rechte deutsche Männer, die allertüchtigsten Männer) erscheinen erstmals zu Anfang des dritten Jahrhunderts, unter Caracalla, und werden zuerst von Diocassius genannt. Sie sind der erste von den jüngeren deutschen Völkerbünden, welche die Völkerwanderung ankündigen. In den folgenden 120 Jahren verheeren sie wiederholt den größten Theil Galliens und brechen in Oberitalien ein; ihre Sitze sind am Neckar bis zum Bodensee. Im fünften Jahrhundert heißt Alemannien das Land zwischen den Vogesen und der Iller, dem Untermain und dem Gotthart; seit der Besiegung der Alemannen durch die Franken (496) ist ihre Nordgränze sehr zurückgedrängt, wofür östlich das Land der Sueven bis an den Lech dazu gezogen wurde. Dieses Ganze führte unter den Hohenstaufen den Namen Suevien, endlich Schwaben. Sie verehrten, namentlich am Zürcher See, Wuotan und den ihm verwandten Kriegsgott Ziu mit Bieropfern, hatten metallene Götterbilder, vor denen besonders das Haupt der Opferthiere angeheftet wurde,

außerdem Natur-Kultus. Agathias († 582) sagt: »sie verehren Bäume, Wasserströme (besonders Salzquellen), Hügel und Bergschluchten.« Pirminius († 754) predigt ihnen: »Betet keine Götzen an, weder an Felsen, noch an Bäumen, weder an abgelegenen Orten, noch an Quellen; bringt auch nicht an Kreuzwegen eure Anbetung und Gelübde dar.« Ammian schreibt: »sie zogen ihre Dolche, welche sie als Götter verehren (?), und schwuren.«

Obgleich Arnobius schon um's J. 300 sagt, es seyen Christen unter ihnen, so blieben sie unter den deutschen Rheinanwohnern doch am längsten Heiden. Muß auch schon früher in den zahlreichen Römerkolonieen jener Gegenden das Christenthum Eingang gefunden haben, wie Legenden, besonders von St. Afra beweisen, so wurde es doch wohl beinahe ganz verdrängt durch das Eindringen der zerstörungslustigen Alemannen. Die meisten Spuren davon fanden sich noch am Bodensee; 517 war ein Bischof von Constanz auf der Synode zu Vindonissa. Vom Bodensee und dem Elsaß aus drang es von Neuem ein und zwar besonders durch Skoten aus Irland und Altbritten, auch durch Frauen, war daher neu gepflanzt. Zu Anfang des sechsten Jahrhunderts erscheint Fridolin, der das Frauenkloster Seckingen stiftet. Columban aus dem Kloster Bangor in Wales, gebildet, kühn, freisinnig für seine Zeit, kam zu Anfang des siebenten Jahrhunderts an den Zürcher- und Bodensee; zugleich finden wir den ersten Alemannen-Herzog Cunzo zu Ueberlingen, um 610. Als jener nach Italien weiterzog, führte sein Landsmann und Schüler Gallus, Stifter des Klosters St. Gallen, das Werk fort. Dessen Schüler Johann wird 615 Bischof von Constanz, Magnus wirkte in Kempten. Das Kloster Reichenau wurde 724 von Pirmin, einem gallischen Franken, gestiftet, wie denn das Verhältniß zu dem König der Franken als Oberherrn die Verbreitung des Christenthums sehr förderte. Im alemannischen Gesetzbuch, an welches gegen 700 die letzte Hand gelegt seyn mag, erscheint das Christenthum schon als die herrschende Volksreligion und die Hierarchie geordnet; das Asylrecht ist auf die Kirchen übergegangen, ein hohes Wehrgeld schützt den Geistlichen, auf wiederholte Sonntagsentheiligung ist für Freie Knechtschaft gesetzt, für Knechte sofort Schläge. Wir kennen im J. 750 nur 7 oder 8 Kirchen im Bereich des jetzigen Württemberg, nämlich in der Bodenseegend, zu Calw und Hirsau im Schwarzwald, zu Laufen und Heilbronn am untern Neckar, zu Ellwangen (?), um's J. 800 schon deren mehr als 60. War dies Bonifaz's Verdienst oder fließen jetzt erst die Nachrichten reichlicher?

Während am Unterrhein, in Cöln, Trier, die Tradition auf Schüler Petri als auf die Stifter der Kirchen zurückgeht, war in Alemannien das Christenthum ursprünglich kein römisches, sondern altbrittisches. Columban wies selbst in Italien die Primatansprüche des Bischofs zu Rom kühn zurück. Dem Angelsachsen Bonifaz blieb daher die Aufgabe, römisches Christenthum auf den Stamm des irisch-altbrittischen einzuimpfen. Als Erzbischof von Mainz hatte er beinahe ganz Alemannien unter sich, nämlich die Bisthümer Straßburg, Speier, Constanz, Augsburg, Chur, Worms, Würzburg, von denen Constanz am meisten im Mittelpunkt von Alemannien lag; Basel gehörte zu dem Burgundischen Besançon.

Quellen: Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im süd-westlichen Deutschland, besonders in Württemberg, Tübingen 1837, gelehrt und geistreich, streng urkundlich; Wirtembergische Gesch. von Stälin. Erster Theil: Schwaben und Südfranken von der Urzeit bis 1080. Stuttg. 1841. **Reuchlin.**

Alexander I., mit dem Beinamen Balas (בַּעֲלָא) von ungewissem Herkommen, aber von den Feinden des selbst bei seinem Volke verhaßten syrischen Königs Demetrius I. Soter als Sohn von Antiochus Epiphanes*) anerkannt (Liv. epit. 50. 52. Justin 35, 1. Appian. Syr. 67.) kehrte mit Billigung des römischen Senats nach Syrien zurück,

*) Weßhalb er 1. Makk. 10, 1. auch den Beinamen seines vermeintlichen Vaters ὁ Ἐπιφανής führt, vgl. *Eckhel*, doctr. num. I. III. p. 228; Andere wollen hier τοῦ Ἐπιφανοῦς lesen,

Polyb. de legation. c. 140., gewann im Jahre 153 v. Chr. Ptolemais (1. Makk. 10, 1. Joseph. Ant. XIII. 2. 1.), machte noch vor dem Laubhüttenfeste d. J. ein Bündniß mit dem Makkabäer Jonathan, welchem er die Würde eines Hohenpriesters ertheilte, 1 Makk. 10, 21., und, unterstützt von den Königen Aegyptens, Asiens und Kappadociens, besiegte er nach manchen Zwischenfällen den Demetrius Soter endlich in einer blutigen Schlacht, in welcher dieser selber um's Leben kam 1. Makk. 10, 48 ff. Erst jetzt Beherrscher des syrischen Reichs vermählte er sich in demselben Jahre 151 v. Chr. *) mit der ägyptischen Prinzessin Kleopatra, der Tochter von Ptolemäus Philometor, 1 Makk. 10, 57. Der neue König zeigte sich durchaus unfähig, selber zu regieren, Diod. Sic. Fragment. XXXIII., ergab sich der Ueppigkeit und Unthätigkeit und überließ die Regierung seinem Günstling Ammonius, der Viele von der königlichen Familie hinrichten ließ, um die Macht seines Herrn möglichst zu sichern, Liv. epit. 50. Demetrius, der Sohn des Demetrius Soter, landete 148 v. Chr., um sein Erbkönigreich wieder zu gewinnen, und ward von Apollonius, dem Statthalter von Cölesyrien, unterstützt, 1 Makk. 10, 67 ff. Der Makkabäer Jonathan hielt indeß treu zu Alexander, schlug den Apollonius und ward dafür mit Ehren beschenkt, 1 Makk. 10, 69 ff. Der ägyptische König Ptolemäus Philometor, von seinem Schwiegersohn zu Hülfe gerufen, dringt siegreich vor 1. Makk. 11, 1 ff. In Seleucia am Meere angekommen, erklärt er sich plötzlich gegen seinen Schwiegersohn, indem er diesem Schuld gibt **), daß er ihm nach dem Leben und Königreich getrachtet habe, bietet dem Demetrius seine bis dahin mit Alexander verheirathete Tochter an und verspricht ihn in das Königreich wieder einzusetzen. Alexander wird von ihm in einer Schlacht besiegt und flieht zu einem arabischen Gastfreunde, wo er ermordet wurde, 1. Makk. 11, 17. ***) Diod. Sic. Fragment. XXXII. Ptolemäus Philometor, der sich zum Könige von Syrien hatte krönen lassen, 1. Makk. 11, 13., Jos. Ant. XIII. 4. 7., Polyb. XL. 12., starb einige Tage nach ihm an den Folgen der Wunden, die er in der Schlacht empfangen hatte, und Demetrius II. wird König 146 †) v. Chr., 1. Makk. 11, 19. Alexander hat also, wenn man von dem Tode Demetrius I. 151 v. Chr. rechnet, wo er wirklich zur Herrschaft gelangte, 5 Jahre geherrscht, wie die armenische Chronik und Josephus Ant. XIII. 4. 8. ergeben. **K. Wieseler.**

Alexander, Patriarch von Alexandrien seit 312 oder 313, Nachfolger des Achilles, ist hauptsächlich bekannt durch seinen Antheil an der arianischen Streitigkeit (s. d. A.). Die Bischöfe übertrugen auf der Synode von Nicäa 325 dem Alexander die Abfassung des Ostercyklus (Leo Ep. 64.). — In Folge der Unordnungen bei dem Auftreten des Arius bestimmte er, daß der Bischof allein predigen soll und kein Priester. Er starb im 5. Monat nach dem Conc. Nicen., wurde nach seinem Tode gerühmt von Athanas. (Orat. I. contr. Arian.). Er ist als Heiliger im Martyrolog. Roman. zum 26. Februar.

Alexander schrieb mehr als 70 Briefe (Socr. I, 6.), ein Brief an Alexander von Constantinopel nach Vertreibung des Arius findet sich bei Theodoret, St. E. I, 3. (Zweifel gegen diesen Brief in Semlers Einl. zu Baumgartens Polemik, Th. III. S. 35), dann eine Epistola ad Presbyteros et Diaconos Alexandriae et Mareotis (bei Socr. I, 6.).

---

*) Die letzte Münze von Demetrius Soter hat die Jahrszahl 162 A. S., ebenso wie die erste von Alexander I., vgl. Eckhel a. a. O. S. 226 und 228, womit 1. Makk. 10, 57. stimmt.

**) Nach Joseph. Ant. XIII. 2. 6. soll dies sein Günstling Ammonius gethan haben, Alexander diesen aber nicht der Rache des Schwiegervaters haben preisgeben wollen.

***) Die armenische Chronik des Eus. (I. 349.) berichtet abweichend, daß er in der Schlacht umgekommen wäre.

†) Dieses Jahr wird bestätigt durch die erwähnte Gleichzeitigkeit des Todes von Ptolemäus Philometor, welcher nach dem astronomischen Kanon des Ptolemäus (über diesen vgl. überhaupt Ideler, Handb. der Chron. I. 113 ff. 123 ff.) in jenes Jahr zu setzen ist, ferner durch die Münzen Alexanders I., dessen letzte 176 A. S., und seines Sohnes Antiochus Epiphanes, dessen erste 177 A. S. geschlagen ist, *Eckhel*, doctr. num. I. p. 228. 231.

Von Theodoret (H. E. I, 2.) wird er genannt: ὁ γενναῖος τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων πρόμαχος. **W. Chlebus.**

Alexander von Constantinopel. Alexander folgte auf Metrophanes als Patriarch zu Constantinopel von 317 bis 340. An ihn wendete sich Alexander von Alexandrien, um ihm das Gefährliche von der Lehre des Arius darzustellen. (Dieser Brief bei Theodoret I, 4.). Er war durchaus für das Homousion im Einverständnisse mit Alexander und Athanasius von Alexandrien, und wirkte in diesem Sinne bei Constantin dem Gr., vornehmlich auch auf dem Nicenischen Concil 325. Später vertheidigte er das Nicenische Bekenntniß standhaft. Als Arius nachher durch eine Formel mit Hülfe der Semiarianer, besonders des Eusebius von Nikomedien im Jahre 336 erlangt, daß er wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden soll, war Alexander tief betrübt darüber, und bat Gott, daß er ihn oder den Arius aus dem Leben abrufen möchte (Socr. I., 25. Athanas. Ep. ad Serapion). Arius starb dann plötzlich am Abend vor dem zur Wiederaufnahme bestimmten Tage (Athanas. Or. I. contr. Arian. p. 130. Epiph. Haer. 69. Theodoret I., 14. Soz. II., 28). Gregorius v. Nazianz bei Besteigung des Patriarchenstuhls von Constantinopel hält eine Rede, in der er den Alexander rühmte und die Bewohner von Constantinopel an das ausgezeichnete Wirken dieses Mannes erinnerte. **W. Chlebus.**

Alexander, Bischof von Hierapolis und Primas der Provinz vom Euphrat, wurde 431 vom Patriarchen Johannes von Antiochien an Cyrill von Alexandrien zum Concil von Ephesus geschickt (wie aus einer Synodica an den Pabst Cölestinus hervorgeht); Johannes entschuldigte sich, daß er, durch die Beschwerden der Reise verzögert, sich nicht habe zum Concil einfinden können. Alexander war auf Seite des Nestorius, und da dieser von jener Synode aus an den Kaiser Theodosius schrieb, sich über Cyrill beschwerend mit dem Antrage auf eine neue Synode ohne die ägyptischen Bischöfe, unterzeichnete Alexander diesen Brief mit acht anderen Bischöfen. Nie wollte er sich mit Cyrill vergleichen; er erklärte diesen für einen Apollinaristen, zog sich auch von Theodoret und Anderen deshalb zurück, weil sie mit Cyrill in Gemeinschaft standen. Später appellirte Alexander mit seiner ganzen Provinz an Pabst Sixtus III., der aber nicht auf ihn hörte (Pagi Breviar. gest. pont. rom. I. p. 183). Er ward, weil er immer unruhig war, vom Kaiser entsetzt, und in's Exil nach Famothis in Aegypten geschickt. Von ihm rühren 23 Briefe her, die lateinisch mitgetheilt sind unter den Epist. Lupi Ephesinae. Er schrieb auch nach Suidas s. v. eine geistreiche Rede: Quid novi Christus in mundum intulerit, in neun Kapiteln. **W. Chlebus.**

Alexander von Hales, Halesius, gebildet in dem englischen Kloster Hales in Glocestershire, und dort zum Archidiakonus erhoben, begab er sich nach Paris, um ein Lehramt anzutreten; der Ehrenname fons vitae, Doctor irrefragabilis, bezeichnet die Hochachtung der Zeit vor seinem Wissen; gegen Ende seines Lebens († 1245) trat er noch in den Franciscanerorden, und eröffnete so die Reihe von academischen Lehrern, welche das Interesse des Ordens an der Universität Paris vertraten.

Bei Behandlung des dogmatischen Stoffes hatte die Scholastik der zweiten Periode, die sich mit Alexander von Hales eröffnet, für Vortrag und Schrift die Form eines Commentars zu den Sentenzen des Lombarden gewählt. Alexander folgte dieser Methode mit solcher Ausführlichkeit, daß er die erste theologische Summa lieferte (Alexandri de Ales summa theologica. Norimberg 1452. f. Venet. 1576). Charakteristisch ist für ihn und die durch ihn eröffnete Reihe das Verschwimmen des scholastischen Stoffes in's Breite, wozu theils die Bekanntschaft mit den übrigen Schriften des Aristoteles verhalf, außer den schon früher bekannten logischen, theils aber auch die durch Abälards Sic et non eingeführte Besprechung jedes Satzes nach Bejahung und Verneinung unter Anziehung möglichst vieler Autoritäten. Bei Alexander zeigt sich zuerst jene scholastische Vielwisserei, die aus Aristoteles physischen, metaphysischen, ethischen und psychologischen Schriften unendlichen Stoff in die christliche Dogmatik übertrug. Es sind bei ihm in Beziehung auf den Stoff besonders drei Gesichtspunkte, wodurch das System so unerhört anschwillt;

einmal bei den theologischen Sätzen das Umherirren in den äußersten ontologischen Spitzfündigkeiten, die nach Anleitung der Aristotelischen Kategoricen ausgeführt werden; die Begriffe genus, individuum und Substanz werden bei der Trinitätslehre behandelt; das agere findet bei der Schöpfung, das pati bei dem Zürnen Gottes seine Stelle, das quando bei der Ewigkeit, der situs bei dem Sitzen über den Cherubim u. s. w. (P. I. q. 48. m. 4. art. 2 sq.); sodann bei Behandlung der Anthropologie gemäß den ethischen und psychologischen Sätzen des Aristoteles erfolgt jedesmal eine Verdoppelung des Materials dadurch, daß alle Fragen nicht nur vom Menschen, sondern auch vom Engel durchgeführt werden, bei welchem, als freiem Wesen, gleichfalls die Sätze über Fall, jetzigen Zustand und mögliche Erlösung Anwendung fanden, ja je weniger man hier Positives wußte, desto ergiebiger konnte die scholastische Neugier diesen Faden mit Benutzung der pseudodionysischen Mystik in der Engelhierarchie ausspinnen. Endlich für alle mehr historischen Fragen der Suberiologie ließ sich eine Durchführung der Sätze durch die verschiedenen Perioden der Heilsökonomie anbringen; die Sakramente z. B. werden behandelt für die Zeiten des Paradieses vor und nach dem Falle, in der alttestamentlichen Kirche vor und nach der Gesetzgebung u. dgl. Noch mehr erfolgte aber ein Anschwellen des Stoffes durch die formelle Behandlung nach Ja und Nein. Wenn der Lombarde nur eine Reihe von Autoritäten aufführte, die für seinen Satz sprachen, Abälard im Sic et non schon zwei Reihen behandelte, indem er auch die entgegengesetzte Ansicht durchführte, so beginnt mit Alexander von Hales ein dreifaches Durchsprechen der Autoritäten, indem außer dem Ja und Nein, außer dem videtur quod sic, und videtur quod non, nun eine Entscheidung erfolgt und endlich noch eine eben so umfangreiche Widerlegung derjenigen Reihe beigefügt wird, gegen welche sich der Verfasser erklärt. Die Autoritäten, womit er argumentirt, sind bei Weitem nicht bloß aus der Schrift und den Vätern entlehnt, sondern mit Aristoteles hat auch die gesammte classische Literatur, Dichter und Prosaisten, griechischer, römischer und arabischer Zunge, Geltung erhalten; wer nur irgend einmal Etwas behauptet hat, muß Recht haben; es ist Aufgabe der Scholastik, Alles in Einklang zu bringen. Gerade heidnische Autoritäten werden mit Vorliebe behandelt, da für sie der Beweis der Harmonie mit den christlichen Sätzen um so schwieriger, und der Triumph des Alles vermittelnden Scholastikers dann um so größer erscheint. Vorherrschend ist hier bei Alexander eine gewisse Milde und Bescheidenheit, die stets auf Vermittelung dringt. Eine wirkliche Behauptung (asserere) darf nur bei Sätzen eintreten, die in der Schrift enthalten, oder direct aus ihr abgeleitet sind; alles Uebrige unterliegt nur der Meinung (opinari); die Schrift allein heißt deßhalb veritas, jeder andere Gewährsmann nur auctoritas. Aber sämmtliche Autoritäten haben Recht, nur betrachten sie die Sache von verschiedenen Standpunkten: Augustin versteht die Sendung des heil. Geistes essentialiter, Beda rationaliter; aber Alexander vermittelt so lange, bis sie übereinstimmen (P. I. q. 71. m. 3.). Dieß ausglättende Verfahren gilt besonders bei den Definitionen: vom liberum arbitrium reden Augustin, Anselm, Bernhard verschieden; aber sie haben gleich Recht, nur gehen sie vom verschiedenen Begriffe der Ursache aus; vom Gebete kennt Alexander 10 verschiedene Definitionen, die aber sämmtlich ausgeglichen werden (P. IV. q. 88.).

Trotz alles Anlehnens an Aristoteles findet sich nun aber doch nie eine eigentlich speculative Gedankenreihe, ein wirklich philosophischer Blick, sondern nur das unter den damaligen Bedingungen bereits Aufgefundene wird hier in's Breite gezogen. Sogar eine gewisse Resignation, bei einem Scholastiker so unerhört, mischt sich ein, die sich bescheidet, nicht Alles zu wissen, so daß manche Aussprüche sogar an die Mystik von St. Victor erinnern. Die Erkenntniß des Menschen ist in Folge der Erbsünde mangelhaft, und der Offenbarung bedürftig (P. I. q. 2. m. 1. Art. 3.) Die volle Einsicht erwartet uns erst im himmlischen Vaterlande; hier verhalten wir uns, nach Aristoteles Ausspruche, wie das Gesicht der Nachteule beim Tageslichte (P. II. q. 1.); das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht ist nur dem reinen Herzen im Gnadenstande beschieden.

Gott wird nicht erkannt durch den äußern oder innern Sinn, nicht durch Imagination, die sich entfernte Dinge vorstellt, nicht durch den Verstand (ratio), der die Geschlechter und Arten sich abstrahirt, sondern nur durch Anschauung; was ziemlich den Sätzen der Mystik entspricht (P. I. q. 2. m. 2. or. 1. sqq.). Indeß mehr als ein unwillkührlicher Anklang der Mystik ist darin doch nicht zu finden; gleich darauf disputirt er so scholastisch keck, daß er Alles zu wissen scheint.

Die Summa Alexanders zerfällt nach dem Vorgange des Lombarden in 4 Theile, der erste entwickelt in 74 quaestiones die Lehren von Gott, dessen Sein, Eigenschaften, Trinität; der zweite in 189 quaest. behandelt die Schöpfung, die Lehre von den Engeln, dem Menschen nach Leib und Seele, Fall, Sünde; der dritte in 83 Fragen die Erlösung, Menschwerdung, Person und Naturen Christi, Gesetz, Gnade; endlich der vierte in 114 Fragen die Sakramente. Jede Frage zerfällt in membra, diese in articuli, und letztere, wenn es der Stoff nöthig macht, noch in Paragraphen. Von diesem dogmatischen Faden werden nun aber gelegentlich Ausweichungen in sämmtliche nahen und fernen Gebiete des menschlichen Wissens unternommen. Bei dem Satze von der Wahrhaftigkeit Gottes wird auf den Begriff des Wahren und Falschen eingegangen, ob es an den Dingen selbst, oder nur subjectiv an der menschlichen Erkenntniß hafte. An die Lehre vom jüngsten Gericht knüpft sich eine Behandlung des processualischen Verfahrens, über Richter und Advokaten, Kläger, Zeugen, Beklagte, deßgleichen über Zehnten und Erstlinge, als Gegenstände der kirchlichen Gerichtsbarkeit (Pont. III. q. 40 sqq.); gern verweilt er bei bildlichen Ausdrücken, Buch des Lebens, Schauen von Angesicht zu Angesicht, wobei sich wegen der Unbestimmtheit viel hin- und herreden läßt.

Gegen den Schluß des Werkes tritt das bettelmönchische Interesse hervor, indem er nicht allein bei Behandlung der unbefleckten Empfängniß der Maria die Strenge der Franciscaner vorbereitet, sondern auch die von den Mendicanten in der Kirche eingenommene Stellung wissenschaftlich zu vertreten sucht. Bei Besprechung der Almosen und der evangelischen Armuth beweiset er das Erlaubte, ja Verdienstliche des Bettelns, und das Ueberflüssige des Arbeitens zur Ernährung erkämpft gleichfalls seinem Orden das Recht zur Seelsorge, worüber derselbe mit der Weltgeistlichkeit, und das Recht zu theologischen Vorlesungen, worüber er mit der Universität im Hader lag; Beides wird durch Berufen auf die Nachahmung des apostolischen Lebens gerechtfertigt. In praktischen Dingen beweiset Alexander nicht jenen Rigorismus, worauf der Franciscanerorden anfangs berechnet war, sondern eine gewisse Geschmeidigkeit, die ja in demselben, wenn auch gegen den Willen des heil. Franciscus, früh hervortrat. Ueber Schauspiel, Schminke, falsches Haar, muß er zwar nach altkirchlicher Strenge den Stab brechen (P. IV. q. 48. m. 8.); aber den Ehefrauen gestattet er doch allen möglichen Schmuck, um sich die Liebe ihrer Männer zu bewahren. Als Almosen will er auch Hurenlohn, Würfelgeld, Sold der Schauspieler zulassen, damit das sündlich Erworbene doch gut benutzt werde. Bei heimlichen Gaben der Art zieht die Kirche die Hand nicht zurück; nur vermeidet sie öffentliches Aergerniß, wenn z. B. eine Hure ein Kirchenfenster bauen, oder Gewänder schenken wollte. Noch mögen einige seltsame Fragen zur Charakteristik folgen: Alexander untersucht, ob im Paradiese die Zeugung mit Lust verbunden gewesen sey; ob damals mehr Söhne oder Töchter erfolgt wären; er meint Söhne, wegen der Superiorität des männlichen Geschlechts (P. II. q. 96.); ob Maria besser seyn konnte, als sie war (P. I. q. 21. m. 3. art. 6.); darf man wünschen, die Martyrer wären nicht gestorben? durfte Christus weinen über Jerusalems Fall, den Gott beschlossen hatte? darf man wünschen, daß die Gottlosen nicht bestraft werden? (P. II. q. 41. m. 6.); ob der Teufel die Zunge der Schlange bewegt habe, oder sie selbst (P. II. q. 119. m. 6.). Adam sündigte Abends um die neunte Stunde, weil Christus um dieselbe starb. Und dieß Alles wird noch pro und contra abgehandelt; Alles nach den Regeln der Kunst durchdisputirt.

Der Weg, in welchen Alexander die Scholastik geleitet hatte, konnte keinen andern Erfolg haben, als daß sie unter ihrer eigenen Bürde erdrückt ward. **Rettberg.**

Alexander I. wird in der Reihe der römischen Bischöfe nach Euaristos oder Evarestos († 110) gezählt und soll unter Hadrian 119 den Märtyrertod erlitten haben. Euseb. H. E. IV, 4. Iren. IV, 3. Aug. Epp. 161. Nach der unhistorischen Art der röm. Kirche, spätere Einrichtungen auf die frühesten Zeiten zurückzutragen, wird ihm die Einführung des Weihwassers, der Vermischung des Abendmahlweins mit Wasser, u. A. zugeschrieben. Walch, Entwurf e. vollst. Hist. der Päbste, 2. Aufl. 1758. S. 47.

Alexander II. (Anselm, geb. in Mailand, später Bischof von Lukka) 1061—73, Vorgänger Hildebrands (Gregors VII.), der Letzte der 4 Päbste, die unter dem Einfluß des Letzteren agirten. Schon vor seiner Wahl als Eiferer gegen Simonie und Priesterehe bekannt, wirkte er während seiner 12jähr. Regierung für die Grundsätze, welche unter seinem Nachfolger siegreich durchdrangen. Da er ohne die Bestätigung Kaiser Heinrichs IV. oder vielmehr der vormundschaftlichen Regierung unter Agnes gekrönt worden war — gegen allen Fug und alles Recht, indem selbst nach den neuen Wahlgesetzen (s. Nicolaus II. und Cardinals-Collegium) jene zur Giltigkeit einer Pabstwahl erfordert wurde — so ließ die Kaiserin, von mehreren rechtlich gesinnten italienischen Großen selbst hiezu aufgefordert, in Basel eine Gegenwahl veranstalten, die auf Cadolaus von Parma (Honorius II.) fiel. Der Kampf, der sich hieraus entspann, wurde bald durch den bekannten Gewaltstreich des Erzbischofs Hanno (s. d.) von Mainz entschieden, der den jungen Kaiser entführte, die Reichsverwaltung an sich riß, 1062 (Synode von Osbor Augsburg?) sich für Alexander erklärte und in Mantua 1067 den Gegenpabst förmlich absetzen ließ. Das Weitere s. Normannen, Mailändische Kirche, P. Damiani. In der Art, wie sich Alexander gegenüber Heinrich IV. benahm, indem er ihn in der Scheidungssache von seiner Gemahlin Bertha und wegen der Anklage der Simonie nach Rom vorzufordern wagte, sehen wir schon ganz das Vorspiel des von seinem berühmten Nachfolger eingehaltenen Verfahrens. Heinrich kam übrigens natürlich nicht. Ohnedem starb Alexander gleich darauf 21. Apr. 1073. — Cardinal Nicolaus von Arragonien: Vita Al. II. in Muratori Scrip. ital. III, 302 ff. Walch, Päbste 221 ff. Gieseler, K.Gesch. 3. A. II, 1. 206 ff. Neander, K.G. IV, 175 ff.

Alexander III., vorher Cardinal Roland von Siena, Pabst 1159—1181, schon von seinem Vorgänger Hadrian IV. zu wichtigen Gesandtschaften gebraucht, bestieg den päbstlichen Stuhl in einem kritischen Momente. Eben hatte Friedrich I. Barbarossa bei seinem zweiten Römerzuge auf den ronkalischen Feldern seine lehnsherrlichen Rechte gegenüber der Hierarchie auf's Entschiedenste geltend gemacht und Hadrian IV. (s. d.) war nur durch den Tod gehindert worden, den Bann über ihn auszusprechen, als Alexander berufen wurde, den Kampf wider den mächtigen Kaiser fortzusetzen. Die Aufgabe war um so schwieriger, als im Cardinals-Collegium selbst eine kaiserliche Parthei vorhanden war, die Victor IV. als Gegenpabst gewählt hatte, der 1160 in Pavia vom Kaiser bestätigt, 1164 durch Paschalis III., 1168 durch Calixt III. ersetzt wurde. Als eine Stadt nach der andern den Kaiserlichen in die Hände fiel, so hielt sich Alexander in Italien nicht mehr sicher und floh nach Frankreich 1162, wo er bis 1165 verweilte. Gleichwohl ging Alexander aus dem Kampfe mit Friedrich zuletzt als Sieger hervor. Zweierlei trug hiezu am meisten bei. Einmal hatte Alexander die Geistlichkeit und namentlich das Mönchthum auf seiner Seite. Die so weit über Frankreich, Italien, Deutschland verbreiteten Cistercienser waren für ihn und flohen, deßhalb verfolgt, aus den andern Ländern schaarenweise nach Frankreich; außerdem wirkten die Carthäuser, denen damals der als Heiliger angestaunte Anthelm großes Ansehen verlieh, zu seinen Gunsten. Sodann schloß sich Alexander auf's Engste an die Lombarden an. Aus Haß gegen die kaiserlichen Bedrückungen hatte sich unter diesen 1164 der Veroneserbund gebildet, dem sich 1167 sämmtliche lombardische Städte anschloßen. Der Befreiungskrieg, den diese rein gegen die Deutschen führten, endigte mit der Schlacht bei Legnano 29. Mai 1167, in Folge deren Friedrich mit Alexander zu Venedig Frieden schloß, seinen Gegenpabst aufgab, und Alexandern sogar die Ehre des Fußkusses erwies. Vgl. Raumer, Hohenstaufen II, 16 ff.

Voigt, Geschichte des Lombardenbundes und seines Kampfes mit K. Friedrich I., Königsb. 818. H. Reuter, Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit, Berlin 845 I. Quellen bei Gieseler, K.G. 3. A. 832. II, 2. S. 86. — Noch tiefer wurde von Alexander ein anderer Fürst gedemüthigt, dem gegenüber er die hierarchische Idee verfocht, Heinrich II. von England. Obgleich die ersten normannischen Könige Englands den Clerus in gebührender Unterordnung unter König und Staat zu halten gewußt hatten, so hatte sich derselbe doch unter dem schwachen und bigotten König Stephan 1135—54 beinahe gänzlich unabhängig gemacht, indem er sich in die engste Verbindung mit Rom setzte und sich von der bürgerlichen Gerichtsbarkeit vollständig emancipirte. In Folge davon war die größte Unsittlichkeit unter den Geistlichen eingerissen, da sie natürlich von ihresgleichen nicht sonderlich strenge gerichtet wurden. Um diesem Zustande ein Ende zu machen, ließ Heinrich, in dem der Geist seiner früheren Vorfahren lebte, auf das durch den Tod Theobalds erledigte Erzbisthum Canterbury seinen bisherigen vertrauten Freund, den Kanzler Th. Becket, erwählen, durch den er seine Absichten am besten glaubte erreichen zu können. Wie sehr er sich hierin täuschte, ist bekannt. S. Becket. Von dem Momente seiner Wahl an widmete Becket seine ganze Kraft der Idee der Freiheit der Kirche im Sinn der damaligen Zeit, und wurde zugleich der vertrauteste Freund Alexanders: dem Letztern war dieser einzige Mann in England eine ebenso große Stütze, als es die Mönche und Lombarden waren in seinem Kampfe mit Friedrich I. Als Heinrich auf der Synode von Clarendon 1164 in den 16 „Constitutionen" seine von den Vorvätern ererbten Rechte erklären und annehmen ließ, so leistete zwar auch Becket den Eid darauf, bereute ihn aber sogleich und wurde von Alexander seines Eides entbunden. Wie er vor dem Zorn des Königs nach Frankreich entfloh, sich wieder mit seinem König versöhnte und zurückkehren durfte, endlich aber, da er sein gewaltthätiges hierarchisches Treiben fortsetzte, 1170 aus Veranlassung eines Wortes des Königs erschlagen wurde, darüber s. Becket. Der Pabst sprach über England den Bann, und Becket als Märtyrer heilig; Wunder sollten an seinem Grabe geschehen seyn, und in Folge dessen erlebte Alexander den Triumph, daß der König nicht bloß alle verlangten Freiheiten der Kirche zugestand, sondern auch, damals noch außerdem durch seine Söhne gedrängt, barfuß als Büßender zu dem Grab des neugeschaffenen Heiligen wanderte, und sich von den anwesenden Mönchen Geißelhiebe auf den bloßen Rücken ertheilen ließ. Von da an auf lange Zeit hin war die päbstliche Macht in keinem Lande so fest gegründet wie in England. — Auch in andern Ländern und auf andere Weise machte Alexander die hildebrandische Idee des Pabstthums geltend. Alfonso I. von Portugal hatte den Königstitel angenommen; Alexander bestätigte ihm denselben 1179, natürlich gegen bedeutende Zahlungen; den König von Schottland that er in den Bann, weil er seinen Caplan Hugo und nicht den päbstlichen Candidaten John Skott zum Bischof von St. Andrews gemacht hatte. Weiter schloß er das römische Volk und die römische Geistlichkeit, sowie alle fremden Mächte vom Antheil an der Pabstwahl völlig aus und gab dieselbe allein den Cardinälen in die Hand mit der weiteren, noch jetzt giltigen Bestimmung, daß zwei Dritttheile der Stimmen der Cardinäle zu einer giltigen Wahl erforderlich seyen. Sodann nahm er den Kirchenversammlungen und Bischöfen das Recht der Heiligsprechung (Canonisation); sie sollte künftig zu den causae majores gehören, die nur der Pabst entscheiden könne. Im Jahr 1179 berief er die dritte Lateransynode (von der römischen Kirche als eilfte öcumenische gezählt), wo außer dem genannten Gesetz über die Pabstwahl die vollkommene Abgabenfreiheit der Ländereien, die sich in Händen der Geistlichkeit befinden, ausgesprochen wurde bei Strafe des Banns gegen die, welche sie nicht achten; ein anderer Canon excommunicirt jeden Laien, der einen Bischof oder anderen Geistlichen zu richten sich erfreche. Berüchtigt ist dieser Pabst noch durch die Einführung der Inquisition, als deren eigentlicher Stifter er betrachtet werden muß. Auf der genannten Synode ließ er gegen die Ketzer in Südfrankreich, besonders in der Gegend von Toulouse, Inquisitions- und Verfolgungs-Maßregeln beschließen. S. Catharer. Freilich wurden dieselben erst

unter Innocenz III. in ihrem vollen Umfange zur Ausführung gebracht. Vergl. die Lebensbeschreibung Alexanders von dem Cardinal von Arragonien, die sich nebst zwei andern bei *Muratori*, Scriptores rer. ital. III, 1. 442 ff. findet. *Lyttelton*, Life of Henry II. Lond. 1767. Band II. und III. *Turner*, Hist. of England. Lond. 1839. Bd. IV. Reuter, s. oben.

Alexander IV., Reynald Graf von Segna, später Bischof von Ostia und Veletri, Pabst 1254—1261. Die 6½ Jahre seiner Regierung waren durch den fortgesetzten Kampf wider das hohenstaufische Geschlecht, den er von seinen Vorgängern noch unbeendigt überkam, sehr unruhig und bewegt. Friedrich II. war zwar schon 1250, sein Sohn Conrad, der Friedrichs Werk in Italien fortgesetzt hatte, 1254 gestorben und nur noch dessen junger Sohn Conradin übrig; aber der Halbbruder Conrads, natürlicher Sohn Friedrich II., Manfred, verfocht die kaiserlichen Interessen in Italien um so kräftiger. Als die Absicht des Pabstes, das zu Gunsten Conradins gegebene Wort zu brechen, offen zu Tage lag, nahm er das ganze sicilianische Reich weg und setzte sich selbst auf den Thron 1258. Um den Bannstrahl, den deßhalb Alexander auf ihn und seine volksthümliche Regierung schleuderte, bekümmerte man sich in Sicilien so wenig, daß vielmehr der neue König, von den Sarazenen unterstützt, mit seinen Sicilianern im folgenden Jahre in den Kirchenstaat selbst eindrang und 1260 den Pabst zur Anerkennung seiner königlichen Würde nöthigte. Den weiteren Verlauf s. bei Urban IV. u. Clemens IV. Jedoch nicht bloß von außen bedrängten ihn die Anhänger der kaiserlichen Oberhoheitsrechte über Italien, sondern in seiner unmittelbaren Nähe, in Rom selbst war der Parteienkampf zwischen Welfen und Ghibellinen, von dem damals ganz Italien innerlich zerrissen wurde, so heftig, daß er 1259 aus Rom in seine Vaterstadt Viterbo entfliehen mußte. — Mit mehr Glück als in Italien machte er seine päbstliche Autorität im Ausland geltend, zunächst in Deutschland, indem er 1259 für Richard von Cornwallis gegen Alfred von Castilien, den andern Bewerber um die deutsche Königskrone entschied. Bei dieser Gelegenheit operirte er auch auf die ungerechteste Weise gegen Conradin, dessen Ansprüche doch am nächsten zu berücksichtigen waren. Den eigentlichen Glanzpunkt seiner Regierung bildete aber sein Verhältniß zu England. Schon sein Vorgänger Innocenz IV. hatte Sicilien, um es nicht in den Händen der Hohenstaufen sehen zu müssen, 1253 dem Grafen Richard von Cornwall angeboten, der aber meinte, dieß Anerbieten komme ihm vor, wie wenn einer sagte: Steige hinauf an den Mond und nimm ihn weg, ich verkaufe oder schenke ihn Dir. Nicht so klug war Heinrich III. von England, der 1254 das Dargebotene mit Freuden annahm, und seinen Sohn Edmund zum König von Sicilien ausrief, nachdem er zuvor dem Pabste enorme Geldsummen bezahlt hatte. Alexander nun bestätigte diese Schenkung des Innocenz, die doch erst gewonnen seyn wollte, gegen jährliche Abgabe von mehreren tausend Pfd. Sterling, und schickte außerdem noch Legaten nach England, die das Kreuz gegen Manfred predigten und gleichfalls schwer beladen mit Gold heimkehrten. So wurde England förmlich ausgesogen, und hatte nichts dafür als den leeren Titel eines englischen Prinzen als König von Sicilien, das sechs Jahre darauf an Frankreich (Karl von Anjou) fiel. — Alexander arbeitete auch an einer Vereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche; außerdem ist er als Gönner der Bettelorden bekannt. Ihnen zulieb censurirte er auch Wilhelm de sancto amore, den Hauptgegner derselben 1256. In demselben Jahre verlieh er den zerstreuten Augustiner Congregationen (Augustiner-Eremiten) die Privilegien der Bettelorden; Raumer, Gesch. der Hohenst. IV. 376 ff. Zwei Lebensbeschreibungen bei *Muratori*, Scr. rer. ital. III., 1. 592 sqq.

Alexander V. (Peter Philargi), regierte als Pabst nur zehn Monate, 26. Juni 1409 — 3. Mai 1410. In Candia geboren war er in ein Franziskanerkloster gekommen, hatte in Oxford und Paris studirt; durch Fürsprache Galeazzo Visconti's zum Erzbischof in Mailand, von Innocenz VII. zum Cardinal erhoben, nahm er an dem Concil in Pisa Antheil und wurde, nachdem das Concil das Absetzungsurtheil über Benedikt XIII.

und Gregor XII. ausgesprochen hatte, von den daselbst versammelten Cardinälen auf den päbstlichen Stuhl erhoben. Die Cardinäle hatten schwören müssen, der aus ihrer Mitte, der gewählt werden werde, wolle die Versammlung weder selbst auflösen noch zugeben, daß sie sich auflöse, bis die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern durchgesetzt sey. Man setzte auch gerade in ihn für die Ausführung dieses Werks nicht geringe Hoffnungen: er galt vorher für einen freisinnigen Mann des Fortschritts. Doch hatte man sich in ihm getäuscht. Stark in theologischer Gelehrsamkeit, aber schwach als Mensch war er nur ein Werkzeug in der Hand seiner Ordensbrüder (der Minoriten oder Franziskaner) und der Cardinäle, die ihn gewählt hatten, besonders des Cardinal Costa, der als sein Nachfolger (Johann XXIII.) so berüchtigt geworden ist. Anstatt als Vorstand der Versammlung den Hauptzweck derselben zu fördern, war sein wichtigstes Geschäft, an jene die wichtigsten und einträglichsten Aemter zu vertheilen. Wie die Bestunterrichteten sagen (z. B. Theodor von Niem, sein Geheimschreiber) that er dieß ohne Verstand, Maaß und Auswahl. Den Cardinälen, sagt Peter d'Ailly, wagte er in seiner schwachen Gutmüthigkeit nichts abzuschlagen. Er hatte daher bald Ursache, von sich zu sagen, er sey aus einem reichen Bischof ein vermöglicher Cardinal und endlich ein armer Pabst geworden. Den Bettelmönchen gab er ein ausgedehntes Recht, Beichte zu sitzen, welches seine Nachfolger wegen des Widerspruchs der Weltgeistlichen aufzuheben genöthigt waren. Was seine Hauptaufgabe betrifft, die Reformation, so wurden nur geringe Zugeständnisse gemacht (s. Pisa, Concil von) und der Pabst löste so bald wie möglich die ihm und den Cardinälen unbequeme Versammlung auf, 7. April 1409. Bald darauf starb er, wie man allgemein glaubte, und wie aus den später dem Constanzer Concil übergebenen Akten hervorgeht, von seinem Nachfolger vergiftet. Gieseler, Kircheng. II, 2 ff. und die dort angef. Literatur.

Alexander VI., einer der berüchtigsten Päbste von 1492 bis 18. August 1503, geborner Spanier aus Valencia, vorher Roderigo Borgia (nach andern Angaben heißt sein Vater Lenzoli), von seinem Oheim (?) Calixt III. von Spanien nach Italien gebracht, wo er bald durch Geistesgaben und Geschäftsgewandtheit sich so auszeichnete, daß er zum Erzbischof seiner Vaterstadt Valencia, 1455 zum Cardinalbischof von Porto, bald auch zum Vicekanzler ernannt wurde. Nach dem Tode Innocenz VIII. 1492 wußte er durch Bestechungen die Majorität der Cardinäle für sich zu gewinnen und bestieg den päbstlichen Stuhl 2. Aug. Als Cardinal hatte er im Ehebruch mit einer vornehmen schönen Römerin Rosa Vanozza fünf Kinder erzeugt, Ludwig, Cäsar, Johann, Gottfried und die Tochter Lucrezia. Als Pabst kannte er keinen höhern Zweck, als diese seine Bastarde zu erheben und eine erbliche Herrschaft für sein Haus in Italien zu gründen. Selbst seine auswärtige Politik hatte darin ihren letzten Zweck: »wie ein Pabst seine Kinder verheirathen, ausstatten, einrichten wolle, ward ein Moment der Weltbewegung.« L. Ranke. Nur daraus erklärt sich auch die beinahe fabelhafte Charakter- und Treulosigkeit seiner Politik, für welche das beste Zeugniß in dem Lobe enthalten ist, das ihr Machiavelli spendet. Zunächst erhob er Ludwig zum Herzog von Gandia, und entblödete sich nicht, bald darauf Benevent vom Kirchenstaat loszureißen, und es diesem Sohne zu verleihen. Seine zwei Lieblinge jedoch waren Cäsar und Lucrezia Borgia, diese an vier Männer nach einander vermählt, von denen jeder vorangehende entweder ermordet oder durch Alexander von ihr geschieden worden war, jener der Mörder seines Bruders Ludwig, dessen Leichnam er in die Tiber werfen ließ, seines Schwagers Alfonso (des dritten Gemahls der Lucrezia) und vieler Adeligen; auch sonst durch alle Arten von Schandthaten gebrandmarkt, deren Mitschuld größtentheils seinem päbstlichen Vater zur Last fällt. Gleich 1493 zum Cardinal erhoben, gab Cäsar bald den rothen Hut zurück, um als rein weltlicher Herrscher seine Plane ungehinderter verfolgen zu können, schloß sich mit seinem Vater an die guelphische Familie Orsini an, um die ghibellinische der Colonnas zu vernichten; kaum waren diese vertrieben oder durch Schwert und Gift aus dem Wege geräumt, so kehrten sie sich mit gleicher Grausamkeit gegen ihre Verbündeten. Ein ähnliches Verfahren wurde gegenüber

den italienischen Fürsten und Freistaaten beobachtet. Gegen Neapel wurde 1494 Karl VIII. von Frankreich aufgereizt; als ihm die Eroberung desselben geglückt war, wurde ein Bündniß mit Sultan Bajazeth II., nachher mit Venedig, Mailand und dem deutschen Kaiser geschlossen; später als Friedrich von Neapel dem Cäsar seine Tochter als Gattin verweigert hatte, erwies der Pabst Ludwig XII. von Frankreich die Gefälligkeit, ihn von seiner Gemahlin zu scheiden, wofür er versprechen mußte, für Cäsar neapolitanische und andere Gebietstheile zu erobern — immer dieselben gemeinen Motive, die ihn bald dahin, bald dorthin trieben. Würdig seines Lebens ist das Ende dieses Pabstes, den man schon den Nero oder Tiberius des christlichen Rom genannt hat. Nach einer durchaus glaubwürdigen Nachricht (vergl. Ranke, Röm. Päbste III, 231 f.) lud er einmal Arian da Corneto, einen der reichsten Cardinäle zum Mahle, und beabsichtigte, ihn durch vergiftetes Confekt aus dem Wege zu räumen. Der Küchenmeister aber, von jenem bestochen, ließ es dem Pabste vorsetzen, der in Folge des Genusses schnell starb 18. Aug. 1503. In seinem persönlichen Charakter bilden Wollust, Ehrsucht und Geldgeiz die Grundzüge. Manches Einzelne über ihn Erzählte mag zwar erdichtet seyn, wie namentlich, daß er mit seiner eigenen Tochter Blutschande getrieben. Zuerst finden wir die Notiz bei neapolitanischen Dichtern, die gegen ihn einen politischen Haß hegten; Guicciardini erwähnt sie zwar jedoch nur als Sage (*Roscoe*, Life of Leo X. Lond. 1842. 429 ff.). Aber schon daß man ihm solche Laster zutraute, beweist viel, um so mehr, da die Sage sich auch unter dem römischen Volke verbreitet hatte, dem gegenüber er ebenso mild als gegen die Aristokratie grausam war. Gewiß ist, daß z. B. im päbstlichen Palast feile Dirnen schändliche Schauspiele aufführten und am päbstlichen Hof ein überaus frivoler Ton herrschend war. Auch war das Aergerniß, das Alexander durch seine Regierung gab, groß genug, wie ein Epigramm beweist, das, wie ein ungarischer Mönch Tubero erzählt, beinahe in der ganzen Christenheit umlief: Vendit Alexander claves, altaria, Christum; Emerat ille prius, vendere jure potest. Auch vernahmen wir Stimmen aus dem Volk, die ihn geradezu als den Antichrist bezeichneten. Besonders aber war es der Florentiner Prophet Girolamo Savonarola, der gegen dieses heidnische Pabstregiment seine drohenden Unglücksweissagungen verkündigte. Nachdem Alexander vergeblich gesucht hatte, durch arglistige Freundlichkeit und platte Versprechungen ihm den Mund zu stopfen, ward er endlich 1498 als Ketzer verbrannt. Berühmt ist Alexander noch durch die Entscheidung, welche den Antheil Spaniens und Portugals an Amerika bestimmen sollte, 1493, sowie als Urheber der Büchercensur, einer Maßregel, die freilich ihm am meisten nothwendig erscheinen mußte. In Deutschland wurde sie 1503 eingeführt. *Gordon*, Life of Al. VI. Lond. 1720. Fol. meist nach Burchard's Diarium, der zwar ein vertrauter Kenner des Pabsts und seiner Hofhaltung war, aber in diesem Buch etwas zu geschwätzig erscheint.

Alexander VII., Fabio Chigi, aus Siena, Pabst vom 8. April 1655 bis 22. Mai 1667. Bei der Wahl seiner unmittelbaren Vorgänger, namentlich des nächsten, Innocenz X. hatten entweder Nepoten des verstorbenen Pabstes oder ausländische Mächte einen überwiegenden Einfluß gehabt; in dem Conclave, das ihn wählte, besaß das Uebergewicht eine unabhängige Parthei (Bande des h. Geistes, vom Volke gewöhnlich die fliegende Bande, Squadrone volante genannt), die nur auf einen Pabst sah, der die Mißbräuche der vorigen Regierungen, namentlich den Nepotismus abzustellen verhieß. Als Gegner dieser Mißbräuche hatte sich Ch. bisher bekannt gemacht. Anfangs übertrug er auch wirklich keinem seiner Verwandten ein Amt, ja ließ sie nicht einmal nach Rom kommen. Nur ein Jahr lang aber dauerte dieß System. Die Jesuiten, die durch Nepoten ihren Einfluß auf den Pabst zu vermehren trachteten, brachten ihn davon ab: der Rektor des Jesuitenkollegiums, Oliva, stellte es ihm geradezu als Sünde dar, wenn er seine Verwandten nicht berufe. Vom April 1656 an bedachte er seine Brüder, Neffen und selbst entferntere Verwandte mit den einträglichsten Stellen und wie in seiner Politik, so ging auch in seinem persönlichen Leben bald eine große Veränderung vor. Früher Ascet, umgab er jetzt sich und seinen Hof mit großer Pracht, verschwendete namentlich viel durch

seine Bauten, unter welchen die Colonnaden um den Petersplatz die bedeutendsten sind. Hatte man an ihm als Cardinal sein praktisches Geschick und seine Thätigkeit bewundert, Eigenschaften, um deren willen ihn sein Vorgänger Innocenz X. zu mehreren wichtigen Gesandtschaften, wie namentlich den westphälischen Friedensverhandlungen benützt hatte, so zog er sich als Pabst von Geschäften soviel möglich zurück, las oder verfertigte Gedichte, von denen eine Sammlung Philomathi labores juveniles, Paris 1656, herauskam. So unbedeutend seine Person war, so kamen doch unter seiner Regierung nicht unwichtige Ereignisse vor. 1) Die unter dem vorigen Pabste nicht seltenen Uebertritte einzelner, besonders vornehmer Protestanten zur römischen Kirche dauerten fort. So ist Holstein, früher Rektor in Hamburg zu nennen, vor Allem aber die Tochter Gustav Adolf's, die Königin Christine von Schweden (s. d.), die schon 1654 abgedankt hatte, nun 1656 förmlich übertrat und wie im Triumph in Rom empfangen wurde. Daß er einen marokkanischen Fürsten taufen durfte, bereitete dem Pabst weit keine so große Freude als dieser Religionswechsel. Nur wurde ihm dieselbe später durch manchen Hader mit der anspruchsvollen, sarkastischen Fürstin verbittert. Wenn aber doch im Ganzen der Ehrgeiz des Pabstes durch diesen Vorfall nicht wenig geschmeichelt wurde, so schlug dagegen 2) der Streit mit Ludwig XIV. um so mehr zu seiner Demüthigung aus. Den nächsten Anlaß gab Folgendes: Der Gesandte Ludwig's in Rom war der Herzog von Crequy. Dessen Gefolge bekam mit der päbstlichen Leibwache (die aus Corsen bestand) Reibungen. Die Erbitterung zwischen beiden Theilen ging so weit, daß die Corsen an dem Gesandten selbst sich vergriffen. Es wurde in sein Fenster und in den Wagen, worin seine Gemahlin fuhr, geschossen. Hierauf reiste der Gesandte ab, der päbstliche Nuntius wurde aus Frankreich ausgewiesen, Avignon von Ludwig weggenommen, die Ansprüche des unter französischem Schutze stehenden Herzogs von Parma auf das vom Pabst besetzte Castro hervorgesucht, und schon sollte eine zahlreiche Armee die Alpen überschreiten. Da mußte sich der Pabst, der zuerst die Sache hatte im Stillen abmachen wollen, zu dem Vergleich von Pisa verstehen, 1664, wornach Castro herausgegeben, die corsische Leibwache entlassen und in Rom an einem öffentlichen Platz eine Säule errichtet werden mußte, mit der Inschrift: die Corsen seyen für immer unfähig, dem apostol. Stuhle je wieder zu dienen — ein Denkmal, das zugleich die Demüthigung des Pabstes verewigen sollte, später jedoch, noch unter Ludwig, entfernt werden durfte. Zu diesen entschieden feindseligen Schritten Frankreichs wäre es freilich nicht wohl gekommen, wenn nicht Al. von den westphäl. Friedensverhandlungen her, wo er den französischen Interessen entgegenwirkte, übel gelitten gewesen wäre; umgekehrt war ihm Mazarini wegen seines Anschlusses an Cromwell verhaßt. Wenn aber dieser Handel durch den äußeren Erfolg, den er hatte, der Auktorität des Pabstthums sehr nachtheilig werden mußte, so gab der moralischen Achtung desselben einen nicht geringeren Stoß 3) die Art, wie sich Alexander in den Streitigkeiten zwischen Jansenisten und Jesuiten benahm. Schon während seines Aufenthalts in Deutschland hatte er Jansens „Augustin“ kennen gelernt und mit Entrüstung von sich geworfen, hatte später an Innocenz X. eifrig geschürt, um eine Verdammung der jansenistischen Sätze auszuwirken; nun da er selbst Pabst wurde, war der Streit dahin fortgeschritten, daß es sich zunächst nur darum handelte, ob die 5 von den Jesuiten aus jenem Werke ausgezogenen Sätze sich wirklich in dem Sinne, in welchem sie verdammt wurden, darin finden, was die Jansenisten läugneten. Alexander aber machte nicht viel Umstände, sondern sprach feierlich aus: Allerdings seyen die Sätze aus dem Buche genommen und den Sinn, in welchem sie verurtheilt wurden, habe Jansen damit verbunden. Die Jansenisten bestritten die Unfehlbarkeit des Pabstes, da wo es sich um Feststellung einer Thatsache handle: die Jesuiten gingen aber in der Schamlosigkeit so weit, dieselbe auch für diesen Fall zu behaupten. Während so „die Jesuiten erwiesen, daß der Pabst auch in Thatsachen unfehlbar sey, berichtete der florentinische Gesandte, daß kein wahres Wort aus seinem Munde gehe“ Hase. — In dem alten Streit über die unbefleckte Empfängniß der Maria entschied Alexander zu Gunsten der Franziskaner, doch

vermittelnd: es dürfe keine der entgegengesetzten Ansichten als ketzerisch bezeichnet werden. Alexander schuf auch einige Heilige: Franz von Sales, † 1665 und den Spanier Thomas von Villa Nova († 1555). Vergl. Walch, Gesch. d. Päbste, 424 f. Ranke, Päbste III, 50 ff., 148 ff. Schröckh, Kirchengesch. VI, VII.

Alexander VIII., Ottoboni aus Venedig, das er deßhalb später wider die Türken unterstützte, schon unter dem Vorgänger Alexander's VII. Kardinal, unter ihm selbst und dessen Nachfolger Datarius, kam beinahe 80jährig, 6. Okt. 1689, auf den päbstlichen Stuhl, den er bis 1. Febr. 1691 inne hatte. Von seinem Vorgänger Innocenz XI. überkam er den Streit über die Quartierfreiheit, oder das Recht der Gesandten, in Rom ihre Wohnungen als Asyle geltend zu machen (Asylrecht, la franchise) und erndtete die Früchte der Charakterfestigkeit, welche jener bewiesen hatte, indem Frankreich auf dieß Recht Verzicht leistete und außerdem Avignon wieder herausgab. (S. Innocenz XI.) So friedlich auch im Ganzen das Einverständniß des Pabstes mit dieser Macht war, wie er denn auch französischem Einfluß hauptsächlich seine Wahl zu danken hatte, so war doch der Pabst in ihm so stark, daß er die 4 Sätze von 1682, welche die gallikanischen Kirchenfreiheiten erklärten, gleich seinem Vorgänger für nichtig erklärte. Wie Frankreich, so nahm er auch den Jesuiten gegenüber eine ziemlich selbstständige Stellung ein. Obwohl ein Feind der Jansenisten, und jenen ergeben, verdammte er doch 1690 die besonders von Bougot, Prof. in Dijon, ausgebildete jesuitische Lehre von der philosophischen Sünde (s. das.), worunter sie Sünden verstanden, die, ohne das Andenken an Gott und sein Gesetz begangen, eben darum erläßlich seyn, und nur zeitliche Strafe, nicht auch den Verlust der göttlichen Gnade nach sich ziehen sollten. Sein Regierungssystem sticht aber gegen das seines Vorgängers dadurch sehr zu seinem Nachtheile ab, daß er den von jenem ganz verbannten Nepotismus auf's Höchste trieb und in seiner anderthalbjährigen Regierung durch verschwenderische Freigebigkeit gegen seine Verwandten, denen er zugleich die einträglichsten Stellen verlieh, die päbstliche Kasse erschöpfte. Die Bibliothek der Königin Christine wurde von ihm erkauft und der vatikanischen einverleibt. H. P.

Alexander Natalis, s. Natalis.

Alexander Newsky, der Heilige, zweiter Sohn des Großfürsten Jaroslaw II., geboren 1218 zu Wladimir, gest. 1263, von den Russen als einer ihrer Hauptheiligen verehrt. Im Alter von 20 Jahren hatte er, da sein älterer Bruder Feodor gestorben war, bald nach dem Einfall der Mongolen in Rußland, 1238, die Regierung des Großfürstenthums Nowgorod angetreten, das von den Mongolen noch verschont geblieben war, und trotz seiner Jugend wußte er sich von Anfang an durch seine Umsicht und Weisheit bei seinen Unterthanen ebenso beliebt, als durch seine Tapferkeit bei den Feinden gefürchtet zu machen. Im Jahr 1241 erfocht er im Kriege gegen die Schweden, Livländer und Litthauer an der Newa mehrere glänzende Siege, wovon er den Zunamen „Newsky" erhielt, und späterhin erbaute Peter d. Gr. ihm zu Ehren zu St. Petersburg an der Stelle, wo er seinen Hauptsieg erfochten, ein Kloster. Nach seines Vaters Jaroslaw II. Tode, 1247, wurde er mit dem Großfürstenthum Kiew belehnt, das er mit Nowgorod zusammen bis zu seinem Tode mit großer Weisheit regierte. — In Beziehung auf sein Verhältniß zur Kirche verdienen besonders die an seiner Standhaftigkeit scheiternden Bekehrungsversuche des Pabstes Innocenz IV. erwähnt zu werden, die Alexander 1246 mit der Erklärung zurückwies: Weder Feuer, noch Wasser oder das Schwert sollten ihn vom griechischen Glauben abbringen. Gleichwohl machte der Pabst einen abermaligen Versuch, indem er dem Großfürsten von Lyon aus folgendes Schreiben vom 10. Februar 1248 zusandte: „Dein Vater, Fürst Jaroslaw, ward von dem Thau göttlicher Gnade benetzt, und als er in der Tartarei beim Großchan war, zeigte er mit Wissen oder auf den Rath eines seiner Bojaren, wie wir von dem Mönche Carpini erfahren haben, das Verlangen, sich zur römisch-katholischen Kirche zu bekennen, und würde auch ohne Zweifel öffentlich dies Bekenntniß ausgesprochen haben, wenn er nicht plötzlich durch seinen Tod davon wäre abgehalten worden, wofür er nun aller Wahrscheinlichkeit nach in den himm-

lischen Höhen seinen Sitz genommen hat. Da Du nun als Sohn verpflichtet bist, dem guten Beispiel Deines Vaters zu folgen, wenn Du irdisches Glück und ewige Seligkeit zu erlangen wünschest, im entgegengesetzten Fall aber Mangel an Ueberlegung zeigst, wenn Du weder Gott, noch mir, seinem Stellvertreter, Gehorsam leistest, da alle irdische Macht und Freiheit hiedurch nur vermehrt, keineswegs aber vermindert wird, so ermahnen und bitten wir Dich inständigst, die römische Kirche als Deine Mutter anzuerkennen, dem Pabst zu gehorchen und Deine Unterthanen dem römischen Stuhl zu unterwerfen, weil hieraus ewiges Heil entspringt. Wisse auch, daß Du, wenn Du diesen unsern oder vielmehr Gottes Rath befolgst, unter den übrigen katholischen Fürsten einen bedeutenden Rang einnehmen sollst, und daß wir stets zur Verherrlichung Deines Glanzes möglichst eifrig beitragen werden. Wenn Dich und Deine Kinder daher die Barbaren angreifen sollten, so melde dies sogleich den Rittern des livländischen Ordens, damit wir, durch sie benachrichtigt, desto kräftigere Maßregeln gegen diesen Feind ergreifen können.« — Dieses Schreiben wurde, wie in der gleichzeitigen Lebensbeschreibung des Alexander Newsky weiter berichtet wird, von zwei gewandten Kardinälen dem Großfürsten übergeben, der, nachdem er sich mit den angesehensten und weisesten Männern seines Landes berathen, dem Pabst folgende Antwort gab: »Von Adam bis zur Sündfluth, von der Sündfluth bis zur Sprachverwirrung, von Abraham bis zum Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer, von da bis zum Tode des Königs David, vom Anfang der Regierung Salomo's bis auf Augustus und Christi Geburt, von da bis zu seinem Leiden, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, von da bis auf Konstantin und von dem ersten bis zum siebenten ökumenischen Concil kennen wir die wahre Lehre der Kirche; die Eurige aber wollen wir nicht annehmen.« — Seinen Eifer für die Kirche, zu welcher Alexander so treu sich bekannte, bekundete er unter Anderem auch dadurch, daß er mit Bitten nicht nachließ, bis der Mongolen-Chan Berka erlaubte, daß in der Orda selbst (1261) ein Bisthum errichtet wurde, das unter dem Namen des Bisthums von Ssarai in den Ländern am Don bekannt ist. Der Chan gab seine Erlaubniß dazu um so eher, weil er einerseits den Großfürsten, der zu diesem Zweck selbst eine Reise nach Ssarai, der Residenz des Chans und dem Hauptort der goldenen Orda, unternommen hatte, seiner Weisheit wegen hochschätzte, andererseits selbst Künste und Wissenschaften liebte und frei war von den Fesseln des Aberglaubens und der Intoleranz, deren sich erst die späteren Chane schuldig machten, seitdem sie sich zum Islam bekannten. — Bald nach seiner Rückkehr aus der Orda starb der um sein Vaterland so hochverdiente Großfürst, am 14. Nov. 1263, nachdem er in der letzten Zeit seines Lebens, der frommen Sitte seines Zeitalters und dem Antriebe des eigenen Herzens folgend, das härene Gewand eines Mönches angezogen und der Welt gänzlich entsagend, sich nur mit Andachtsübungen beschäftigt hatte. Groß war der Schmerz der zusammenberufenen Geistlichkeit in Wladimir, als ihr der Metropolit Cyrillus II. den Tod des geliebten Fürsten verkündigte, und von allen Seiten strömte das Volk herbei, um dem entseelten Leichnam den letzten Abschiedskuß zu geben, der in dem Muttergotteskloster zu Wladimir beigesetzt wurde, und vom Anfang an bis auf den heutigen Tag ein Gegenstand hoher Verehrung ist. Fast alle russischen Czaaren beugten vor diesen irdischen Ueberresten ehrfurchtsvoll die Kniee. Dem zum Schutzheiligen erhobenen Wohlthäter seines Landes und Volkes zu Ehren gründete im Jahr 1715, wie bereits erwähnt worden, Peter das große Kloster seines Namens zu St. Petersburg; Katharina I. stiftete ihm zu Ehren den Alexander-Newsky-Orden; die Kaiserin Elisabeth errichtete ihm ein prachtvolles silbernes Grabmal, und von Katharina II. an haben alle russischen Kaiser, Paul I., Alexander I. und Nikolaus I. bis jetzt seinen Gedächtnißtag (30. August) mit großer Pracht gefeiert, und den Alexander-Newsky-Orden nur als Belohnung großer und seltener Verdienste verliehen. **H. A.**

Alexandrien, Patriarchat, s. Aegypten das neuere und äthiopische Kirche.

Alexandrinische Bibelübersetzung. Die älteste griechische und überhaupt

älteste Uebersetzung des A. T. ist die alexandrinische. Sie hieß in alter Zeit die Uebersetzung der 70, seltener 72, κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, κατὰ τοὺς ό, secundum septuaginta interpretes, daher wir auch kurz die Septuaginta sagen. Die alte Tradition über ihre Entstehung (vgl. neuerlich *Th. Studer*, de vers. al. origine, historia, usu et abusu crit. Bern. 1823. 8., Z. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta. Leipz. 1841. 8., Aelteres s. in E. F. C. Rosenmüller, Handb. d. Literatur d. bibl. Kritik u. Exeg. 2. S. 413 ff.), basirt fast ausschließlich auf den Bericht des Aristeas (bei Joseph. Ἀριστaῖος), eines Officiers der Leibwache des K. Ptolemaeus Philadelphus von Aegypten, vgl. *Aristeae* historia LXXII. int. ex rec. Eld. de Parchum. Francof. 1610. 8., Oxon. 1692. 8., übrigens s. Rosenmüller a. a. O. 2. S. 344 ff., welchen Joseph. J., Altth. 12, 2. auszugsweis mitgetheilt hat. Es ist ein weitläufiger Brief an den Bruder Philokrates gerichtet, wesentlich folgenden Inhalts. Weil der königl. Bibliothekar Demetrios Phalereus eifrig bemüht war, Bücher zu sammeln, so veranlaßte er den König, sich eine Uebersetzung des Pentateuchs zu verschaffen. Zu diesem Ende ward Aristeas und ein anderer Officier der Leibwache, Andreas, vom Könige mit einem Schreiben und mit Geschenken an den Hohenpriester Eleazaros nach Jerusalem geschickt. In Folge dieser Sendung kamen aus Palästina mit einem prächtigen hebr. Exemplare auf Pergament mit goldenen Buchstaben geschrieben 72 Gelehrte, aus jedem Stamme sechs, die namentlich angegeben sind, welche auf der Insel Pharos eine Uebersetzung anfertigten. Nachdem sie sich über dieselbe berathen, dictirten sie sie dem Demetrios. In 72 Tagen war das Werk vollendet, es wurde vor zahlreicher Versammlung von Juden vorgelesen und in der Weise gebilligt, daß auf Veränderungen der Fluch gelegt wurde. Reich beschenkt kehrten die Dollmetscher in ihre Heimath zurück. Die betreffenden Urkunden hat der Verf. nicht verfehlt wörtlich beizufügen und überhaupt auch sonst über Jüdisches sich auf das Vortheilhafteste auszusprechen. Dieser Bericht ward gläubig aufgenommen und mit mancherlei Veränderungen (so sollten die 72 in 72 abgesonderten Zellen gleichlautende Uebersetzungen geliefert haben, s. *Justin.*, M. coh. ad Gr. 13.) wiedererzählt, vgl. Eichhorn, Repertor. 1. S. 266 ff. 14. S. 39 ff., nur sey hervorgehoben, daß was der Bericht und darnach noch Joseph., Philo und die Talmudisten nur vom Pentateuch aussagte, man auf das ganze A. T. bezog. Die Aechtheit des Briefes beanstandete zuerst L. de Vives zu Augustin de civ. d. 18, 42. und in der That verräth er sich durch seine bornirt jüdische Haltung und apologetische Tendenz augenscheinlich als das spätere Product eines alexandrinischen Juden. Damit stellt sich denn auch die Richtigkeit der Erzählung um so mehr in Frage. Nachdem sich in neuerer Zeit immer noch ansehnliche Namen, wie Jac. Usher 1655, Js. Voß 1661, für dieselbe erklärt hatten, lieferte Hams. Hody 1685 und in neuer Bearbeitung in seinem de bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata L. IV. Oxon. 1705 seq. den genügenden Nachweis der Unrichtigkeit. Unrichtig ist zunächst, daß Demetrios Ph. als königlicher Bibliothekar bezeichnet wird, was er nie war, und sodann berichtet *Hermippos* b. Diog. Laert. 5, 78., daß er nach dem Tode des Ptol. Lagi von Pt. Philad. auf dem Lande (ἐν τῇ χώρᾳ) bis auf Weiteres unter Aufsicht gestellt wurde, wo er verzagt am Biß einer Schlange starb. Wahr ist, daß sich Demetrius um die Vermehrung der Bibliothek verdient machte, und an und für sich zuzugeben, daß er, der sich praktisch und theoretisch mit politischen Fragen beschäftigte, vgl. *Aelian.* V. Hist. 3, 17. *Plutarch.* Apophth. T. II. p. 189, ein Interesse haben konnte, die ihm bis dahin unbekannte Gesetzgebung der Juden kennen zu lernen. Hierauf gestützt haben Neuere vermittelnd, z. B. *Valckenaer*, diatribe de Aristobulo Jud. p. 57., Bertholdt, Einl. 2. S. 524 ff., das Wahre im Berichte gefunden, daß Demetrius beim Pt. Lagi die Uebersetzung des Gesetzes veranlaßt habe, das Werk aber erst unter Pt. Philad. vollendet worden sey. Allein solche Vermittlung ist unzulässig, da man die sonstigen Einzelheiten fallen lassen muß und ja die Persönlichkeit des Demetrius selbst sich verrückt hätte. Zudem wäre schwer begreiflich, wie ein Werk, welches einer bloßen fremden literarischen Curiosität seinen Ursprung

verdankte, zu solcher nationalen Bedeutung gelangt wäre, und die Verhältnisse weisen auf tiefere Motive. So ist denn jener Bericht historisch werthlos und als ein späterer Versuch anzusehen, das angesehene Werk seiner Entstehung nach als ruhmvoll und bewährt hinzustellen. — Nicht weiter fördert *Aristobul*, bei Clem. Al. Strom. I. p. 342. *Euseb.* Praep. ev. 9, 6. 13, 12.: schon vor der Herrschaft Alexander's und der Perser sey übersetzt worden, *τά τε κατὰ τὴν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγωγὴν τῶν Ἑβραίων — καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χώρας καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις*, die ganze Uebersetzung *τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων* aber sey unter Ptol. Philad. gefertigt worden, indem sich Dem. Phal. darum bemühte. Die Fassung dieser Worte ist nicht ganz sicher. Nach einer Vermuthung fiel vor *τά τε* aus *ἥ τε γένεσις τοῦ κόσμου*. Wie dem sey, findet man, was am wahrscheinlichsten, in den Worten *τά τε — — ἐπεξήγησις* eine allgemeine Bezeichnung des Pentateuch, so wäre nach dem Folgenden unter Pt. Philad. das ganze A. T. übertragen worden, wogegen auch hier nur vom Pentateuch die Rede wäre, wenn man das Vorhergehende von einer auszugsweisen Mittheilung aus dem Pentateuch in Uebertragung verstehen wollte. Von einer Uebersetzung oder auch nur auszugsweisen Mittheilung des Pentateuch vor der Zeit Alexander's und der Perser kann überall keine Rede seyn und sie ist nur zur Begründung des Wahnes erdichtet, daß schon Plato, Pythagoras u. a. aus Mose schöpften. Soll unter Pt. Phil. das ganze A. T. übersetzt seyn, so ist dies nachweislich falsch, wenn nur der Pentateuch, so stellt sich das Zeugniß mit dem des Aristeas um so mehr auf gleiche Stufe, ob auch hier wieder die Betheiligung des Dem. Phal. erscheint. — Die talmudischen Nachrichten, s. Frankel, Vorstudien S. 25 ff., sind durchaus unerheblich, dagegen ist die Notiz sehr wichtig, daß der Uebersetzer des Jesus Sirach im 38. J. des Ptol. Energetes, d. i. offenbar Pt. VII. Energ. Physkon, also im J. 131. v. Chr. die Uebers. von *ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* kennt, und daß die Uebersetzung des Buchs Esther unter Pt. Philometor 181—145 gefertigt zu seyn scheint, vgl. mein kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokr. des A. T. 1. S. 72 f. Im zweiten Jahrh. v. Chr. benutzte der Tragödiendichter Ezechiel die LXX. — So wenig wir nun auch über die Entstehung der Uebersetzung des Näheren unterrichtet sind, so läßt sich jedoch bei Berücksichtigung anderweitiger Verhältnisse folgendes Allgemeine feststellen: 1) Das Ganze besteht aus Arbeiten von Männern, die nach Kenntniß, namentlich Kenntniß des Hebräischen und Griechischen, nach Geist und Richtung sehr verschieden waren. Ihre Zahl wird sich erst durch eine künftige genaue Gruppirung der einzelnen Arbeiten nach ihrem Charakter annähernd bestimmen lassen. Der Zeit nach sind sie nicht zu nahe aneinanderzurücken. Daß unter den ersten Ptolemäern, namentlich Pt. Philad., zuerst ansehnliche Stücke vom A. T. übersetzt wurden, dafür spricht Alles; hierauf wurden die Uebersetzungen der übrigen Schriften allmählig angefertigt und kurz nach der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. wird keine mehr unübersetzt gewesen seyn. 2) Unzweifelhaft ward der Pentateuch zuerst übersetzt. Die Uebersetzung war religiöses Bedürfniß, da sich den Hellenisten das Verständniß der vaterländischen Sprache immer mehr verdunkelte. Ueberhaupt gab es schon sehr alte Targumim, s. Zunz, die gottesd. Vorträge der Juden. Berlin 1832. 8. S. 62. 80. Wie man nicht sofort zum Uebersetzen vorschreitet, so ist wahrscheinlich, daß zuerst einzelne schwierige Worte und Stellen am Rande übersetzt und glossirt wurden, welche Bruchstücke dann der Uebersetzer benützte. Die Uebersetzung der andern Bücher war nicht so unmittelbares Bedürfniß, wie denn die Haphtharen aus den Propheten erst später genommen wurden, nach einer Notiz unter Antiochos Epiphanes, s. Bertholdt, Einl. 1. S. 203, vgl. jedoch Frankel, Vorstudien S. 48 ff., indessen nach dem gegebenen Beispiele fuhr man um so mehr in der Folge zu übersetzen fort, als das Hellenistenthum mächtig überhand nahm, aber das Interesse des Uebersetzens war nun mehr nur ein literarisches. 3) Die Uebersetzungen sind wenigstens vorzugsweise in Aegypten und specieller in Alexandrien zu suchen. Dafür spricht die Tradition, der Zweck der Uebersetzung, Sprachliches und sonstige Verhältnisse. Ihre Bildung

war jedenfalls hellenistisch. Dabei bleibt ja freilich möglich, daß Einzelne nach Geburt oder zeitweiligem Aufenthalte einem andern Lande angehörten: so soll Lysimachos, der der Uebersetzer des B. Esther, in Jerusalem gelebt haben. — Für die Erforschung der Uebersetzer der einzelnen Bücher ist noch viel zu thun übrig gelassen; wir müssen hierüber einige Bemerkungen anschließen. So ziemlich durchgehends finden sich verschiedene Texte, besonders zwei, deren Verhältniß noch der Erläuterung bedarf. — Am meisten hat man sich mit der Uebersetzung des Pentateuch beschäftigt, vgl. aus neuester Zeit besonders *J. Amersfoordt*, De variis lectionibus Holmesianis locorum quorundam Pent. Mos. Lugd. B. 1815. 4., *H. G. J. Thiersch*, De Pent. vers. Al. libri III. Erlang. 1841. 8. Z. Frankel, Ueber den Einfluß der palästin. Exegese auf die alex. Hermeneutik. Leipz. 1851. 8., Aelteres s. bei Rosenmüller a. a. O. 2. S. 435 ff. Hier tritt uns die eigene Erscheinung entgegen, daß der samaritan. Text und der der LXX in beiläufig 2000 Stellen gegen den hebräischen übereinkommen. Dieses Verhältniß, in früherer Zeit sehr eifrig, aber auch einseitig behandelt, hat am gründlichsten W. Gesenius erläutert de Pentat. Samaritani origine, indole et auctoritate. Hal. 1815. 4. Für die Ursprünglichkeit des hebr. T. spricht Alles und die Abweichungen sind in der Regel nichts als willkührliche Abänderungen, die man auf einem spätern religiösen und kritischen Standpunkte vorzunehmen sich bemüßigt fand. Nicht so klar ist, worin die gegenseitige Uebereinstimmung des samarit. und alex. T. ihren Grund hat; jeder derselben hat neben der Uebereinstimmung aber auch sein eigenthümliches Gepräge. Gesenius erklärt die Uebereinstimmung aus der Benützung einer gemeinschaftlichen Quelle, wogegen nach Frankel a. a. O. S. 237 ff. der Samaritaner die LXX benützt haben soll. Die griechische Uebersetzung ist nicht das Werk eines Mannes; sie ist im Ganzen nicht übel gelungen, nicht ängstlich wörtlich mit dem Bestreben zu verdeutlichen. Eine Ausnahme macht der Schluß von 2. Mos. 36, 9 ff. und 4. Mos., wo des Verfehlten und Verwirrten viel sich findet. — Zum B. d. Richt. vgl. *J. E. Grabii* ep. ad J. Millium, qua ostenditur, L. Judd. genuinam LXX vers. eam esse, quam ms. c. Alex. exhibet, Roman. autem ed. — eandem cum Hesychiana esse. Ox. 1705. 4. und W. K. L. Ziegler's theol. Abhandlungen, Bd. 1. Gött. 1791. 8. S. 276 ff., über die B. Sam. und die Kön. Thenius im kurzgef. exeg. Hdb. z. A. T. IV. S. XXIV ff. IX. S. XIII ff., über die Chronik Movers Krit. Unters. üb. d. bibl. Chron. Bonn 1834. 8. S. 93 f., über d. B. Esth. m. Ausg. desselben. Zür. 1848. 4. — Am wenigsten ist die Uebers. der Propheten und Psalmen gelungen, was in der größern Schwierigkeit derselben allerdings einen Erklärungsgrund findet. Ueber die des Jesaia s. d. Commentar von Gesenius 1. S. 56 ff. Von Jeremia liegt eine besondere krit. A. vor in Jeremias e. v. Judaeorum Alex. ac reliquorum int. graec. em. notisque crit. ill. a G. L. Spohn. Lips. 1794, Vol. II. ed. F. A. G. Spohn. 1824. 8. Dem Uebersetzer lag ein nach Stellung der Stücke und Lesarten vielfach von unserem hebr. abweichender T. vor, worüber vgl. *F. C. Movers*, de utriusque recensionis vatic. Jer. — indole et origine. Hamb. 1834. 4., *J. Wichelhaus*, de Jer. v. Alex. indole et auctoritate. Hal. 1846. 8. Vom Daniel wurde in der Kirche seit alter Zeit statt der mit dem Grundtexte sehr willkührlich umgehenden LXX, s. v. Lengerke, z. Dan. S. CVI ff. und mein kurzgef. exeg. Hdb. zu d. Apokr. d. A. T. 1. S. 114, die genauere Uebers. des Theodotion gebraucht. Erstere schien bis auf Fragmente verloren zu seyn, als sie sich in einer tetraplarischen, s. u., Hdschr. der Chisianischen Bibliothek zu Rom vorfand, aus der sie *Simon* de Magistris zu Rom 1772 f. herausgab. Hierauf besorgte J. D. Michaelis 2 Abdrücke, Gött. 1773. 8., 1774. 4., mit Anmerkungen bereichert gab sie C. Segaar zu Utrecht 1775. 8. und H. A. Hahn zu Leipz. 1845. 8. heraus. Von den kl. Proph. vgl. zu Amos J. S. Vater's Ausg. Halle 1810. 4., zu Nahum Studer a. a. O. S. 70 ff., zu Jona Eichhorn, Allg. Bibl. d. bibl. Liter. 2. S. 477 ff., zu Hosea ebend. 6. S. 776 ff. — Die Uebers. der Sprüchw. und des Hiob zeigen sich des Griechischen sehr kundig, dabei schalten sie aber sehr frei und willkührlich mit ihrem Ori-

ginale. Bei den Sprüchw. lag ein von unserem hebr. abweichender T. zu Grunde, vgl. Bertheau in s. Erkl. S. XLV ff.

Diese einzelnen Uebersetzungen wurden allmählig zu einem Ganzen vereinigt, jedoch in einer vom ältesten Kanon zum Theil abweichenden und auch in den Handschriften sich nicht ganz gleichbleibenden Reihenfolge. Man erkennt in dieser die ordnende Hand nach Abschluß des hebräischen Kanon. Allein noch weiter greift die Differenz. Wie schon die Uebersetzer mehr oder weniger frei verfahren und die Rolle des Uebersetzers mit der des Bearbeiters vermengend dem Gegebenen ihren Stempel aufdrücken, so hat man aber auch weitergehend zu Dan. und Esth. längere selbstständige Zusätze und mehrere ganze Bücher, die theils übersetzt wurden, theils ursprünglich griechisch geschrieben waren, hinzugefügt. Dies sind die sogen. Apokryphen des A. T., 3 Esra, Tobi, Judith, Weish., Sirach, Baruch, Brief Jerem., 3 B. d. Makk. und nach manchen Ausgaben auch Gebet des Manasse und 4 B. d. Makk., Alles Produkte des Judenthums dieser spätern Zeit. Wahrscheinlich begann dieser Prozeß des Hinzufügens mit oder kurz nach der Entstehung der Uebersetzung selbst; als Theodotion seine überarbeitende Hand anlegte, wird er bereits vollendet gewesen seyn. Den eigentlichen Kanon bildeten nur die 22 alttest. B. und anders urtheilten auch die Alexandriner nicht, s. Philo und vgl. Joseph. c. Ap. 1, 8., aber während der hebräische Text unter besonderer Aufsicht seinen stabilen Charakter bewahrte, war es anders mit der LXX, welche, zunächst nur Privatschrift, freier mit sich schalten ließ. Mit den Zusätzen war eine Verfälschung des eigentlichen Kanon gar nicht beabsichtigt, aber wohl die Gelegenheit gegeben, daß Unkundigen dies Verhältniß unbekannt blieb und Spätere die Sammlung als eine kanonische nahmen. Ueber 4. Esra 14, 44—47. s. *Thilo*, Codex apocr. I. p. 791. Ueber das Weitere s. d. Art. Apokryphen d. A. T.

Wie die LXX dem Bedürfniß der Hellenisten entgegenkam, so gelangte sie bei denselben in Kurzem zu großem Ansehen; sie mußte den Grundtext ersetzen und um dies völlig zu können, hielt man sie für ein Werk göttlicher Eingebung, so Philo, eine Meinung, die auch zu den Christen überging, welche in ihrer unbegrenzten Verehrung sie gar dem hebr. T. vorzogen, s. z. B. Orig. in Cant. C. 1, 41. Joseph. ist mehr von der LXX als vom hebr. T. abhängig, vgl. *L. T. Spittler*, de usu v. Al. apud Jos. Gött. 1779. 4., *J. G. Scharfenberg*, de Josephi et v. Al. consensu. Lips. 1780. 4., der des Hebräischen unkundige Philo hat sich nur ihrer bedient. Anders die palästinischen und strengern Juden. Zwar daß auch bei solchen sie in Synagogen, wenn schon nicht ohne Widerspruch, gebraucht wurde, erhellt deutlich aus jer. T. Megilla 16., *Justinian's* Nov. 146. (wogegen vergeblich Frankel, Vorst. S. 56 ff.), allein es war dies nur ein nothgedrungenes Zugeständniß. Auf ihrem Standpunkte konnten sie in der Uebers. nur Profanation, in ihrem gottesdienstlichen Gebrauche nur Gefahr für das Judenthum erblicken: dazu stellten sich ja auch wichtige Differenzen vom Grundtexte heraus und bald trat der Conflict mit den Christen hinzu, vgl. *Justin.* M. dial. c. Tryph. 68. 71. So erscheint nach dem Sinne dieser Richtung in der jüdischen Sage der Tag der Uebers. als ein Unglückstag wie der, wo das goldne Kalb gemacht wurde (Tract. Sopher. 1.), von welchem am 3 Tage Finsterniß über die Welt kam (Meg. Taquith f. 50. c. 2.). Dennoch hat die Vorstellung von ihrer Inspiration auch in den Talmud Eingang gefunden.

Der Text der LXX, weil in keiner Weise überwacht, verderbte sich bald. Abgesehen von der Verwirrung, die leichtsinnige Abschreiber überall anrichten, forderte er selbst zu Aenderungen nur zu sehr auf, denn des sprachlich Ungefügigen und sachlich Unverständlichen enthielt er viel. Er erhielt daher mehr oder weniger willkührliche Aenderungen, es wurde zugesetzt, weggelassen und umgestellt, Glossen traten verwirrend hinzu und indem man daneben andere Uebers. zu Rathe zog, vermischten sich fremdartige Elemente, vgl. *J. E. Grabe*, de variis vitiis LXX int. v. ante Origenis aevum illatis —. Ox. 1710. 4. Die Citate bei Justin. M. und andern Vätern s. in Eichhorn, Repert. 2. S. 66 ff., 3. S. 213 ff., 6. S. 124 ff., 13. S. 158 ff., vgl. Credner, Beiträge zur Einl. in die

bibl. Schr. Bd. 2. Halle 1838. 8. Da solches Verderbniß den Gebrauch überhaupt sehr erschwerte, namentlich aber den Angriffen der Juden gegenüber sich die Christen in einer üblen Lage befanden, so unternahm der des Hebräischen bis zu einem gewissen Grade kundige Origenes sein großes Werk der Hexapla, *τὰ ἑξαπλᾶ*, später auch *τὸ ἑξαπλοῦν, τὸ ἑξασέλιδον*. In demselben stellte er in 6 nebeneinanderlaufenden Columnen den hebr. Text hebr. und mit griech. Buchstaben, sodann die Uebersetzungen des Aquila, Symmachos, der LXX und des Theodotion, so weit er sie hatte, nebeneinander; fehlte das Hebräische, so waren es Tetrapla, *τὰ τετραπλᾶ*, später auch *τὸ τετρασέλιδον*: in einigen Büchern wurde auch die sogenannte 5., 6. und 7. Uebers. hinzugefügt, doch kommt nur der Ausdruck Octapla, *τὰ ὀκταπλᾶ*, später auch *τὸ ὀκτασέλιδον*, aber nie der Enneapla vor. *Epiphan.* de pond. et m. 19. erwähnt nur die Benutzung der 5. und 6. und aus *Euseb.* h. e. 6, 16. ist zu schließen, daß die 7. nur in den Ps. gegeben war. Nach *Montfaucon*, praelim. p. 17 enthielt die 5. und 6. nur den Pentat., die kl. Proph., Ps. und das H. L. die 7. nur die Ps. und kl. Proph. Neben diesem großen Werke waren die Tetrapla, wie aus *Euseb.* h. e. 6, 16. und cod. March. bei *Montf.* prael. p. 10, 15, vgl. schol. c. Coisl. zu Ps. 86., unzweideutig hervorgeht, eine besondere Arbeit, die der Zeit nach wohl ohne Zweifel später fiel, s. Redepenning, Origenes 2. S. 175 ff. Die Veranlassung zu derselben mochte eine doppelte seyn, einmal ein dem praktischen Gebrauche leichter zugängliches und zunächst dienendes Werk zu liefern, sodann den frühern Text zu verbessern und kurze Scholien beizufügen. Origenes beabsichtigte zwar auch den Text der LXX von Fehlern zu reinigen und zu diesem Ende verglich er Handschriften, allein sein eigentlicher Zweck war, das wahre Verhältniß der LXX zum hebr. Text im apologetischen Interesse vor Augen zu legen und damit das Verständniß des A. T. zu fördern. Bei diesem Gesichtspunkte bezeichnete er das, was im Hebräischen nicht stand, mit dem Obelos ÷, womit er es indessen keineswegs unbedingt verwarf, dagegen das, was im Hebräischen, aber nicht in der LXX war, hinzufügend, entlehnte er aus Theodot., wenn dieser es nicht hatte, aus Aqu., selten aus Symm. und bezeichnete es mit dem Asteriskos ⁜. Hierbei lag ihm der Gedanke fern, die LXX nach der veritas hebraica zu berichtigen, denn letztere stellte er nicht über erstere, vielmehr sollte nur das gegenseitige Verhältniß vorliegen, über das Einzelne zu urtheilen, blieb dem Leser anheimgegeben. Außer jenen damals gewöhnlichen kritischen Zeichen bediente sich Origenes auch der Lemnisken ÷ und Hypolemnisken ⁻, über deren Bedeutung bisher nur ungenügende Vermuthungen aufgestellt worden sind, vgl. Redepenning a. a. O. 2. S. 171. Zur Verwirklichung seines fruchtbaren und den Zeitverhältnissen entsprechenden Gedankens bewährte Origines eisernen Fleiß; das Werk beschäftigte ihn lange Jahre, nach Epiph. 28., und kam erst an seinem Lebensabende zum Abschluß. Die Hexapla waren zu umfangreich, als daß sie so leicht abgeschrieben werden konnten, ja es fehlt sogar jede Spur von Abschriften der Tetrapla. Man blieb auf die Benutzung der Originale auf der Bibliothek zu Cäsarea beschränkt. Hier fand sie Hieronymus noch vor, aber später sind sie spurlos verschwunden. Das Werk wurde indessen, so lange es zugänglich war, fleißig benutzt und mehr oder weniger excerpirt. Eusebios und Pamphilos schrieben den gegebenen Text der LXX sammt den kritischen Zeichen aus, der weitere Verbreitung fand, und auch von andern Uebersetzungen wurde Manches abgeschrieben. Auf diese Weise haben sich sehr bedeutende Ueberreste des Werks theils in einigen Handschriften, in Scholiensammlungen und in den Werken der Kirchenväter, theils in alten und ältern Uebersetzungen erhalten. Von letztern läßt sich aus der sehr vernachläßigten alten latein., der sogenannten Itala, noch reiche Ausbeute hoffen. Eine syrische Uebersetzung des hexaplar. Textes mit Angabe der Obelen und Asterisken lieferte aus einer Abschrift des Codex, den Pamphilos und Eusebios besorgt hatten, der Bischof Paulus v. Tella 616. f., vgl. Eichhorn, Repertor. 7. S. 225 ff. Von dieser gab Andr. Masius das Buch Josua griechisch mit Commentar, Antwerpen 1574. f. aus einer mehrere historische B. umfassenden, aber seitdem verloren gegangenen Handschrift heraus. Später fand sich auf der Ambrosiana zu Mailand eine andere Hand-

schrift dieser Uebersetzung, welche die Proph., Ps., den Hiob, die salom. Schriften, Weish. und den Sirach am Rande mit Varr., Fragmenten des Aqu. Symm. und Theod. und Scholien ausgestattet enthält, vgl. *de Rossi*, Specimen ineditae et hexaplaris bibl. vers. Syro-Estranghelae. Parm. 1778. 4. Zu Paris wurde das 4. Buch der Könige aufgefunden. So gab Matth. Norberg mit lat. Uebers. den Jerem. und Ezech. Lond. Goth. 1787. 4., Caj. Bugati den Dan. und die Ps., Mediol. 1788 und 1820. 4., H. Middeldorpf im Codex syriaco-hexaplaris, Berol. 1835. 2 T. 4., das 4. B. d. Kön., den Jes., die kl. Proph., Sprüchw., den Hiob, das H.L., die Klagl. und den Kohel. mit Commentar heraus. Bei großer Wörtlichkeit ist diese Uebersetzung kritisch höchst schätzbar. Eine arabische Uebersetzung des Pentat. aus dem syrisch-hexapl. Texte lieferte Al-Háreth ben Senân im 15. Jahrh., s. *Holmes*, praef. ad Pent. cap. IV. Auch auf andere Uebersetzungen, denen das Griechische zu Grunde lag, mochte der hexapl. Text mehr oder weniger einwirken. — Für die neuere Zeit ergab sich die Aufgabe, dasjenige, was sich von dem großen Werke des Origenes erhalten, zu sammeln und wieder zu einem Ganzen zu vereinigen. Nachdem hiermit Petr. Morin. in der Ausgabe der LXX, Rom 1587, einen Anfang gemacht hatte, leistete *J. Drusius,* Veterum int. graec. in totum V. T. fragmenta collecta, versa et notis ill. Arnhem 1622. 4., sehr Ansehnliches, den sodann aber *Bern. de Montfaucon,* Hexaplorum Or. quae supersunt — eruit et notis ill. 2 T. Par. 1714. f. weit hinter sich zurückließ. Dieses Werk, von dem *C. F. Bahrdt,* Lips. et Lubec. 1769. 70. 2 T. 8., eine neue Ausgabe mit dankenswerthen Verbesserungen, dagegen mit Uebergehung der meisten, sehr bedeutsamen Anmerkungen Montfaucon's veranstaltete, ist bis dahin das Hauptwerk geblieben; in der That ist es auch bedeutend, aber an Vollständigkeit und Genauigkeit läßt es gar Manches zu wünschen übrig. Mancherlei Berichtigungen und Nachträge dazu sind bis dahin geliefert worden, vgl. besonders *J. F. Schleusneri* opusc. crit. ad versiones gr. V. T. pert. Lips. 1812. 8. Neuerlich erschien *Jezeciel,* sec. LXX ex tetraplis Or. e singulari Chisiano cod. — op. et A. Vincentii de Regibus. Rom. 1840. f. — Das Werk des Origenes hatte eine der beabsichtigten entgegengesetzte Wirkung, statt neuen Verderbnissen vorzubeugen, gab es gerade Anlaß dazu, indem die kritischen Zeichen in der LXX leicht übersehen wurden oder sich verwirrten und der Text der verschiedenen Uebersetzungen sich leichter als je vermischte. Nach einigen sehr dürftigen Nachrichten veranstalteten um das Ende des 3. Jahrh. die Märtyrer der antiochen. Lukianos, s. Suidas s. v., und der ägypt. Hesychios neue Recensionen. Nach *Hieron.,* adv. Ruf. lib. II. war die des letztern in Aegypten, die des erstern von Constantinopel bis Antiochien, dazwischen die origenistische verbreitet; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. Hiermit schloß sich, wie es scheint, die eigentlich kritische Thätigkeit in der ältern Zeit, denn die spätern Handschriften scheinen, abgesehen von Irrthumsfehlern in Menge und etwaigen, aber weder durchgreifenden noch erheblichen Correcturen, nur was ihnen vorlag, wiederzugeben. — Der gedruckte Text ordnet sich nach 4 Hauptausgaben, indem die andern Ausgaben einer derselben sich wesentlich anschließen. 1) Der Text der Complutens. Polyglotte 1514—17 floß aus mehreren uns nicht näher bezeichneten Handschriften. Sie gehörten nicht zu den besten, aber auch nicht gerade zu den schlechtesten, der Text ist als emendirter zu bezeichnen. Der Vorwurf, daß sich die Herausgeber Interpolationen nach dem Hebr. und der Vulg. erlaubt hätten, ist als durchaus nichtig von der Hand zu weisen, nur höchst selten wird Co. durch verglichene Handschriften nicht unterstützt. Diesen Text geben die Polyglotten von Antwerpen, 1569 ff. 8 T. f., Heidelberg 1586, 1599, 1616. 3 T. f., Hamburg 1596. f. u. Paris. T. I—IV. 1629. f. 2) Auch über die bei der Aldina, Venet. 1518. f., gebrauchten Handschriften sind wir nicht näher unterrichtet. Das Urtheil gestaltet sich im Wesentlichen wie über die Co., mit der sie große Verwandtschaft hat; einzelne Veränderungen brachten Gelehrte von sich aus an. Ihr Text liegt zu Grunde den Ausgaben Argent. 1526. 4 T. 8., mit neuem Titel und umgedruckter Vorrede, 1529, wo auf manchen Exemplaren Basil. statt Arg. steht, Basil. p. J. Hervag. 1545. f., Basil. p. Nic. Brylinger. 1550. 8., mit

neuem Titel 1582., Francof. 1597. f. 3) Die Sixtina, Rom. 1587. f., kam besonders auf Betrieb Pabst Sixtus des V. zu Stande. Sie beruht auf fleißigen Vorarbeiten und hat Varr. als Beigabe erhalten. Sie gibt den nach Alter und Güte vorzüglichen c. Vaticanus, aber leider nicht genau; wo dieser defect ist (es fehlt 1. Mos. 1—47., Ps. 105—138. u. die B. der Makk.), wurden 2 nicht sehr alte Handschriften, c. Venetus u. c. Cardin. Carafae, zu Grunde gelegt. Dieser Text ist der bis dahin beste und ist mit Recht in den meisten Ausgaben wiedergegeben, aber leider nicht immer rein. Von diesen ist besonders hervorzuheben die von *Lamb. Bos*, Franck. 1709. 4., die zwar den sixtinischen Text nicht rein gibt, aber mit Varr. reich ausgestattet ist, und die von *Const. Tischendorf*, Lips. 1850. 2 T. 8. Sie gibt den sixtinischen Text, abgesehen von Veränderungen in Interpunction und Accentuation und einigen im Text, reiner als andere und hat in den Varr. der 3 ältesten Handschriften, des c. Alex., c. Ephraemi Syri (herausgeg. von Const. Tischend., Lips. 1845. f.) und c. Friederico-Augustanus (herausgeg. v. Const. Tischend., Lips. 1846. f.) eine dankenswerthe Zugabe erhalten. Auch in der großen englischen Ausgabe von *Rob. Holmes* und *Jac. Parsons*, Ox. 1798—1827. 5 T. f. (jetziger Preis 113 Thlr.; übrigens vgl. Henke, Archiv f. d. n. Kchgsch. IV. 1. S. 95 ff.) ist mit Recht der sixtinische Text als Grundlage abgedruckt, aber der eigentliche Werth derselben besteht in dem bis dahin reichsten und im Ganzen auch zuverlässigen Variantenapparate, den sie enthält. 4) Den Text des in der Regel zu hoch gehaltenen c. Alexandrinus, s. Rosenmüller, a. a. O. 1. S. 362 ff., geben aber mit mancherlei Aenderungen, die im Text durch kleinere Schrift bezeichnet sind und wofür am Rande die Lesarten des Alex. stehen, und keineswegs genau die Ausgabe von *J. E. Grabe*, Ox. 1707—20. 4 T. f. und 8 T. 8., von *J. J. Breitinger*, Tig. 1730—32. 4 T. 4. und die Biblia s. quadrilinguia V. T. — accur. *Ch. Reineccio*, Lips. 1750. s. 2 T. F. — Eine kritische Verarbeitung der angesammelten Materialien zu einer durchgreifenden Textrecension fehlt noch. Das Angesammelte bedarf zwar mancher Berichtigung und läßt sich sehr vermehren, jedoch legt es nach Sicherheit und Umfang den traditionellen Text nach seinen mannigfaltigen Umgestaltungen in genügendem Maaße vor. Am meisten geschah bis dahin für die Vergleichung von Handschriften, deren Zahl groß ist, s. die Verzeichnisse von Stroth in Eichhorn, Repert. 5. S. 94 ff., 8. S. 177 ff. 11. S. 45 ff.und Holmes in s. A., weniger für die Benutzung der Citate bei alten Schriftstellern, am wenigsten für die Vergleichung der alten Uebersetzungen. — Für die Erklärung der LXX liegt Mancherlei aber sehr Zerstreutes vor; das Lexikalische ist über die gröbsten Anfänge noch nicht hinausgekommen. Die Hauptwerke, der Novus thesaurus — von *J. Ch. Biel*, ed. *E. H. Mutzenbecher*, Hag. Com. 1779. 80. 3 T. 8., und der von *J. F. Schleusner*, Lips. 1820. s. 5 T. 8., bieten nichts als ein auf dem Grunde der sehr brauchbaren Concordanzen von *Conr. Kircher*, Francof. 1607. 4., und *Abr. Trommius*, Amst. et. Traj. ad Rhen. 1718. 2 T. f., vgl. Rosenmüller a. a. O. 2. S. 452, entstandenes wüstes Material ohne Ordnung und kritische Verarbeitung mit etwelchen sonstigen Zugaben. *C. G. A. Böckel's* Novae clavis — specimina. Lips. 1820. 4. blieben leider nur Anfänge.

Groß ist die geschichtliche Bedeutung der LXX. Zuerst nämlich ist sie wohl überhaupt der erste Uebersetzungsversuch und wenigstens in solcher Ausdehnung. Schon dieß erklärt und entschuldigt, wenn vielfach gefehlt wurde; es ist aber hierbei weiter in Betracht zu ziehen, daß die Sprachen des Grundtextes und der Uebersetzung sich wie zwei verschiedene Pole gegenüberstanden, wo bei aller Hebraisirung des Griechischen der Schwierigkeiten immer noch genug übrig blieben, und daß die Uebersetzer, welche sich vermöge ihrer griechischen Bildung dieser Arbeit unterziehen konnten, dem Grundtexte schon nicht mehr gehörig zu folgen vermochten, wenn sie uns dennoch auch Manches lehren können. Folge von dieser Beschaffenheit der LXX war, daß denen, welche das A. T. wie lange Jahrhunderte die Christen fast nur aus dieser Uebersetzung ohne Zuziehung des Grundtextes kennen lernten, das tiefere und wahre Verständniß desselben einem guten Theile nach verschlossen bleiben mußte und die wunderlichsten Mißverständ-

nisse entstehen und sich verbreiten konnten. Sodann ist die LXX höchst wichtig für die Kritik und Geschichte des hebräischen Textes. Wie wir aus ihr die damalige Beschaffenheit desselben entnehmen können, so auch, welchen hermeneutischen Standpunkt die Hellenisten damals einnahmen. Vergleichen wir sie mit unserem masoretischen Texte, so ergeben sich, abgesehen von den Büchern, wo eine andere Textesrecension vorlag und unberücksichtigt, daß unser Text der LXX Fehler und Glosseme hat, Abweichungen in Menge. Sie erklären sich theils daraus, daß der unpunktirte Text, der vorlag, anders punktirt wurde, theils daraus, daß er in Consonanten auch wirklich abwich, oder dem Uebersetzer ein abweichender oder zu ändernder schien, theils endlich daraus, daß eigene, sehr freie hermeneutische Grundsätze befolgt wurden. Der Hypothese O. G. Tychsen's 1772, um die auffallenden Abweichungen zu erklären, daß zunächst das Hebräische mit griech. Buchstaben copirt worden sey und dann solche edd. hebraeo-graeci den LXX, dem Aqu., Symm. und Theod. bei der Uebersetzung vorgelegen haben, bedarf es nicht, die ohnehin auch sonst des Haltes ermangelt, s. Bertholdt, Einl. 2. S. 468. Wie oft nun aber auch die LXX fälschlich vom masoretischen Text abweicht und wie thöricht das Beginnen ist, diesen flugs nach jener zu ändern, so bietet sie doch auch gar manche annehmbarere Lesart und dient zur Berichtigung unseres hebräischen Textes. Wenn die LXX auch in sehr erheblichen Punkten ihres Weges geht, so ist das nicht noch einem schon alten Vorwurfe einer arglistigen Fälschung jüdischerseits zuzuschreiben, s. *Germon*, de vett. haereticis eccles. edd. corruptoribus p. 37—54, *H. Owen*, an enquiry into the present state of the Septuagint Version of the O. T. Lond. 1769. 8. und deutsch im Brittischen theol. Magazin Bd. 2. und 3., sondern Resultat einer freiern damals zulässig erkannten Hermeneutik. Hiermit hängt zusammen, daß sie überhaupt nicht reine Uebersetzung ist, sondern sich ihr der Karakter ihrer Entstehungszeit stark beigemischt hat. Ist dies an sich auch fehlerhaft, so ist sie damit doch für uns zugleich Geschichtsquelle für die spätere Zeit des Judenthums, die genauer kennen zu lernen von mehr als gewöhnlich wissenschaftlichem Interesse ist*).

*) So ist die alexandrinisch jüdische Ansicht von einer doppelten, geistigen und sinnlichen Welt in Gen. 1, 2. hineingetragen, wo die Worte תהו ובהו, *ἀόρατος ἀνατασκεύαστος*, übersetzt werden; die erste jener, welche hieß *ἀόρατος γῆ*, die zweite *ατακτος ουσια*, dem *ανατασκευαστος* der Genesis entsprechend. Dadurch unterscheidet sich die LXX von den übrigen griechischen Uebersetzungen. Aquila übersetzt jene Worte *κενωμα και ουδεν*, Symmachus *αργον και αδιακριτον*, Theodotion *κενον και ουδεν*. — Dahin gehört auch Gen. 2, 19. der Zusatz *ετι*, von dem sich weder im Urtexte noch in den übrigen Uebersetzungen eine Spur findet: *και επλασεν ὁ θεος ετι εκ της γης παντα τα θηρια του αγρου*, wozu Philo bezeichnend bemerkt: nicht ohne Grund habe Moses zu dem Worte *επλασεν ετι* beigefügt; früher seyen die Ideen der Thiere in der geistigen Welt gebildet worden, nun aber noch die Individuen aus irdischem Stoffe. — Noch deutlicher tritt dies hervor Gen. 2, 5. *ᾗ ἡμερᾳ εποιησε κυριος ὁ θεος τον ουρανον και την γην, και παν χλωρον αγρου προ του γενεσθαι επι της γης και παντα χορτον αγρου προ του ανατειλαι*, welche Worte keinen andern Sinn zulassen, als den Philo Quaest. in Gen. 1, 2. so angibt. „Quod autem dicit: priusquam germinasset super terram fecerit (Deus) viride et foenum etc., patet, quod in corporeas species sicuti endicativas creavit secundum naturam intellectualem, quae ista, quae in terris sunt sensilia, imitatura sunt. — Die geistige Welt umfaßte aber nach alexandrinisch-jüdischer Ansicht die Gattungen der Dinge; diese Ausprägung der Ansicht ist in Gen. 2, 11. hineingetragen: *βλαστησατω ἡ γη βοτανην χορτον σπειρον σπερμα κατα γενος και καθ' ὁμοιοτητα* (welche Worte im Urtexte gänzlich fehlen) *και ξυλον και πιμον ποιουν καρπον, οὗ το σπερμα αυτου εν αυτῳ κατὰ γένος επι της γης*; die Worte *κατα γενος* stehen im Hebräischen nach *επι της γης* und geben den Sinn, daß jeder Fruchtbaum nach seiner Art Früchte bringe. — Ferner ist noch zu beachten Jes. 44, 18. *οὗτος ὁ θεος ὁ καταδειξας την γην — αυτος διωρισεν αυτην*. — *καταδειξας* (statt des hebr. יצר) bedeutet, daß Gott das geistige, unsichtbare Bild, was er sich zuerst entworfen, habe hervortreten lassen. (*διωρισεν αυτην*) statt כוננה entspricht der alexandrinischen Ansicht, die in einer gesetzmäßigen Scheidung und Begrenzung der Urstoffe gegen einander die

Endlich übersehe man nicht den enormen sprachlichen Einfluß. Wie sie der erste Versuch der Hellenisten war, das vaterländische Erbe in ihren neuen Sprach- und Gesichtskreis umzusetzen, so blieb sie für diese auch in der Folge ein Vorbild. Entwickelter erscheint daher dieses Sprachidiom in der urchristlichen Zeit, das sodann der griechischen Kirchensprache im Wesentlichsten zur Norm diente. O. F. Fritzsche.

Alexandrinische Juden. Bald nach der Gründung Alexandriens durch Alexander den Großen wurde diese Stadt nicht bloß Mittelpunkt des jüdischen Hellenismus in Aegypten und der Umgegend, sondern überhaupt Vermittlungsort zwischen morgen- und abendländischen Juden. Hier war es, wo die Juden zuerst in den Kreis der allgemeinen Bildung, sowohl gebend als empfangend, eintraten, hier zeigt sich zuerst ihre weltgeschichtliche Bedeutung, hier trat zuerst der biblische Monotheismus mit der griechischen Wissenschaft in dasjenige Verhältniß, in welchem wir später die christliche Theologie erblicken. So ist das alexandrinische Judenthum eine der wichtigsten Erscheinungen in der Geschichte des menschlichen Geistes. Die äußere Lage der alexandr. Juden muß im Allgemeinen als eine günstige und gedeihliche bezeichnet werden. Zwar wurden die ersten jüdischen Ansiedler durch Alexander d. Gr. zur Uebersiedlung genöthigt, Joseph ant. XV, 3. 1., sowie auch noch Andere durch dessen Nachfolger Ptolemäus I., Lagi. ibid XII. 2. 4. Allein beide räumten ihnen dieselben Rechte ein mit den Mazedoniern, griechisches Bürgerrecht, und bei der äußerst vortheilhaften Lage der Stadt stieg ihre Bedeutung schnell. Daher zog bald eine noch größere Zahl freiwillig hin und eignete sich die griechische Sprache an. Diese Zahl mehrte sich bald so sehr durch ganz Egypten, Cyrene und die libyschen Städte, daß sie zur Zeit Christi eine Million betrug, Philo contra Flaccum 971, und in Alexandrien allein von fünf Theilen zwei ausschließlich von Juden bewohnt wurden, ibid. 973. An ihrer Spitze stand bald ein eigener, aus ihrer Mitte genommener Ethnarch. Ihre Beschäftigung war vorzugsweise der Handel, doch trieben sie auch Gewerbe und Landbau, Einige legten sich auf das Seewesen, Andere thaten Kriegsdienste, führten sogar einige Male Heere. Bei ihrer Rührigkeit und Bedürfnißlosigkeit vermehrte sich neben der Zahl im Ganzen auch ihr Wohlstand. Was ihnen aber als der wichtigste Vortheil erschien, war die religiöse Freiheit, wornach sie ungestört der Religion und den Sitten ihrer Väter leben durften. Ein gewisser Onias erlangte sogar von Ptolemäus Philometor, daß ein bei Leontopolis im Nomos von Heliopolis zerfallener ägyptischer Tempel für den jüdischen Gebrauch eingerichtet werden durfte. 152 v. Chr. Dieser Tempel blieb auch bis auf die Zeiten Vespasian's, und hatte seine eigenen Leviten, Priester und Ländereien. Obschon die Errichtung desselben von den palästinischen Juden nicht gerade gerne gesehen wurde, so brachte dieselbe doch keine weitere Trennung unter die Juden. Die Begünstigung der Juden erschien so sehr dem Interesse der griechischen Herrscher angemessen, daß auch andere Diadochen das Beispiel der Ptolemäer nachahmten. So gestattete Seleucus den Juden in Antiochien und anderen von ihm gegründeten Städten dieselben Rechte wie in Alexandrien. Und Antiochus der Große ließ 2000 Judenfamilien nach Lydien und Phrygien verpflanzen. Bald gab es keine Gegend oder bedeutende Stadt des gräcisirten Orients, in der man nicht auf zahlreiche Juden stieß. Sie galten als

---

dauernde Begründung der Weltordnung suchte und die Weltschöpfung als einen Scheidungsprozeß betrachten lehrte. Eine alexandrinische Idee liest auch im Wechsel des Numerus: Gen. 2, 16. 17.: *απο παντος ξυλου — φαγη, απο δε του ξυλου του γινωσκειν καλον και πονηρον, ου φαγεσθε απ' αυτου*, von welchem Wechsel weder der Urtext noch irgend eine andere Uebersetzung etwas wollen. Philo erklärt diesen Wechsel so, daß er zur Annahme und Uebung der Tugend nur Eines bedürfe, des vernünftigen Geistes (Adam), der Körper aber (Eva) hiezu in keiner Weise mitwirke, während man, um Unerlaubtes zu genießen, nicht allein den Geist haben müsse, sondern Sinn und Geist und Körper. S. über diese und noch andere Stellen Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, 2. Abtheil., S. 1—72.
Anm. der Redaction.

förderndes Mittelglied zwischen den Griechen und den alten Landesbewohnern, halfen die Herrschaft der ersteren befestigen und verbreiteten die griechische Sprache. Für alle diese im Orient zerstreuten (ἐν διασπορᾷ) Juden muß Alexandrien als der geistige Mittelpunkt angesehen werden. Bei dieser ihrer Stellung zu den alten Landesbewohnern konnte es doch trotz der günstigen Verhältnisse der alexandr. Juden nicht an Stoff und Veranlassung zu Reibungen fehlen, um so weniger, da die Mißgunst die Juden ungern dem herrschenden Volke gleichgestellt sah, und dieselben im Handel und Wandel als zu gefährliche Concurrenten sich erwiesen. Ihrerseits brachten die Juden noch den Haß gegen die heidnischen Volksreligionen hinzu, besonders gegen den ägyptischen Thierdienst. Die ägyptischen Bewohner Alexandriens aber werden auch von den griechischen Schriftstellern als leichtbeweglich, unbeständig und ungesetzlich geschildert. Da nun der religiöse Gegensatz auch den Griechen gelten konnte, so suchten die Aegypter auch diese mit in ihren Haß gegen die Juden hineinzuziehen. Indessen finden wir denselben erst im ersten Jahrhundert v. Chr. bei den Profanschriftstellern ausgeprägt, die von da an eine Masse entstellter Nachrichten über jüdische Geschichte und Sitte überliefern. Früher ist wenigstens das Urtheil weit unbefangener. Wenn auch die alexandrinischen Juden von einzelnen Königen, wie von Ptolemäus Philopator (221—204), der ihnen eine Zeit lang das Bürgerrecht genommen haben soll, und von Physkon (145—117) Verfolgungen zu erdulden hatten, so tragen diese doch mehr einen persönlichen Charakter und sind vorübergehend. Im Allgemeinen herrschte unter den Ptolemäern ein Geist der Toleranz, den ihre universelleren Bestrebungen erheischten und der den Juden nur ersprießlich seyn konnte. Bestimmtere und andauerndere Nahrung mußte aber der Haß der ägyptischen Alexandriner seit der Römerherrschaft erhalten. Im alexandrinischen Kriege nämlich hielten die Juden auf die Seite Cäsars, der sich ihnen vielfach gefällig erwiesen und ihren Feind Pompejus besiegt hatte; die Juden unterstützten ihren Gönner gegen die Alexandriner. So lange indessen Ordnung in der römischen Provinzialverwaltung herrschte, konnte der Haß der Inländer den Juden wenig schaden. Die Römer schützten sie und namentlich bestätigte ihnen ihr Freund Cäsar ihr alexandrinisches Bürgerrecht, unter August erhielten sie noch obendrein einen eigenen Rath, und überhaupt erfreuten sich die Juden der Gunst der Römer, da sie ihnen denselben Dienst leisteten, wie früher den griechischen Herrschern. Diese ihre Stellung und ihre Rechte blieben ihnen, außer unter Caligula, bis zur Zeit Vespasian's unversehrt, und darum mehrte sich unter den Römern die Zahl der alexandrinischen Juden so außerordentlich. Traf es sich nun aber, daß der römische Statthalter die Juden nicht schützte, so ergoß sich der lang verhaltene Haß des alexandrinischen Pöbels auf schreckliche Weise gegen die Juden, und jede Selbstvertheidigung wurde als Empörung dargestellt. Dies war der Fall bei Publius Avilius Flaccus. Denn als der Kaiser Cajus Caligula als sinnloser Wütherich sich zu gebärden begann, bald als diesen Gott, bald als jenen sich kleidete, bald diese, bald eine andere Göttin vorstellte, und für solchen Gott gehalten und angebetet werden wollte, da fügten sich zwar die Andern, — die Juden aber, und namentlich die alexandrinischen, weigerten sich standhaft, sein Bild in ihren Bethäusern aufzustellen, da solches weder Augustus noch irgend ein anderer Herrscher gefordert hatte. Nur um so eifriger ergaben sich nun die anderen Alexandriner dieser kaiserlichen Schmeichelei, und auch Flaccus glaubte diesen Umstand benützen zu können, um bei dem ihm nicht völlig gewogenen Kaiser sich wieder in Gunst zu setzen. Als der Pöbel dies merkte, fing er an, die Götterbilder in den jüdischen Bethäusern aufzustellen, plünderte und verunreinigte die Wohnungen der Juden, zwang sie Alle, in einem einzigen engen Quartier zusammenzuwohnen, ja Viele wurden unter den ausgesuchtesten Martern getödtet. Der Statthalter übersah nicht nur gerne diese Gewaltthätigkeiten, sondern behielt auch seinerseits das Gratulationsschreiben zurück, das die alexandrinischen Juden dem Kaiser bei seinem Regierungsantritt zuzusenden gedachten. Wie sehr nun aber auch diese durch solche Verfolgung litten, so darf man deßwegen doch nicht annehmen, als ob schon damals ihre Kraft auf immer gebrochen worden wäre. Dies geschah erst unter Nero, Vespasian und

Hadrian, gründlicher noch durch die Verbreitung des Christenthums, welche die Juden der griechischen Literatur und somit ihrer universelleren Bedeutung im Römerreich entfremdete, sie dagegen auf die Entwicklung ihres modern jüdischen rabbinisch-talmudischen Schriftwesens hindrängte. Der Statthalter Flaccus erreichte seinen Hauptzweck doch nicht, es gelang dem König Agrippa, den Kaiser zu belehren; der Statthalter gerieth wieder in die kaiserliche Ungunst, wurde seines Vermögens beraubt, nach der Insel Andros verbannt und dort auf kaiserlichen Befehl ermordet. Als sich nun aber die Unruhen in Alexandrien erneuerten, schickten die dortigen Juden eine Gesandtschaft an den Kaiser, an deren Spitze der berühmte Philo stand. Ihr gegenüber befand sich eine Gesandtschaft der Gegner, deren Haupt der durch Joseph's Schrift bekannte Apion war. Obschon der Kaiser sich nicht geradezu gegen die jüdische Gesandtschaft aussprach, wurde sie von ihm doch nicht günstig aufgenommen und ohne bestimmte Antwort nach mancher Verhöhnung entlassen. Der bald darauf erfolgte Tod des Kaisers setzte indessen die alexandrinischen Juden wieder in ihre früheren Rechte, und in den 25 folgenden ruhigen Jahren konnten sie sich wieder erholen. Unter Nero und Vespasian brachen aber neue Verfolgungen aus, der Tempel des Onias wurde geschlossen, und die Bedeutung des alexandrinischen Judenthums erlosch. Ueber die äußeren Verhältnisse der alexandrinischen Juden sind Hauptquellen: Joseph, in verschiedenen Stellen seiner Schriften; Philo, in den beiden Schriften an den Cajus, und gegen den Flaccus, — dann Jost, im zweiten Theil seiner Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer; *Varges*, Aegyptus provincia; Neander's und Gieseler's Kirchengeschichten; Dähne's jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, der zugleich die einzelnen Stellen ziemlich vollständig angibt.

Nach Maßgabe der äußeren Verhältnisse gestaltete sich, auch die innere Entwicklung des geistigen Lebens, obschon diese nicht einzig und allein von den örtlichen Verhältnissen Alexandriens abhing, sondern ihren Maßstab in der universellen Bedeutung dieser Stadt findet. Ueberhaupt ist, was man alexandrinische Art und Schule nennt, nichts Vereinzeltes, sondern der Mittelpunkt der geistigen Bestrebung seit Alexander d. Gr. Das antike Volksleben der Griechen und der Völker des persischen Reichs hatte mit Alexander d. Gr. seinen Abschluß gefunden, dagegen hatte sich der Keim zu einer neuen, modernen Gelehrtenbildung angesetzt, welcher die folgenden Jahrhunderte erstarkte und Jahrtausende Früchte treibt. Alexandrien wurde für diese neue Richtung Ausgangs- und Brennpunkt, nicht bloß wegen seiner Lage und äußern Bedeutung, sondern weil mehrere Ptolemäer den Geist der Zeit begriffen und demselben eine Stätte gewährten. Der nächste Nachfolger Alexander's d. Gr., Ptolemäus Lagi (320—284), ein Freund des Aristoteles, war überhaupt ein Freund der Künste und Wissenschaften, und Ptolemäus Soter förderte dieselben durch die Errichtung des Museums und der großen Bibliothek, wo sowohl für die geistigen als die äußern Bedürfnisse der Gelehrten gesorgt war. Bei den zahlreichen und wohlhabenden Juden konnte die neue Geistesrichtung um so weniger spurlos vorüberziehen, als überhaupt alle Völker, die unter den Diadochen standen, in den neuen Umschwung der Dinge und der Geister, in die Hellenisirung des Orients waren hineingezogen worden. Dabei haben wir nicht so fast auf die Klasse der Juden zu sehen, welche, wie schon Viele in der alten Zeit, untreu ihrem eigenen Prinzip, leichtsinnig fremdem Wesen sich hingaben, und die, wie schon Viele unmittelbar vor der Makkabäerzeit in Palästina, einer völligen Gräcomanie zur Beute geworden waren. Fielen solche auch nicht geradezu ab, so überschätzten sie doch entweder die Verstandesbildung der Zeit, oder sie suchten ihre Befriedigung in einem einseitigen contemplativen Leben, welches beides von dem Grundprinzip der jüdischen Religion gleich weit entfernt ist. Diese Leute fanden ihr natürliches Extrem in Solchen, die, einen fleischlichen Sinn des Buchstabens festhaltend, gegen alle neueren Bildungselemente sich schroff abschlossen. Die große Bedeutung des alexandrinischen Judenthums erblicken wir vielmehr in der positiven Mittelrichtung derjenigen, welche zwar treu dem monotheistischen Glauben ihrer Väter und ihren heiligen Schriften, und unbekümmert um die Religion der Griechen und die jetzt überhandnehmende

Religionsmengerei, aber doch ihren Glauben mit Hülfe griechischer Philosophie zum wissenschaftlichen Bewußtseyn zu bringen trachteten. Es geschah schon nach einem allgemein bei den Vorderasiaten erwachten Bedürfnisse des menschlichen Geistes, nach welchem die antiken Nationalitäten das von den Griechen errungene wissenschaftliche Bewußtseyn in ihren eigenen Kreis zu ziehen strebten. Aber bei keinem Volke war dieses Eingehen in griechische Wissenschaftlichkeit von solcher Bedeutung wie bei den Juden. Und namentlich sollte bei den alexandrinischen Juden durch die Verbindung ihres monotheistischen Glaubens mit der griechischen Philosophie zuerst in der Geschichte eine Theologie, d. h. eine Religionswissenschaft des theistischen Monotheismus entstehen. Zu diesem allgemein gefühlten Zeitbedürfniß kam dann noch das apologetische Interesse dazu, da die Juden durch vielfache Angriffe zur wissenschaftlichen, den Griechen mundgerechten, Vertheidigung ihrer dem Syncretismus widerstrebenden und zäh festgehaltenen Religion hingetrieben wurden. Die Religion, sich selbst genügend, bedarf zu ihrer eigenen wissenschaftlichen Erfassung des Stachels gegnerischen Angriffs, mit der Apologetik beginnt die Theologie, eine Wahrnehmung, die bei der christlichen Theologie sich mehr als einmal aufdrängt, zuerst aber bei den alexandrinischen Juden zu machen ist. Einmal erstarkt, geht aber die Theologie zum Angriff um so lieber über, als das monotheistische Prinzip von jeher sich der Bestimmung bewußt war, sich zur allgemeinen Menschenreligion zu verbreiten. Daher ist es sich denn nicht zu verwundern, wenn beim Absterben der alten Naturreligionen und noch ehe das Christenthum auftrat, die jüdische Religion im Römerreiche besonders unter dem religiös empfänglicheren weiblichen Geschlechte eine solche Menge Proselyten machte, daß vielen Römern darob ernste Besorgnisse erwachten. Von dieser Theologie nun der alexandrinischen Juden, die hier natürlich nicht dargelegt werden kann, besitzen wir aus der neuern Zeit deutscher Forschung schöne Darstellungen, von denen wir die quaestiones philoneanae von Großmann, die im Urchristenthum von Gfrörer, und Dähne's jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie hervorheben. Ersterer hat sich mehr auf Philo beschränkt, die beiden Anderen zogen auch die übrige jüdisch-alexandrinische Literatur herbei, jedoch so, daß Philo immer der Mittelpunkt ihrer ganzen Untersuchung bleibt. Um den Geist dieser Theologie nur im Allgemeinen zu bezeichnen, so bildete zunächst die platonische Philosophie mit ihrer ethischen Innigkeit die Grundlage zu diesem Anfange des spätern Neuplatonismus. Auch Aristoteles, die Pythagoräer, die Stoiker, übten fortwährenden Einfluß auf diese alexandrinisch-jüdische Theologie. Unter anderen war auch eine wichtige Folge dieser Berührung und Verschmelzung jüdischer und hellenischer Denkweise die sogenannte allegorische Erklärungsart der heil. Schrift. Auch die Griechen in Alexandrien, namentlich die Stoiker, übten dieselbe, und von ihnen nahmen sie die Juden auf. Nach Schliemann ist derselbe Apion (s. d. Art.), der sich als Haupt der Gesandtschaft in Rom und in seinen Schriften als Gegner der Juden bewies, auch in den Clementinen Repräsentant der allegorischen Deutung der heidnischen Göttermythen, — eine sehr wahrscheinliche Meinung. Unter den Juden nun finden wir schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. einen Schriftsteller, der sich dieser Erklärungsweise bediente, den Aristobulus. Am vollständigsten lernen wir aber dieselbe aus Philo kennen. So willkürlich auch die einzelnen Erklärungen dem strengen Exegeten vorkommen müssen, so herrschte doch nicht vorzugsweise die Willkür des Einzelnen, sondern die allegorischen Erklärungen waren ein Gemeingut der Masse der alexandrinischen Juden, das sich von Geschlecht zu Geschlecht forterbte und innerhalb gewisser Grenzen bewegte. Die wissenschaftliche Basis derselben beruht auf dem Bewußtseyn, daß religiöses Gefühl und religiöse Wahrheit auf geschichtliche oder auf bildliche Weise sich zu verkörpern sucht. Also sey aus der Geschichte oder aus dem Bilde die Idee wieder durch die allegorische Erklärungsart abzulösen. Daher werden im Großen und völlig systematisch die praktisch-sittlichen und religiösen Momente aus dem Text herausgenommen oder auch hineingelegt. So behandelte z. B. Philo in einer Reihe von Schriften das Leben der verschiedenen Patriarchen, deren Persönlichkeiten ihm Typen für gewisse eben so viele Seelenzustände sind.

In solchen Fällen hebt häufig der allegorische Sinn den historischen nicht auf, sondern beide laufen mit einander parallel. Anderes wird wiederum nach dem Gesetze der historischen Erklärung des Bildes entkleidet, wie bildliche Erzählungen und Anthropomorphismen. Anderes freilich muß sich der herrschenden Philosophie fügen und durch allegorische Erklärung dem Widerspruch gegen dieselbe entrissen werden, wie denn namentlich die unmittelbare Berührung Gottes mit der Welt als Gottes unwürdig überall durch die Allegorie beseitigt wird. Dergleichen finden wir schon bei den LXX. Eine unmittelbare Folge davon war die Ausbildung der Lehre von den Mittelkräften oder Mittelwesen, über die in neuester Zeit Keferstein eine Monographie gegeben hat. Diese allegorische Erklärungsart ist indessen nur die eine Seite oder Erscheinungsform der jüdisch-alexandrinischen Weisheit. Nach ihr, und namentlich nach ihrer bloßen exegetischen Bedeutung, darf man den Werth jener nicht bestimmen, der vielmehr von dem religiös-philosophischen Standpunkt aus zu beurtheilen ist. In den jüdisch-alexandrinischen Schriften zeigt sich eine allgemeinere Aneignung griechischer Denkweise, wie z. B. im Buche der Weisheit, oder der griechischen Gelehrsamkeit, wie in Philo's Schrift von der Weltschöpfung, oder griechischer Forschung, wie z. B. im Gebiete der Chronologie schon bei den LXX, oder griechischer Kunstform bei schroff ausgeprägter jüdischer Denkart, wie in denjenigen Theilen der sibyllinischen Verse, welche von alexandrinischen Juden herrühren. Und dieser alexandrinische Einfluß machte sich mehr oder weniger auch bei den andern Juden geltend, welche griechisch schrieben, bei Apokryphen und Pseudepigraphen und dem Geschichtschreiber Josephus, in welchem letzteren wir die Zusammenfassung der historischen Forschungen der griechisch gebildeten Juden besitzen. Die alexandrinische Bibelübersetzung, ein Werk, das von allen vorchristlichen ganz einzig in seiner Art ist, gelangte nicht bloß bei den Alexandrinern, sondern auch bei den übrigen griechischen Juden, selbst in Palästina, und durch sie schon bei den ersten Christen zu allgemein anerkanntem Gebrauch. Sogar auf die später entstandene rabbinisch-talmudische Literatur erstreckte sich der alexandrinische Einfluß in vielen Einzelnheiten, wenn auch der griechische Geist bei dieser neu entstandenen Reaktion der jüdischen Nationalität verschmäht wurde, und die Talmudisten den Tag der Einführung der griechischen Bibelübersetzung in die Synagoge von Alexandrien mit folgenden Worten als einen schwarzen Tag bezeichneten: „Das Gesetz auf griechisch! Finsterniß! dreitägiges Fasten!“ Dagegen wurde der Geist der jüdisch-alexandrinischen Theologie später von den berühmten Kirchenvätern in Alexandrien aufgegriffen und fand vielfachen Eingang in der älteren christlichen Theologie überhaupt, trieb sogar einen Zweig unter den heidnischen Neuplatonikern. Immerhin war bei der so wichtigen alexandrinischen Schule die weltgeschichtlich wichtigste Erscheinung die, welche uns die alexandrinischen Juden gewähren, worauf besonders Dähne mit Nachdruck hingewiesen hat. **J. G. M.**

Alexandrinische Katechetenschule. Die Unterweisung im Christenthum, welche der Herr mit der Taufe zu verbinden befohlen hatte (Matth. 28, 19. 20.), ertheilte die älteste Kirche, — die wenigen Fälle ausgenommen, in welchen zugleich mit den Eltern auch ihre noch unmündigen Kinder aufgenommen worden seyn mögen, — vor der Taufe. Wie eng unter Umständen dieser Unterricht zusammengedrängt seyn mochte, wie wenn Petrus am ersten christlichen Pfingstfeste zahlreiche Gläubige (Apostelgesch. 2, 41.), Philippus den äthiopischen Kämmerer (ebendas. 8, 35—38.), oder Paulus das Haus des Kerkermeisters zu Philippi (16, 33.) taufte: immer war doch zuvor der Glaube gepflanzt durch die Unterweisung. Und bei den Juden, oder jüdischen Proselyten, bedurfte es in der That nur einer einmaligen, gläubig vernommenen Verkündigung der Messiaswürde des Heilandes, um sogleich zur Taufe berechtigt zu seyn: die Anerkennung Jesu, als des verheißenen Messias, genügte in diesem Falle, um aus dem Kenner der jüdischen Gotteslehre einen Christen zu machen; andere Dogmen, neben jenem einen, kannte die entstehende Kirche nicht. Anders war es, wenn ein bisheriger Verehrer der Götter die Aufnahme in dieselbe begehrte; es gab dann schon viel, was verlernt, viel, was gelernt werden mußte: so scheint denn auch in solchen Fällen frühzeitig die Taufe verzögert worden

zu seyn. Die Pflicht der Gemeindevorsteher war es, für den dabei nöthigen Unterricht Sorge zu tragen, wofern nicht der Uebertretende anderweitig, durch befreundete Christen, die erforderlichen Erkenntnisse gewonnen hatte, und darüber sich auswies. Ueberhaupt wurden durch das Zusammenleben und die Unterredungen der Gläubigen mit denen, welche sich ihnen anschließen wollten, wie der älteren mit den jüngeren Christen, anfangs die eigentlichen Katechesen ersetzt; erst beim Anwachsen der Gemeinden, dem Hervortreten der Irrlehren und der bestimmteren Gestaltung des kirchlichen Lehrbegriffs wurde ein geregelter Unterricht nöthig. Wenn es aber in der alten Kirche ursprünglich nicht einmal ein besonderes Predigtamt gab, vielmehr jedem Gemeindegliede, eine Zeit lang ohne Weiteres, später, bis in's dritte Jahrhundert, unter Genehmigung des Bischofs, freistand, durch Vorträge die Versammelten zu erbauen, so dürfen wir noch weniger angestellte Katecheten im jetzigen Sinne des Wortes innerhalb der ältesten Kirche suchen. Entweder übernahmen die Gemeindevorsteher selber den Unterricht, oder beauftragten damit bald einen, bald mehrere Laien, oder Mitglieder des Gemeindebeamtenstandes, je nachdem es die Umstände erheischten, und selbst die Diakonissen und Presbyterinnen hatten an der Leitung der Katechumenen einigen Antheil, wenn ihnen gleich nicht gestattet war, zu lehren (*Dodwell*, de Presbyteris doctoribus, doctore audientium, et legationibus ecclesiast., dissertt. Cyprianicae VI, c. 11).

In den Verhältnissen, wie sie zu Alexandrien waren, jenem Mittelpunkte für den Austausch des abendländischen und morgenländischen gelehrten Wissens und religiösen Glaubens, wo Abendland und Morgenland einander und dem Christenthum sich näherten, lag es, wenn gerade hier sehr frühe (Euseb. H. E. V, 10: ἐξ ἀρχαίου ἔθους) ein geregelter christlicher Katechumenenunterricht eingerichtet wurde. Die häufigen Uebertritte gebildeter Heiden, selbst eigentlicher Philosophen und Gelehrten, wie das Emporkommen gnostischer Irrlehren, machten es hier nöthig, jenen Unterricht bewährten, kenntnißreichen Christen zu überweisen, und gewiß haben die alexandrinischen Bischöfe zu diesem Zwecke gern gerade aus der Zahl jener bekehrten Philosophen gewählt. Die Vorträge dieser Lehrer, zunächst für gebildete Heiden bestimmt, zogen aber bald auch christliche Jünglinge und Männer herbei, die eine gelehrte Kenntniß des Christenthums wünschten. So entstand dort die christliche Schule, welche gewöhnlich die katechetische genannt wird, und deren erste Anfänge bis in die frühesten Zeiten der dortigen Gemeinde hineinreichen mögen, wenn schon Johannes Markus, der Evangelist, welchen man gern als Stifter der Gemeinde bezeichnete, nicht auch schon die Schule als solche eingerichtet haben kann. Erst für die Mitte des zweiten Jahrhunderts ist, nach den Ausdrücken des Eusebius a. a. O., das Daseyn dieser Anstalt geschichtlich gewiß, und erst gegen Ende dieses Jahrhunderts wird sie uns durch Pantänus näher bekannt. Ob hingegen Athenagoras, ein Philosoph, welcher um die Mitte desselben Jahrhunderts zum Christenthum übertrat, und welchen uns Philippus von Sida (in einem Fragment bei Dodwell in den Dissert. in Iren. Oxon. 1689. p. 488, 497) als den Vorgänger des Pantänus im katechumenischen Lehramte nennt, auch nur jemals in Alexandrien war, kann bei der bekannten Unzuverlässigkeit jenes Zeugen, dem in diesem Falle gewichtigen Schweigen des Eusebius, und der gar nicht alexandrinisch gefärbten Lehrart des Athenagoras, in Zweifel gezogen werden; wie ihn denn auch schon Maranus (*Sprenger*, Thes. II, 105) aus der Reihe der alexandrinischen Katecheten ausgeschieden hat. In jedem Falle ist es erst Pantänus, ein von dem Abendlande, aus welchem er stammte, nach Alexandrien hinübergegangener, von der Stoa zu einem eklektischen Platonismus, und von diesem zum christlichen Glauben fortgeschrittener Weiser und begabter Lehrer, welcher zuerst jener Schule eine bestimmtere Richtung gab. Um das Jahr 180 trat er, mit Einwilligung oder im Auftrage des Bischofs, als Katechet in Alexandrien auf, eine Stellung, welche er späterhin mit seinem vormaligen Schüler Clemens theilte (Euseb. H. E. VI, 11), und wieder noch später, hochbetagt, nach etwa zwanzigjähriger Wirksamkeit, diesem allein überließ (ibid. VI, 6). Denn nicht selten lehrten gleichzeitig mehrere Katecheten, entweder

selbstständig neben einander, oder die Arbeit theilend nach freier Uebereinkunft; und wer des Unterrichtens müde war, trat wieder zurück. Besoldungen wurden nicht ertheilt, aber bemittelte Katechumenen gaben Geschenke, welche manche der Lehrer zurückzuweisen vorzogen (ibid. VI, 3.). Der Unterricht wurde in den Wohnungen der Katecheten ertheilt, wohin bisweilen die Zuhörer, Männer und Frauen, manche nur um einen berühmten Gelehrten zu hören, vom frühen Morgen bis an den Abend, und selbst in der Nacht zuströmten. Die Lehrart, mannichfach, wie in den Diatriben der Philosophen, dem Bedürfnisse der Einzelnen angemessen (Clem. Strom. I, p. 320 Pott.), bestand nicht selten in einem Wechsel von Frage und Antwort (Orig. c. Cels. VI, p. 637 Ru.). Wer es wünschte, erhielt auch Unterweisung in den philosophischen Disciplinen. Jedoch verhielten sich nach Clemens (Strom. V, p. 685) die Katechesen im Allgemeinen, mindestens die seinigen, zu den Lehren der christlichen Gnosis wie die Milch zur festern Speise; sie entfernten sich nicht von der Einfalt des Glaubens: was man zur tiefern Erkenntniß rechnete, die spekulativen Lehren über das Wesen Gottes, den Ursprung der Welt, das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, blieb ausgeschlossen. Was die Cohortatio des Clemens enthält, war wohl auch der Inhalt seiner grundlegenden katechetischen Vorträge; daran mögen sich Anweisungen zu einem gottgefälligen und gesitteten Wandel, wie sie der Pädagogus mittheilt, und die Erörterung der der Pistis angehörigen christlichen Grundlehren angeschlossen haben: die gnostische tiefere Einsicht behielt er geheimeren Unterredungen vor. Seine Wirksamkeit setzte sein Schüler Origenes, seit der Verfolgung des Septimius Severus im Jahr 202, damals ein Jüngling von achtzehn Jahren, mit dem hervorragendsten Erfolge, unter manchen kurzen Unterbrechungen, bis zu seiner Vertreibung aus Alexandrien im Jahr 232 fort, unterstützt gegen das Ende von seinem Schüler und Nachfolger im katechetischen Amte Heraklas, dem nachmaligen Bischof von Alexandrien (seit 233). Von diesem ging jenes Amt auf Dionysius, auch noch einem Schüler des Origenes, und auch später Bischof von Alexandrien, über, und noch diesen überdauerte weit, ungeachtet der sich in Cäsarea Palästinä erhebenden, von Origenes geleiteten Schwesteranstalt, der Glanz der alexandrinischen Schule; nicht vor dem Ende des vierten Jahrhunderts ist er auf immer erloschen.

Aus einer für die Unterweisung übertretender Heiden bestimmten kirchlichen Lehranstalt hatte sie sich allmählich und wie von selber zu einer Schule für Männer, die eine gelehrte Vorbildung für die Führung des geistlichen Amtes wünschten, erweitert. Denn seit sich eine christliche Wissenschaft gebildet hatte, konnte es den künftigen Dienern der Kirche nicht mehr genügen, im Umgange mit einem bewährten Bischofe, wie es Irenäus und andere hielten, und wie gedrückte Kirchen auch noch sehr viel später, z. B. hussitische, hiezu zurückkehrten, die Vorkenntnisse zu erwerben. So schloß sich denn Clemens an den Pantänus, der nachmalige Bischof Alexander von Jerusalem an Beide, Origenes an Clemens, an Origenes Heraklas an, und nicht unerheblich ist die Reihe der noch jetzt bekannten ausgezeichneten Gemeindelehrer, welche später an dem Unterrichte der alexandrinischen Katecheten sich gebildet haben. Für sie erweiterte sich derselbe ohne Zweifel zu einer Anleitung zur Schriftgelehrsamkeit im ausgedehntesten Umfange; aber nur aus den Werken der katechetischen Lehrer kann auf seine Art und seinen Inhalt geschlossen werden.

Die Geschicke der Schule nach der Zeit des Dionysius liegen für uns gar sehr im Dunkeln. Eusebius nennt uns unter den Nachfolgern desselben im katechetischen Lehramte nur noch den Achillas (H. E. VII, 32.), welchen Philippus von Sida übergeht, und welcher jedenfalls unbedeutender war, als der von diesem und Photius (Cod. 118) als Katechet erwähnte Pierius, und als dessen angebliche Nachfolger Theognostus und Serapion, deren Philippus von Sida gedenkt. Es ist möglich, daß der alexandrinische Bischof und Märtyrer Petrus (Euseb. II. E. VII, 32.) vor und während seiner Verwaltung des bischöflichen Amtes, im letzten Lustrum des dritten Jahrhunderts, und sodann später, vor der Mitte des vierten, ein alexandrinischer Mönch

Macarius katechetischen Unterricht ertheilte, wie ebenfalls Philippus von Sida es angibt. Auch der bekannte Arius scheint (nach Theodoret, H. E. I, 1.) eine Zeitlang der Schule vorgestanden zu haben. Und mit Philippus von Sida vereinigen sich Sozomenus (H. E. III, 15.) und Rufin (H. E. II, 7.), um uns den schon in seiner Kindheit erblindeten, aber wie wenige gelehrten und frommen Didymus als alexandrinischen Katecheten zu nennen. Man weist ihm nicht ohne Grund die lange Lehrzeit vom Jahr 340—395 an. Sein Gehülfe in seinen spätesten Jahren und Nachfolger soll Rhodon, der Lehrer unseres Philippus, nach dem Zeugnisse desselben, gewesen seyn, und zugleich durch seine Umsiedlung nach Sida um 305 den Untergang der alexandrinischen Schule herbeigeführt haben. Wir werden nicht irren, wenn wir andere Ursachen für den allmähligen Verfall derselben vermuthen. Die origenistischen Streitigkeiten, später die nestorianischen und monophysitischen, in welchen der alexandrinische Geist verkümmerte und erlosch, überdies der nunmehr erfolgte Sieg des Christenthums, nach welchem die Uebertritte Erwachsener von selber seltener wurden, auch das frische Gedeihen christlicher Wissenschaft in anderen Gebieten der Kirche, drückten die alexandrinische Lehranstalt nieder. Sie wurde wieder, was sie vor ihrem Emporsteigen zu großer Bedeutung für die ganze Kirche gewesen, eine Schule, welche Kindern einen elementaren christlichen Unterricht ertheilte. — *H. E. F. Guerike*, de schola, quae Alexandriae floruit catechetica, P. 1 et 2, Halis Saxon. 1824. 25. *C. F. W. Hasselbach*, de schola, quae Alex. floruit, catechet. Part. 1, Stettin 1826 und de Discipulorum, qui primis Christianorum scholis erudiebantur, seu de Catechumenorum ordinibus, quot fuerint in vet. Eccl. Graec. et Lat. ebend. 1839 (Gymnasialprogramme). Credner in der Jenaischen Lit. Zeit. 1844, Nr. 164. 5, auf Veranlassung von Rothe's disciplina arcani. Origenes: Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, von dem Verfasser dieses Artikels, Bonn 1841, 46. Abth. I, 57 u. f. II, 10. Dr. Redepenning.

Alexianer oder Celliten (Fratres Cellitae) hieß eine, dem Volke mehr unter dem Namen »Lollharden« bekannte fromme Gesellschaft, die sich um 1300 in Antwerpen zu Werken der Barmherzigkeit an Kranken und Todten vereinigt hatte. Ihre Mitglieder verpflichteten sich nämlich, Kranke zu pflegen, Arme durch Einsammlung von Almosen zu unterstützen, Gefangene zu besuchen, vor Allem aber dazu, Verstorbene zu beerdigen, wozu auch die Sorge für das Grab, cella, gehörte — daher der Name Celliten, während der Name »Alexianer« von Alexius, dem Schutzheiligen dieses Vereins*), der Volksausdruck »Lollharden« dagegen von Lollen, Lullen, d. i. leise singen, abzuleiten und aus der Sitte, die Todten unter leise angestimmten Begräbnißliedern zu bestatten, zu erklären ist. Die Alexianer, obwohl ein Verein von Religiosen, die in ihrer äußern Erscheinung — Männer und Frauen trugen Mönchskuttenähnliche Kleider von schwarzer Farbe, weshalb auch die Frauen bei'm Volk meist unter dem Namen »schwarze Schwestern« bekannt waren — wie nicht minder in ihrer Thätigkeit mit den eigentlichen Mönchen viel Aehnlichkeit hatten, scheinen gleichwohl von Anfang an absichtlich es vermieden zu haben, einen wirklichen Mönchsorden zu bilden, wahrscheinlich, weil das Mönchsthum wegen der Entartung seiner Glieder bei den ernster gesinnten Niederländern und Deutschen schon seit geraumer Zeit in Mißkredit gekommen war. Dafür aber, daß sie alle Priester und Klosterleute von sich fern hielten und nur ein Verein von frommen Laien seyn wollten, mußten sie sich mancherlei Verdächtigungen und Anfechtungen gefallen lassen. Joh. Gocsemius, ein Kanonikus in Lüttich um 1348, schildert sie als scheinheilige Vagabunden; vgl. seine Gesta Pontificum Leodiens. I. c. 31. (in Chapeavilli gestorum Pontiff. Leodiens. scriptores T. II. p. 350). Namentlich aber war es der Verdacht, als theilten die Alexianer die Ketzereien der Begharden, welcher zu manchen Anfeindungen und Ver-

*) Alexius, nach der Legende Sohn eines reichen römischen Senators im fünften Jahrhundert, lebte in freiwilliger Armuth und Keuschheit, und starb zu Rom auf dem aventinischen Berge, wo 1216 seine Gebeine gefunden wurden.

folgungen von Seiten des Klerus einen sehr willkommenen Vorwand darbot, und es bedurfte mehrerer päbstlicher Bullen an die deutschen und niederländischen Bischöfe, um den unschuldig Verfolgten Ruhe zu verschaffen, dahin gehört eine Bulle Gregor XI. 1377. Aehnliche Verordnungen zum Schutz der rechtgläubigen Begharden oder Alexianer wurden von Bonifacius IX. erlassen, während gegen die ketzerischen fort und fort die strengsten Mandate erneuert wurden, und da die einen von den anderen in der Wirklichkeit schwer zu unterscheiden waren, so kam es oft genug vor, daß die rechtgläubigen Alexianer auf Grund der päbstlichen Bullen gegen die ketzerischen Begharden Vieles zu leiden hatten, während die letzteren die zu Gunsten der ersteren erlassenen päbstlichen Schutzbriefe zu ihrem Vortheil zu benutzen wußten. Das Nähere s. in dem Artikel Begharden. H. A.

Alfred der Große, König von England. — Der Name dieses Königes lautet eigentlich *Älf-ræd* oder *Elf-ræd* und entspricht dem deutschen Namen *Alp-rāt*, d. i. Elfenrath. — Bis um das Jahr 800 n. Chr. war England bekanntlich in eine Reihe kleinerer angelsächsischer s.g. Königreiche, im Grunde nur größerer Fürstenthümer, getheilt, deren Uneinigkeit und Fehden das Land in seinen Verhältnissen nach außen schwächten, im Inneren namentlich der Kirche, deren große Erzdiöcesen durch mehrere dieser kleinen Fürstenthümer sich erstreckten, viele Störungen und Beeinträchtigungen bereiteten. Beim Tode des Königs Cynewulf von Wessex im J. 786 trat ein Kampf um die Succession ein. Es folgte ihm nämlich Beorhtrîc; aber der Sprosse einer Seitenlinie des wessexischen Königsgeschlechts der Gewissingen, Ecgbert oder Ecgbyrht, trat als Prätendent auf, anfangs von König Offa von Mercia unterstützt. Dann als dieser von Beorhtrîc gewonnen war, floh Ecgbert zu Karl dem Großen, kehrte aber im J. 800 mit dessen Unterstützung zurück, während zugleich Alcuin den entschiedensten Einfluß auf die angelsächsische Geistlichkeit übte und sie für Ecgbert stimmte und für die Vereinigung sämmtlicher Königreiche der Angelsachsen unter Ecgbert als Oberhaupt. Von 800 n. Chr. an bis 828 gelang es, dies wirklich durch eine Reihe Kämpfe in Ausführung zu bringen. Es scheint aber, daß unzufriedene mit dieser neuen Lage der Dinge, vor Ecgbert gewichene Angelsachsen die Aufmerksamkeit und Feindseligkeit der Normannen in höherem Grade auf das nun vereinigte England gerichtet haben. Schon 835 beginnt eine Reihe wilder Züge der Normannen gegen das Gebiet der nun allein herrschenden Könige von Wessex (denn wenn Könige noch neben ihnen begegnen, sind dies bloße Unterkönige), und Ecgberts Nachkommen hatten dessen Usurpationen zu büßen in ganz ähnlicher Weise, wie Karls des Großen Nachkommen seine Thaten gegen die Sachsen in Deutschland. Auf Ecgbert folgte 838 dessen Sohn Äthelwulf, der einmal im J. 851 einen großen Sieg über die andringenden Feinde erfocht. Älfræd war Äthelwulfs Lieblingssohn, zugleich der jüngste. Er ward 855 von dem Vater auf eine Wallfahrt nach Rom mitgenommen. Die Mutter Älfræds hieß Ösburga und über ihr Verhältniß zu dem Sohne, wie sonst aus Älfræds Leben, werden manche sinnige Anekdoten erzählt, die freilich alle auf der offenbar sehr interpolirten Lebensbeschreibung Älfræds von Bischof Asser beruhen (cf. Some historical doubts relating to the biographer Asser by Thomas *Wright*. London 1842. 4. besonderer Abdruck aus: Archæologia vol. XXIX., daß indessen diese Anzweiflung in gemessenen Schranken zu halten ist, zeigt Pauli in: König Aelfred und seine Stelle in der Geschichte Englands. Berlin 1851. 8. S. 4 ff.). Nach Äthelwulfs Tode im J. 838 folgten ihm seine Söhne nach einander in der Stellung als Oberkönige; zuerst der älteste Äthelbald, dann Äthelbert, dann Äthelræd, der auf das Härteste von Normannen bedrängt an den im Kampfe mit ihnen erhaltenen Wunden 871 starb und seinen jüngsten, damals erst 22jährigen Bruder Älfræd zum Nachfolger hatte. Ueber diesen brach das Unglück so mächtig herein, daß er sich längere Zeit gegen die harten Dränger nur wie eine Art Flüchtling im eigenen Lande halten konnte. Als es Älfræd, der in diesem Kampfe die herrlichsten Karaktereigenschaften entwickelte, gelungen war, die Feinde allmälig wieder auf das s.g. Danelage (d. h. auf Northumbrien, Ostanglien und einen

Theil von Mercia) zu beschränken, mußte er nicht bloß durch feste Gründungen das Land besser zu schützen, nicht bloß Ordnung und Wohlstand im Lande neu zu begründen suchen, sondern auch die geistlichen und wissenschaftlichen Anstalten, die früher hier in so hoher Blüthe gestanden hatten, mußten von ihm gewissermaßen neu geschaffen werden. Die ganze Verfassung des Reiches erhielt eine neue, obwohl auf den alten, historischen Grundlagen ruhende Regelung. Noch einmal im J. 893 erneuerte sich der Kampf mit den Normannen bis 896 und erst die letzten Jahre bis zu seinem Tode am 28. Okt. 901 konnte Älfræd die Früchte seines großen und reichen Strebens in Frieden genießen. Es war ein Glück, daß Älfræd selbst noch in seiner Jugend einen Eindruck erhalten hatte des geistigen Reichthums, der in früheren Zeiten bei den Angelsachsen in Kirche und Schule gepflegt ward, und daß er ein Mann war empfänglichen Geistes für diese herrliche Bildung, die ihm nun als Vorbild vorschwebte und ihn reizte, seine Macht und seinen Geist anzuwenden, um auch nach der Seite des geistigen Lebens seine Angelsachsen wieder auf eine höhere Stufe zu heben, als auf welcher sie der lange, grausame Kampf zuletzt gelassen hatte. Weisheit und Gelehrsamkeit, aber beide im Lichte des Christenthums, suchte Älfræd selbst sein Leben lang. Da die Kenntniß der klassischen Sprachen und Bücher in ihnen in England seltener geworden waren, sorgte er nicht nur in dieser Hinsicht für Ersatz, zog gelehrte Männer nach England und an seinen Hof, und belohnte sie in würdiger Weise, sondern er suchte auch durch Uebersetzungen, die er zum Theil selbst herstellte, die Lust seiner Angelsachsen an Studien neu zu beleben. Unter den von ihm selbst übersetzten lateinischen Werken nimmt die erste Stelle ein die Uebersetzung des Werkes: de consolatione philosophiæ von *Boethius*, die jedoch in einzelnen Partieen sehr selbstständig von ihm ausgeführt ward, so daß hie und da an die Stelle des Originaltextes die eigne Arbeit des Königs tritt. Diese Uebersetzung ist zuletzt herausgegeben worden von Cordale: King Alfred's anglosaxon version of Boethius de consolatione philosophiæ by *J. S. Cordale.* London 1829. 8. Ein zweites Werk, welches er übersetzte, war des Orosius Geschichtsbuch; auch dieses Buch ist in der Uebersetzung frei behandelt; Einzelnes hat er daraus ausgelassen, Anderes hinzugesetzt, — unter den Zusätzen ist der wichtigste eine geographisch-ethnographische Uebersicht Deutschlands und der angränzenden Slawenländer und sodann die Reiseberichte zweier nordischer Seefahrer, deren einer Ohthere hieß und ein Normanne war, der andere Wulfstân — diese Berichte beziehen sich besonders auf die geographischen und ethnographischen Verhältnisse Scandinaviens und der Ostseeländer. Eine, freilich in sprachlicher Hinsicht höchst lüderliche Ausgabe dieser Uebersetzung des Orosius, hat Daines Burrington 1773 zu London in 8. gegeben; die geographisch-ethnograpischen Zusätze Älfræds finden sich am besten im ersten Bande des: Samlede tildels forhen utrykte afhandlinger of R. K. Rask (Kiöbenhavn 1834). Ebenso wird Älfræd die angelsächsische Uebersetzung der Kirchengeschichte der Angeln von Beda zugeschrieben, in der sich nicht Zusätze, wohl aber Abkürzungen finden und Auslassungen, und welche von Smith herausgegeben ist zugleich mit dem lateinischen Texte (Historia eccles. gentis Anglorum auctore Beda. Cantabrig. 1722. fol.). Wichtiger für uns sind die Uebersetzungen und Bearbeitungen eigentlich theologischer Werke durch Älfræd, unter denen die erste Stelle einnimmt der liber pastoralis des Pabstes Gregor I., welcher Pabst ja die Bekehrung der Angelsachsen zum Christenthume einleitete. Dieses feine und für die Kirche wohlberechnete Buch sollte den Geist des angelsächsischen Clerus neu beleben; er übersandte ein Exemplar der Arbeit an jeden seiner Bischöfe. Drei dieser Exemplare sind noch heute erhalten; das eine davon, was Bischof Wulfsige von Sherborne erhalten hatte, und was jetzt in Cambridge ist, ist fast so neu erhalten, wie es aus den Händen von Älfræd's Schreiber kam. Diese Uebersetzung ist noch nicht herausgegeben. Die Dialogen desselben Pabstes übersetzte Älfræd nicht selbst, sondern ließ sie von Werferhd, Bischof von Worcester, unter seiner Aufsicht übersetzen. Dagegen die Solliloquien des heil. Augustin sollen von dem Könige selbst übersetzt seyn; aber auch sie sind noch nicht gedruckt. Es ist eine Verkürzung des Originals, und man zweifelt an

der Aechtheit der Nachricht, daß Älfræd selbst der Uebersetzer sey, wegen der unreineren Sprache. Wilhelm von Malmesbury hat auch noch die Nachricht, daß Älfræd angefangen habe, die Psalmen zu übersetzen. Schwerlich gehören aber von den angelsächsischen Psalmen, die wir haben und welche B. Thorpe 1835 nach einem Pariser Manuscript in Oxford herausgab, irgend welche dem großen Könige an. Kleinere Sachen, die Älfræd, aber wohl nicht mit Recht, zugeschrieben werden, sind 1) eine Sammlung von Sittensprüchen und 2) eine Bearbeitung von Aesops Fabeln.

Während Älfræds Regierung ward, nachdem die von den Normannen gebrachte Noth nur ein wenig beseitigt war, der lebhafteste Verkehr mit Rom erhalten. Die von den Normannen zerstörten Kirchen und Klöster wurden allmälig aufgebaut und hergestellt; neue Klöster wurden in Athelney und Winchester gegründet; dem Mangel an Büchern ward nach Kräften abgeholfen, — freilich manches Herrliche und Unersetzliche mag dennoch in dem früheren Sturme für immer untergegangen seyn.

Außer der oben erwähnten Arbeit des Dr. Pauli heben wir unter den neueren Arbeiten, die Älfræds Geschichte berühren, und in denen man sich detaillirter über ihn unterrichten kann, besonders noch hervor: Geschichte Alfreds des Großen von Dr. J. B. Weiß, Schaffhausen 1852. 8. Leo.

Allatius, Leo, ein Grieche von Chios gebürtig, 1669 in Rom, gestorben als Bibliothekar der vaticanischen Bibliothek, Verfasser sehr vieler Schriften, Herausgeber und Uebersetzer mehrerer griechischen Schriftsteller. Unter seinen theologischen Schriften sind besonders zu nennen: de ecclesiae occidentalis et orientalis perpetuo consensu. Col. 1648; de utriusque ecclesiae occid. et or. perpetua in dogmate de purgatorio consensione. Rom. 1655; de processione sp. s. enchiridion. Rom. 1658. Herzog.

Allegorie, s. Hermeneutik, biblische.

Allemand, Cardinal, s. Basler Concil.

Allen (auch Alan und Allyn), William, Cardinal und englischer Papist, wurde geboren zu Rossal in Lancashire a. 1532, also um dieselbe Zeit, da König Heinrich VIII. die ersten Schritte zur Trennung der englischen Kirche von Rom that. Bei dem Regierungsantritt Edwards VI. (1547) bezog er die Universität Oxford, wo er in Oriel-College sich besonders dem Studium der Philosophie widmete und mehrere Grade erwarb. Mittlerweile wurde durch Erzbischof Cranmer die begonnene Reformation durchgeführt und der anglikanischen Kirche die Form und der Lehrbegriff verliehen, die sie noch heut zu Tage besitzt. Diese kirchlichen Reformen unter einem minderjährigen König fanden viele Widersacher, besonders bei den Professoren und Studirenden der Universität Oxford, daher auch die katholische Reaction unter Maria Tudor von Vielen mit Freuden begrüßt ward. Zu den eifrigsten Anhängern und Beförderern dieser Gegenreformation gehörte Allen, weßhalb er auch rasch nach einander mehrere akademische Aemter erlangte und noch in dem Todesjahr Maria's (1558) zum Canonicus von York ernannt wurde. Der zu derselben Zeit als Erzbischof von Canterbury verstorbene Reginald Pole, der gelehrte Cardinal und Verfechter der römisch-katholischen Kirche gegen den Urheber des englischen Schisma, scheint Allen's Vorbild gewesen zu seyn. Wie dieser zu Heinrichs VIII. Zeit verließ nunmehr auch er sein Vaterland, als mit Elisabeths Thronbesteigung das unter Edward VI. begründete reformirte Kirchenwesen wieder eingeführt wurde und widmete fortan seine ganze Thätigkeit einem einzigen Zweck — der Erhaltung und Verbreitung der römisch-katholischen Kirchenlehre und des Pabstthums unter seinen Landsleuten, ein Zweck, dem er Vaterlandsliebe, Nationalsinn und alle andern Gefühle zum Opfer brachte. Er siedelte zuerst (1560) nach Löwen über, wo er 5 Jahre lang theologischen Studien oblag, eine Vertheidigungsschrift der Lehre vom Fegefeuer und von den Gebeten für die Todten (Antwerpen 1565) verfaßte und den Mittelpunkt der katholischen Emigration aus England bildete. Im J. 1565 kehrte er auf kurze Zeit, angeblich seiner Gesundheit wegen, aber mit der eigentlichen Absicht, Proselyten zu machen, nach England zurück. In einem verborgenen Aufenthalte, nahe bei Oxford, fuhr er fort, in Schrift und Rede

für den katholischen Glauben zu wirken; durch apologetische Schriften suchte er die Schwachen und Wankenden zu stärken und bei der Kirche zu erhalten, die Abtrünnigen zur Rückkehr zu bewegen. Drei Jahre lang blieben diese Umtriebe verborgen, da Allen mächtige Beschützer gefunden hatte; aber seine wachsende Kühnheit weckte endlich die Verfolgung, der er sich nur durch schleunige Flucht nach Mecheln entzog (1568). Da sich damals viele englische Katholiken in den Niederlanden befanden, so faßte Wil. Allen, nunmehr mit der Doctorwürde geziert, in Verbindung mit seinem ehemaligen Lehrer, Morgan Philips, und dem Professor des kanonischen Rechts, Dr. John Vendeville, den Entschluß, in Douay ein Collegium zur Bildung englischer katholischer Priester zu gründen, damit nicht aus Mangel an kirchlicher Belehrung und Seelsorge der römisch-katholische Glaube in England untergehe. Das Unternehmen gelang; durch Privatbeiträge und durch reichliche Unterstützungen, die ihnen aus Frankreich, Spanien und Rom zugingen, sahen sie sich bald in Stand gesetzt, eine Anstalt von 150 Studirenden mit acht bis zehn Professoren zu unterhalten. Da aber das Collegium mit den Jesuiten in engen Bund trat und eine entschieden feindselige Haltung gegen die englische Königin und die anglikanische Kirche annahm, ja als man aus den Waffenvorräthen auf kriegerische Absichten schließen zu müssen glaubte und die in England ergriffenen Emissäre zum Theil in Douay ihre Mordpläne gefaßt zu haben schienen, so wurde, wahrscheinlich auf Betreiben der englischen Königin, den Genossen des Collegiums der längere Aufenthalt in Douay gekündigt (1578). Nun siedelten Lehrer und Schüler nach Rheims über, wo das Collegium durch reichliche Unterstützung einen neuen Aufschwung nahm und eine große Wirksamkeit entfaltete, so daß Dr. Allen, in Rheims zum Canonicus ernannt, von dem Pabste den Auftrag erhielt, in Rom und in Madrid ähnliche Anstalten zu gründen. Das römische Seminarium, dem die Einkünfte eines altenglischen Hospitals und ein Klostergebäude zugewiesen wurden, kam bald unter die Leitung der Jesuiten und war nicht minder eifrig im Dienste der Kirche als das Collegium in Douay und Rheims. Neben dieser praktischen Wirksamkeit entfaltete Dr. Allen eine große literarische Thätigkeit. Er verfaßte eine Menge Traktate, Abhandlungen und Flugschriften apologetischen und polemischen Inhalts, die er, ungeachtet des strengen Verbots, unter seinen Landsleuten zu verbreiten wußte. Diese Pamphlete athmeten den leidenschaftlichen Charakter der Zeit, mit der zunehmenden Religionswuth wurden sie heftiger und kühner; führte doch Dr. Allen in einer dieser Flugschriften den Satz aus, „daß Eltern, welche Häretiker werden, die nach dem Naturrecht ihnen zustehende Autorität und Herrschaft über ihre Kinder verlieren und daß es daher ganz in der Ordnung sey, wenn im Falle der Ketzerei der Souverain die Gewalt und Herrschaft über sein Volk und Reich verliere." Daß die englische Regierung gegen einen solchen gefährlichen Vorkämpfer des äußersten Papismus und Romanismus heftig gereizt wurde, ist begreiflich. Man erklärte in England jede Verbindung mit ihm für Hochverrath und belegte die Verbreitung seiner Schriften mit Todesstrafe; und daß dies nicht eine leere Drohung war, beweist das Schicksal des Jesuiten Thomas Alfield, der wegen Verbreitung solcher Flugschriften auf englischem Gebiete hingerichtet wurde. Den höchsten Gipfel erreichte die feindselige und unpatriotische Thätigkeit Dr. Allens, als König Philipp II. die unüberwindliche Armada gegen England ausrüstete. Ueberzeugt, daß der Beistand eines so unbedingten Parteiführers wie Dr. Allen, der selbst die verrätherische Uebergabe der Garnison von Deventer durch Will. Stanley gerechtfertigt hatte, bei dem großen Unternehmen von der höchsten Wichtigkeit sey, ernannte ihn der spanische König zum Vorsteher einer reichen Abtei in Neapel und bewirkte bei seinem Bundesgenossen, Pabst Sixtus V., daß er demselben die Cardinalswürde mit dem Titel St. Martin in montibus ertheilte (1587). Dafür begünstigte Allen im folgenden Jahr das feindselige Unternehmen des spanischen Machthabers gegen sein Vaterland, indem er entweder seine Feder oder doch seinen Namen zu einem schmählichen Pamphlet hergab. Unter dem Titel „Admonition to the Nobility and People of England and Ireland, concerninge the present warres made for the execution of his holiness sentence,

by the highe and mighty King catholicke of Spaine, by the Cardinal of Englande. Anno 1588 wurde in Antwerpen entweder von Allen selbst oder von seinem Freund und Gesinnungsgenossen, dem Jesuiten Robert Parsons, ein mit den ärgsten Schmähungen gegen Elisabeth angefülltes Kriegsmanifest in vielen tausend Exemplaren gedruckt, um beim Landen der spanischen Flotte an der englischen Küste verbreitet zu werden. In diesem Pamphlet werden alle Frevel und Uebelthaten aufgezählt, die eine lügenhafte Fama je dieser Königin angedichtet hat, um das Recht zu beweisen, daß die Bann- und Absetzungsbulle des Pabstes ausgeführt und die Krone von England an Philipp übertragen werden müsse; dabei wird mit höhnender Schadenfreude die ganze Schmach, welche die boshafte Verleumdung ihrer Feinde je zu ersinnen vermocht, über sie und ihre Mutter ausgegossen und den Unterthanen zur Pflicht gemacht, einer solchen verruchten und verworfenen Gebieterin, die nicht länger des Lebens, viel weniger des Thrones würdig sey, den Eid der Treue zu brechen und sich an Philipp anzuschließen. Nach dem Scheitern des Unternehmens wurden fast alle Exemplare dieses Pamphlets vernichtet, so daß es heut zu Tage schwer hält, eines aufzufinden. Dr. Lingard, ein sehr unverdächtiger Zeuge, hat in den Noten zu seiner englischen Geschichte Inhalt und Auszüge davon mitgetheilt. Diese landesverrätherische Gesinnung wurde von allen Engländern, Katholiken wie Protestanten, verabscheut; und Allen war von dem an so sehr der Gegenstand des Nationalhasses, daß einige Jahre später der briefliche Verkehr mit ihm dem katholischen Grafen Arundel das Todesurtheil vor den Peers zuzog. Zum Lohne für seine Dienste im katholischen und spanischen Interesse erhielt Allen von Philipp II. das Erzbisthum Mecheln mit der Vergünstigung, in Rom bleiben zu dürfen, wo er, umgeben von Pracht und Herrlichkeit, die letzten Jahre seines Lebens verbrachte, stets bemüht, der katholischen Kirche neue Bekenner unter seinen Landsleuten zu gewinnen und die alten in ihrem Glauben zu bestärken. Aus einem von Strype und Lingard angeführten Briefe Allens an Lord Burleigh vom J. 1593, in welchem jener seine Freude über die den Katholiken gewährte Toleranz ausspricht und von Versöhnung und Frieden unter den Confessionen redet, wollten Viele den Schluß ziehen, daß er gegen Ende seines Lebens seine unpatriotische Gesinnung und sein landesverrätherisches Thun bereut habe, und als er im folgenden Jahre 1594 starb, wurde sein Tod von Einigen einer Vergiftung zugeschrieben, weil er die Umtriebe der Jesuiten verdammt habe. Diese Angaben scheinen dem Reiche der Fabel anzugehören und von einigen katholischen Glaubensgenossen herzurühren, die dadurch das Andenken Allens wieder zu einiger Ehre zu bringen und das Brandmal des Landesverraths von seinem Namen zu tilgen hofften. Daß er sich mit der Toleranz begnügte, als die englischen Katholiken jeden Gedanken an Herrschaft aufgeben mußten und daß er zum Frieden rieth, als der Krieg seiner Partei nur Verlust und Schaden bringen konnte, ist kein Beweis von Reue und Sinnesänderung, sondern nur von jesuitischer Klugheit, die aus allen Verhältnissen den möglichen Vortheil zu ziehen sucht. Allens Leiche wurde in dem englischen Collegium zu Rom unter großer Pracht beigesetzt und die Ruhestätte mit einem pomphaften Epitaphium geziert. Werke von dauerndem Werth hat er nicht verfaßt. Dr. G. Weber.

Allerchristlichster König, rex christianissimus, Ehrentitel der Könige von Frankreich seit Ludwig XI., der doch am allerwenigsten eine solche Auszeichnung von den Päbsten seiner Zeit (Pius II. Paul II.) verdiente.

Allergläubigster König, rex fidelissimus, Ehrentitel der Könige von Portugal, seitdem Bened. XIV. im J. 1748 dem König Joh. V. ihn gegeben. Daß fidelissimus, wie angegeben, übersetzt werden müsse, geht aus dem betreffenden päbstlichen Breve hervor, worin die Verdienste der portugiesischen Könige um den katholischen Glauben gerühmt werden.

Allerheiligstes bei den Israeliten, s. Tempel.

Allerheiligenfest. Schon im IV. Jahrhundert feierte man im Orient ein Fest zu Ehren aller Märtyrer, und zwar, wie uns eine Homilie des Chrysostomus (*Ἐγκώμιον*

εἰς τους ἁγίους πάντας τοὺς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μαρτυρήσαντας) belehrt, am Sonntage nach Pfingsten. »Noch sind,« heißt es in derselben, »nicht volle sieben Tage vergangen, seitdem wir die festliche Pfingstfeier begangen haben, und schon umfängt uns wiederum der Reigen oder vielmehr das Lager und das Streitheer der Märtyrer.« Der Grund, ein solches Fest gerade an diesem Sonntage, der sogenannten κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων, zu feiern, leuchtet von selbst ein. Denn die Heiligen und Märtyrer erschienen mit ihrer bis zum Blutzeugentod ausdauernden Glaubenstreue als die, jeglichen Zweifel thatsächlich widerlegenden Zeugen für die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Gläubigen. War also am Pfingsttage von der Sendung des heiligen Geistes die Rede gewesen, so konnte der Gedanke, daß die Verheißung Christi nicht nur den Aposteln gegolten habe, sondern fort und fort an allen Gläubigen sich erfülle, in der That nicht besser veranschaulicht werden, als durch Vorführung der christlichen Märtyrer und ihrer Leiden. — In der occidentalischen Kirche war ein solches Fest längere Zeit hindurch unbekannt. Vom Pabst Bonifacius IV. (608—615) wird allerdings berichtet, daß er das von Agrippa unter Augustus erbaute Pantheon, welches der Kaiser Phokas ihm geschenkt, zum christlichen Gottesdienst eingerichtet und der heiligen Jungfrau und allen Märtyrern geweiht habe; vgl. Paul. Diacon. Hist. Longob. IV. c. 37. „Phocas Papa Bonifacio petente jussit in veteri fano, quod Pantheon vocabant, ablatis idololatriae sordibus, Ecclesiam beatae semper Virginis Mariae et omnium Martyrum fieri, ut ubi quondam omnium non deorum, sed daemonum cultus erat, ibi deinceps omnium fieret memoria Sanctorum." Die Kirche selbst erhielt den Namen S. Mariae ad Martyres — jetzt Maria dei martyri oder ihrer runden Form wegen Rotonda genannt — und wurde am 13. Mai zum Gottesdienst eingeweiht; vgl. das Martyrolog. Aquilejense aus dem 9. Jahrhundert: III. Id. Maj. S. Mariae ad Martyres dedicationis dies agitur a Bonifacio Papa statutus. Dies, seitdem alljährlich am 13. Mai begangene Fest war also ein gewöhnliches Kirchweihfest, wie auch jede andere Kirche ein solches hatte, und wurde daher selbst in Rom nur als ein dieser Kirche speciell zugehörendes begangen, weshalb es, wie oft dies auch geschehen mag, auf keine Weise mit dem Allerheiligenfest verwechselt werden darf, das in allen Kirchen des Abendlandes gefeiert werden sollte. Zudem wird in dem ebengenannten Martyrol. Aquilej. des Ado „ad Cal. Novemb." eine andere Festivitas Sanctorum erwähnt, „quae celebris et generalis agitur Romae." Auch dieses, am 1. Novemb. gefeierte Fest war übrigens anfangs, wie aus den Worten Ado's hervorgeht, ein nur in Rom begangenes, und vielleicht gleichfalls nur das Kirchweihfest eines von Gregor III. errichteten Oratorii in honorem omnium Sanctorum. Erst später wußte Gregor IV. zunächst den Kaiser Ludwig zu bewegen, daß dieser (seit 835) auch in den fränkischen Kirchen ein Allerheiligenfest am 1. November feiern ließ, welchem Beispiel nachher andere Kirchen in Deutschland und England folgten; und da dieses Fest seinem Zweck und seiner Bedeutung nach jenem römischen Kirchweihfest am 13. Mai ganz gleich war, so konnte es allerdings scheinen, als seyen beide ein und dasselbe Fest, das der Pabst Bonifacius angeordnet, und Gregor IV. nur vom 13. Mai auf den 1. November verlegt habe; vgl. Sigebert. Chron. ad a. 835. Tunc monente Gregorio Papa et omnibus episcopis assentientibus Ludovicus Imperator statuit, ut in Gallia et Germania festivitas omnium Sanctorum in Cal. Novembr. celebraretur, quam Romani ex instituto Bonifacii Papae celebrant." — Die Zeit der Festfeier ist auch in der That sehr passend gewählt, da bis zum 1. November überall das Einernten der Feldfrüchte beendigt ist, und man durch die irdische Ernte unwillkürlich an jene himmlische erinnert wird, welche der Fromme hoffen darf, wenn er dem Beispiel derer folgt, die ihm die Kirche als Vorbilder eines christlichen Wandels vorhält.

Außer der katholischen Kirche feiert auch die englisch-bischöfliche den All Saints-Day, und hin und wieder wird er auch in der lutherischen noch gefeiert. Die Hallische Kirchenordnung (1526) erklärt in dieser Beziehung: »Aller Heiligen-Tag mehr oder minder ist kein Gebot Gottes oder Nothdurft, sondern wird einer Obrigkeit heimgesetzt, darin

zu ordnen gemeinem Volk zu Nutz, wie es füglich möcht angesehen werden." Ebenso wird in dem Brandenburg-Ansbacher Abschied von demselben Jahr verordnet, daß nächst den andern Festtagen auch "aller Heiligen Tag, von Alter bei den Christen begangen," fernerhin "unabgängig gehalten werden soll." Nicht minder heißt es in der Baseler K.O. (1529), daß auch die Feste der heiligen Apostel, St. Johannis des Täufers und der lieben Märtyrer Christi mit ernstlicher Gedächtniß in Verkündung des göttlichen Wortes zu begehen seyen. In der Brandenburg-Nürnberger K.O. vom J. 1533 ist bei der genauen Aufzählung aller zu feiernden Festtage, wobei auch die der Apostel, ja selbst Mariä Himmelfahrt nicht weggelassen sind, der Allerheiligentag allerdings nicht genannt; dagegen wird er in der Brandenburg. K.O. vom J. 1540 unter den Festen, "so fürnehmlich in unseren Landen außerhalb der Sonntage gehalten und gefeiert werden sollen," ausdrücklich mit erwähnt. Späterhin wurden, um die Zahl der Festtage möglichst zu vermindern, zunächst bei den Reformirten die Apostelfeste und mit ihnen auch das Allerheiligenfest auf den nächstfolgenden Sonntag verlegt, welchem Beispiel man seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auch in der lutherischen Kirche vielfach folgte. H. A.

Aller Seelentag. So heißt bekanntlich der unmittelbar auf das Allerheiligenfest folgende Tag (2. Novemb.), der in der katholischen Kirche dem Gedächtniß der verstorbenen Gläubigen gewidmet ist, und vornehmlich dazu dienen soll, die Lebenden aufzufordern, aller im Fegfeuer schmachtenden Seelen fürbittend zu gedenken, damit sie desto eher aus dem Ort der Pein an den Ort der Ruhe und Erquickung gelangen. Uebrigens hat diese kirchliche Gedächtnißfeier nur in einer, nach und nach immer allgemeiner gewordenen Praxis, keinesweges in einem bestimmten päbstlichen Decret ihren Grund. Für die Seelen der Verstorbenen zu beten, hatte man allerdings, namentlich seitdem durch Gregor d. Gr. (st. 604) die Lehre vom Fegfeuer allgemeineren Eingang gefunden, stets für eine höchst wichtige Christenpflicht gehalten, und das bei der Meßfeier dargebrachte "unblutige Opfer" hatte von jeher als Opfer für die Todten ebensowohl, wie für die Lebendigen gegolten. Eben darum aber mußte es eigentlich überflüssig scheinen, für das, was ohnehin bei jedem Meßgottesdienst geschah, einen besonderen Tag gottesdienstlicher Feier anzuordnen. Da indeß einst ein von Jerusalem zurückkehrender Pilger, als er in die Nähe von Sicilien kam, Flammen aus der Erde hervorbrechen sah und das Wehklagen der im Fegfeuer schrecklich gepeinigten Seelen vernahm, die ihn beschworen, die Mönche des Klosters Clügny zu bitten, sich ihrer anzunehmen, weil sie vorzüglich durch ihr Gebet und Almosen von den Qualen des Fegfeuers befreit würden, so hielt es Odilo, Abt von Clügny, für Pflicht, an alle Klöster seines Ordens die Aufforderung ergehen zu lassen, daß sie, wie am 1. Novemb. eine Gedächtnißfeier aller Heiligen, so am 2. Novemb. eine Gedächtnißfeier aller in Christo Entschlafenen begehen sollten. Bald fand das Beispiel der Cluniacensermönche auch anderwärts Nachahmung, bis endlich dieser Festtag allgemein gefeiert wurde. Doch hat sich die römische Kirche für ihn eigentlich nie so interessirt, wie für andere Feiertage, und daher zeigte sie sich, als die Gravamina der deutschen Reichsstände vom J. 1523 auch dieses Festtages als eines abzuschaffenden gedachten, sehr bald dazu bereit. Ohnedies enthält das römische Missale über ihn keine besonderen Vorschriften, und die Ordnung des Gottesdienstes ist ganz dieselbe, wie bei allen Messen für Verstorbene. H. A.

Alesius, Alexander (eigentlich Aleß, auch Alexander ab Ales genannt), ein berühmter lutherischer Theolog, geboren zu Edinburg am 23. April 1500, war bereits Canonicus zu St. Andrews, als er durch die deutsche Reformation lebhaft angeregt, durch das Lesen der Schriften Luthers in seiner katholischen Ueberzeugung wankend gemacht wurde. Da traf es sich, daß er den Auftrag erhielt, den bereits wegen seiner ketzerischen Ansichten zum Feuertod verurtheilten Patrik Hamilton wo möglich zum Widerrufe zu bewegen. Allein durch die Unterredung mit Hamilton, insbesondere durch den Anblick des Glaubensmuthes, mit welchem dieser auf dem Scheiterhaufen die Festigkeit seiner Ueberzeugung besiegelte (1528), wurde er gänzlich für die Reformation gewon-

nen, ohne jedoch seine Ansichten laut werden zu lassen. Doch entging er nicht dem Argwohn, wurde sogar ein volles Jahr in Haft gehalten, bis er Gelegenheit zur Flucht fand. Im J. 1532 begab er sich nach Deutschland, wo er die Bekanntschaft Luthers und Melanchthons machte, und der Augsburger Confession beitrat. Als bald darauf durch ein Dekret mehrerer schottischen Bischöfe das Lesen der Bibel in der Landessprache untersagt ward, trat Alesius in einer lateinischen »Epistel« vom J. 1533 diesem Beschluß entgegen und vindicirte den Laien den freien Gebrauch der heiligen Schrift in einer ihnen verständlichen Sprache. Diese „Epistola contra decretum quorundam Episcoporum in Scotia" verwickelte Alesius in eine literarische Fehde mit Luthers bekanntem Widersacher Joh. Cochläus, welcher (wie M'Crie im Leben des Joh. Knox nachweist) auf Anstiften der schottischen Bischöfe und gegen Bezahlung in einer dem König Jakob V. von Schottland gewidmeten, mit Schmähungen und Verdächtigungen angefüllten Gegenschrift diese Ansicht bekämpfte (An expediat laicis legere N. T. libr. lingua vernacula?), dadurch aber dem schottischen Theologen Gelegenheit zu einer kräftigen, gleichfalls an König Jakob V. gerichteten „responsio ad Cochlaei calumnias" gab. Mittlerweile hatte Heinrich VIII. von England die entscheidenden Schritte zu einer Trennung von Rom gethan und Cranmer und Cromwell, in deren Hände der König die Leitung der kirchlichen Dinge gelegt hatte und die gelehrte und fähige Gesinnungsgenossen herbeizuziehen bemüht waren, forderten Alesius zur Rückkehr in das sprach- und stammverwandte Inselland auf. Er folgte der Einladung in der Hoffnung, bei Begründung der neuen Kirchenform verwendet zu werden und dadurch zugleich Gelegenheit zu erlangen, in seinem benachbarten Vaterlande für das Evangelium zu wirken. Durch die Vermittelung seiner einflußreichen Gönner wurde er im J. 1535 als Professor der Theologie in Cambridge angestellt, aber seine Vorlesungen stießen bei den zahlreichen Anhängern des Pabstthums auf solche Opposition, daß er sie bald einzustellen beschloß und sich nach London begab, wo er eine Zeitlang als Arzt praktizirte. Hier war es, wo ihm Cromwell eines Tages begegnete und ihn beredete, ohne alle Vorbereitung mit dem Bischof von London in der Convocation jene von ihm selbst in einer eigenen Schrift dargestellte Disputation über die Sakramente zu halten (De Authoritate Verbi Dei liber Alexandri Alesii contra Episcopum Londinensem. Argentor. 1542); denn nach dem Zeugniß des nachherigen Erzbischofs Parker war Alesius „vir in theologia perdoctus." Der kirchliche Despotismus, der mit dem zunehmenden Alter des Königs immer furchtbarer und gefährlicher wurde, und die Einsicht von der Erfolglosigkeit seines Wirkens in der Heimath bewogen den schottischen Theologen im J. 1540, England abermals zu verlassen und nach Deutschland zurückzukehren, wo er seinen bleibenden Aufenthalt nahm und sich in die deutschen Verhältnisse mehr und mehr einlebte. Er wurde zuerst Professor der Theologie zu Frankfurt a/O. und als ihm diese Stadt in Folge eines Streites verleidet wurde, indem der Magistrat den von ihm und Melanchthon aufgestellten Satz, daß die weltliche Obrigkeit verpflichtet sey, Hurerei zu bestrafen, nicht sogleich adoptirte, folgte er einem Rufe nach Leipzig. Hier wirkte er bis zu seinem Tode am 17. März 1565 im Bunde mit Melanchthon für die Sache der evangelischen Lehre durch Wort und That. Er schrieb exegetische, dogmatische und polemische Werke (Comm. über Ev. Joh., Röm., Tim., über die Rechtfertigung, die Dreieinigkeit; Cohortatio ad concordiam piet. ac doctrinae Christ. defensionem, missa in patriam suam. Lips. 1544; ad 32 articulos cet. ed. a Theologis Lovaniensibus Lips. 1545. u. a. m.) Als Freund und Gesinnungsgenosse Melanchthons, mit dem er die vermittelnde Stellung zwischen Calvinisten und Lutheranern und den versöhnlichen Sinn, wenn auch nicht die friedfertige Natur gemein hatte, wurde er häufig zu Conferenzen und Religionsgesprächen beigezogen; so nahm er Theil an den Religionsgesprächen in Worms (1540), in Naumburg (1554), in Nürnberg und Dresden (1555) und an den Nordhausen'schen Streitigkeiten. Seine dialektische Gewandtheit und seine theologische Gelehrsamkeit befähigten ihn zu dieser praktischen Vermittelungsrolle nicht minder als seine Mäßigung bei allen kirchlichen und religiösen Streitigkeiten. Auch scheint

er im Anfang der fünfziger Jahre wieder in London gewesen zu seyn, da Cranmer zur Zeit Eduard's VI. das unter dem Namen Common Prayerbook bekannte allgemeine Gebet- und Ritualbuch durch Alesius in's Lateinische übersetzen ließ. Wie er Melanchthons adiaphoristische und kryptocalvinistische Ansichten theilte, so war er später in dem synergistischen Streit mit Georg Major für die guten Werke; daher auch Flacius und andere lutherische Zeloten und Parteiführer ihn wegen seiner Unentschiedenheit mit Schmähungen verfolgten. Alesius war auch unter der Zahl der lutherischen Abgeordneten, die zur Zeit des Interims dem Tridentiner Concilium beiwohnen sollten. Seine Lebensschicksale wie seine theologische und literarische Wirksamkeit hat Jacob Thomas, Professor in Leipzig, in einer 1683 gedruckten Schrift (Oratio de Alesio) sorgfältig zusammengestellt. Camerarius nennt Alesius im Leben des Melanchthon: rei theologicae intelligentissimum et artificem excellentem congruentium disputationum et virum dignitate atque doctrina exquisita praestantem. Seine englische Gemahlin gab ihm drei Kinder, wovon aber nur eine Tochter ihn überlebte. Dr. G. Weber.

Allgegenwart Gottes, s. Gott.

Allgemeine Concilien, s. Concilien.

Allgenügsamkeit Gottes, s. Gott.

Allix, Peter, einer der gelehrtesten und fruchtbarsten Polemiker der französisch-reformirten Kirche. Geboren zu Alençon 1641, war er zuerst Pfarrer an einer Kirche in der Normandie oder in der Champagne, und dann zu Charenton. Nach der Revocation des Edicts von Nantes ging er nach England, wo ihm Jacob II. gestattete zu London, für die zahlreichen Flüchtlinge, eine französische Kirche zu eröffnen. 1690 wurde er Kanonikus zu Salisbury. Seine Gelehrsamkeit erwarb ihm so großes Ansehen, daß ihm die Universitäten von Oxford und Cambridge die Doctor-Würde ertheilten, und daß er von der englischen Geistlichkeit den Auftrag erhielt, eine vollständige Geschichte der Concilien zu schreiben, die 7 Bände in Folio bilden sollte, aber niemals erschienen ist. Er starb 1717, 76 Jahre alt, zu London. Seine Schriften, in französischer, in lateinischer und in englischer Sprache, sind sehr zahlreich und zum Theil sehr selten. Die meisten sind polemischer oder apologetischer Natur, und zeugen von gründlicher Kenntniß des christlichen Alterthums, der Kirchenväter und der Schriftsteller des Mittelalters. Auch schrieb Allix zwei Werke über die Waldenser und Albigenser: Some Remarks upon the ecclesiastical history of the ancient churches of Piedmont (Lond., 1690, in 8.), und Remarks upon the ecclesiastical history of the ancient churches of the Albigenses (Lond., 1692, in 4.), um gegen Bossuet den Satz zu beweisen, die Albigenser seyen keine Dualisten, sondern mit den Waldensern identisch gewesen; Allix trug viel dazu bei, diesen Irrthum in der Kirchengeschichte zu erhalten.

Eine vollständige Liste seiner Schriften findet sich in der France protestante.

Allmacht, **Allweisheit**, **Allwissenheit**, s. Gott.

Almosenier, aumônier, eleemosynarius, seit dem 13. Jahrhundert am französischen Hofe vorkommend, zum sogenannten Hofclerus gehörig, zunächst nur mit Vertheilung der Königl. Almosen beschäftigt; bald gab es mehrere, worunter ein Großalmosenier seit dem 15. Jahrhundert genannt wird; der erste war Johannes de Bely, Bischof von Angers. Die gesammte Hofgeistlichkeit war seiner Leitung anvertraut; von ihm gingen die Vorschläge aus zur Besetzung der Bisthümer und anderer Beneficien, daher sein Ansehen und Einfluß sehr groß wurden. Bei der Revolution wurde das Amt abgeschafft.

Aloger, s. Antitrinitarier.

Aloysius von Gonzaga, aus dem Stamme der Fürsten von Castiglione auf dem Schlosse Gonzaga bei Mantua 1568 geboren, von zarter Jugend an durch innige Frömmigkeit und unerbittliche Strenge gegen sich selbst ausgezeichnet, trat in den Jesuitenorden, und legte 1587 die Gelübde ab. In Rom erlag er (1591) seinen aufopfernden Bemühungen,

arme Kranke während einer verheerenden Seuche zu pflegen; von Gregor XV. im Jahr 1621 für selig, von Benedikt XIII. im J. 1726 für heilig erklärt. Sein Fest fällt auf den 21. Juni.

Alphäus (*Ἀλφαῖος*, חַלְפַּי), 1) Vater des jüngeren Apostels Jacobus Mtth. 10, 3. Mark. 3, 18. Luk. 6, 15. Apgsch. 1, 13. und Gatte jener Maria, welche nach Mark. 15, 40. Joh. 19, 25. mit anderen Frauen beim Kreuze Jesu sich eingefunden hatte. In der letzteren Stelle hat man gewöhnlich, auch nach De Wette in seiner Bibelübersetzung, den Sinn gefunden, als ob diese Maria eine Schwester der Mutter Jesu gewesen wäre. Allein von anderer Seite (Wieseler in Ullmann's Studien 1840, 3. S. 648 ff.) ist diese Ansicht siegreich bestritten und dargethan worden, daß unter der daselbst genannten Schwester der Mutter Jesu die Mutter der Zebedäiden (Mark. 15, 40.), Salome, zu verstehen sey. Er hatte nach der letzteren Stelle noch einen Sohn, Namens Joses, der in der ersten christlichen Kirche sich ebenfalls einen Namen erworben zu haben scheint, obgleich er nicht Apostel war. Ob der Luk. 24, 18. genannte Kleophas — denn dies scheint nur die härtere, griechisch gewendete Aussprache von Alphäus zu seyn — der Vater des Apostels oder ein anderer war, wird dahingestellt bleiben müssen. 2) Vater des Levi Luk. 5, 27. Mr. 2, 14., unter welchem der Apostel Matthäus Mtth. 9, 9. verstanden wird. **Vaihinger.**

Alsted, Joh. Heinrich, geb. 1588, wirkte als Professor der Philosophie und Theologie zuerst in Herborn, dann zu Weissenburg in Siebenbürgen bis zu seinem Tode 1638. An der Dordrechter Synode 1618 auf 1619 vertrat er die Nassauische reformirte Kirche. Als außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller hat er Verdienste um die Philosophie und Theologie. Wir lernen den Stand damaliger Wissenschaft kennen aus Alsted's *Thesaurus Chronologiae.* Herborn 1650, *Compendium philosophicum* 1626, *Compend. lexici philosophici* 1626, ganz besonders aus den beiden Encyclopädien, der philosophischen: *Cursus philosophici Encyclopaedia.* Herb. 1620. Ein Quartband von 3072 Seiten umfaßt die drei Abschnitte 1) quatuor praecognita philosophica: archelogia, hexilogia, technologia, didactica; 2) undecim scientiae philos. theoreticae: methaphysica, pneumatica, physica, arithmetica, geometria, cosmographia, uranoscopia, geographia, optica, musica, architectonica; 3) quinque prudentiae philos. practicae: ethica, oeconomica, politica, scholastica, historica. Ein weiterer Band gibt die septem artes liberales. — Bedeutender ist die Universal-Encyclopädie in zwei Folianten: *Encyclopaedia* septem tomis distincta. Herb. 1630. Sie enthält 1) wieder die 4 praecognita disciplinarum, 2) philologia i. e. lexica, grammatica, rhetorica, logica, oratoria, poetica; 3) (wie oben) philosophia theoretica und 4) practica; 5) tres facultates principes: theologia, jurisprudentia, medicina; 6) artes mechanicae; 7) ein Ergänzungsgebiet: praecipuae farragines disciplinarum: mnemonica, historica, chronologia, architectonica, critica, magia, alchymia, magnetographia etc., ja selbst tabacologia als doctrina de natura, usu et abusu tabaci. — Die hier gegebene Uebersicht über die Theologie bietet als theologische Encyclopädie den Schlüssel zum Verständniß damaliger Methode: 1) theologia naturalis, 2) catechetica, 3) didactica, 4) polemica, 5) theologia casuum, 6) th. prophetica (d. h. Homiletik), 7) theol. moralis. Fast alle diese Theile oder Behandlungsweisen der Theologie hat Alsted in besondern Werken bearbeitet, eine *theol. scholastica didactica,* Hannov. 1618, *th. polemica* 1620, *theol. Casuum* 1621, *th. prophetica* exhibens rhetoricam eccles. et politiam eccles. 1622, *theol. catechetica* 1622, *theol. naturalis* adv. Atheos, Epicuraeos, Sophistas 1623. Zusammengefaßt sind diese theol. Disciplinen in der *Methodus s. theologiae* octo libris tradita. 1623, die eine Art Einleitung in die Bibel voranstellt. — Ueberdies haben wir von Alsted einen *Tractatus de mille annis,* worin der Anfang des 1000jährigen Reiches auf 1694 berechnet ist; ein großes Werk *de manducatione spirituali, transsubstantiatione et sacrificio Missae.* Genev. 1630. Fol. u. a. m. Wider seine theologia polemica hat der Jenenser Theologe *Himmelius* einen *Antialstedius* s. examen theol. polem. J. Henr. Alstedii geschrieben. Auch hat man Alsted Plünderung anderer Schriftsteller vorgeworfen, nicht bloß seiner Encyclopädie, welche nothwendig auch fremde

Arbeiten darstellen mußte, sondern auch für die *Paratitla theol.*, in denen Manches aus Casaubonus abgeschrieben sey. Er bleibt aber jedenfalls sehr lehrreich und zeigt uns den Stand damaliger Wissenschaft. Alex. Schweizer.

Altar. Das Wort Altar, womit jede erhöhte Opferstätte, im christlichen Cultus der Abendmahlstisch benannt wird, kommt wie das lateinische altare von altus hoch. (Andre Ableitungen und figürliche Bedeutungen s. in Voigti thysiasteriologia cap. I—IV.) Diese nächste und allgemeinste Bedeutung des Wortes, wonach es eine Erhöhung, eine sich erhebende Weihstätte bezeichnet, liegt außer dem lat. altare, wofür kirchliche Schriftsteller, wiewohl seltner, auch altar und altarium gebrauchten, in den Worten ara von *αἴρω* ich erhebe, dem griechischen *βῶμος*, welches wie ara jede Erhöhung, dann Altar bedeutet, und dem hebräischen בָּמָה, בָּמוֹת Anhöhe. Der Ausdruck Anhöhe für Altar kommt daher, weil ursprünglich natürliche Anhöhen, Hügel, Berge die gewöhnlichsten Orte der Opfer waren. Denn hier glaubte man den Göttern näher, dem niedrigen Treiben der Welt entzogen zu seyn und fühlte sich in der heitern Bergluft vorzugsweise zur Andacht gestimmt. (S. Creuzer, Symbol I. 159. Gesenius zu Jesaj. II, 282.) Daher errichteten auch z. B. die Griechen und Römer den oberen Göttern *βωμοί*, altaria höhere Altäre von Stein, den untern aber *ἐσχάραι*, foci Heerde, nicht steinerne, niedrigere Altäre (s. Creuzer, Symb. III, 48.). Andere Benennungen beziehen sich auf den Zweck und Inhalt der erhöhten Stätte, auf das Opfer; so ist die gewöhnlichere Bezeichnung des hebräischen Altars מִזְבֵּחַ Schlachtort, Ort des Schlachtopfers, dann Ort des Opfers überhaupt, von זָבַח schlachten, so die christliche Benennung *θυσιαστήριον* von *θυσία* Opfer, welche man dem Wort *βῶμος* vorzog, und der Ausdruck *τράπεζα*, mensa Tisch, welchen man, in der Regel mit Beiwörtern, wie *μυστική*, *ἁγία*, *πνευματική*, *ἱερά* etc. neben den Wörtern *θυσιαστήριον* und altare vom Abendmahlstisch oder Altar gebrauchte.

Das Material, aus welchem die Altäre der verschiedenen Völker bestehen, war ursprünglich das natürlich gegebene, aufgeworfene Erde, frischer, grüner Rasen, welcher auch in Zeiten, wo man Altäre in architektonischer Weise gestaltete, als Nothbehelf diente, — eine Art, welche die Alten arae subitae, arae cespitiae, gramineae, *βωμοί αὐτοσχέδιοι* nannten; selbst die natürlichen Hügel und Berge wurden als Altäre benutzt; denn zunächst war man der Gottheit nur Opfer, aber keine besondere, eigens für das Opfer errichtete Weihstätte schuldig; sodann Asche, Hörner und dergl. Opferreste. Die Ueberbleibsel der Opfer, Asche &c. ließ man liegen, wählte gern solche durch vorhergegangenes Opfer schon geweihte Stätten wieder, woraus sich dann natürliche Altäre von Asche, Hörnern &c. bildeten, dergleichen dann auch später absichtlich errichtet wurden; endlich Holz, Metall und vorzüglich Stein, Marmor &c., sowohl einzelne, als in verschiedener Weise geordnete und übereinandergelegte Steine. Der Räucheraltar der Stiftshütte war von Sittim-, d. h. Akazienholz mit Gold überzogen, der Brandopferaltar bestand aus Erde und hatte ein als Ueberkleidung dienendes hölzernes Gestell, welches mit Erz überzogen war. Die Altäre der christlichen Kirchen waren Anfangs von Holz, von Constantins Zeiten an wurden die steinernen Altäre gewöhnlicher, und seit dem Anfang des 6. Jahrh. wurden sie im Abendland für nothwendig erklärt, während die griechische Kirche die hölzernen immer beibehielt. Metalle, namentlich Gold und Silber, vergoldetes Kupfer, Elfenbein &c. diente zur Bekleidung prächtiger Altäre, einzelne wurden selbst ganz aus solchen Prachtmetallen gebildet. Auch Edelsteine wurden zur Verzierung verwendet. Die Form der Altäre war ursprünglich nicht bestimmt. Mit dem Bewußtseyn über die Bedeutung des Göttlichen und des Altars als einer der Gottheit geweihten Stätte bildete sich das Bestreben, denselben in einer dieser Bedeutung angemessenen Weise zu gestalten und somit ihm eine monumentale Bildung zu geben. So heißt es 2. Mos. 20, 24.: „Einen Altar... mache mir...; denn an welchem Orte ich meines Namens Gedächtniß stiften werde, da will ich zu Dir kommen und Dich segnen;“ woraus eben hervorgeht, daß der Altar ein Denkmal göttlicher Offenbarung und

Segnung seyn und den Menschen erinnern solle, daß er an dieser Stätte Gott verehre. Die gewöhnlichste Form war nun die viereckige, welche als Offenbarungsform betrachtet wurde und für die Gottesstätten fast aller Völker typisch ward (s. Bähr, Symbolik des Mos. Cult. I, 157. 233 ff.); so die vierseitig pyramidalen Altarberge (die Teocalli) der Mexicaner, die cubischen Altäre der Perser 2c. Nur die Griechen und Römer hatten weniger viereckige, als runde Altäre. Für die jüdischen Altäre war ausdrücklich (2. Mos. 27, 1. 30, 2.) bestimmt, daß ihre Form viereckig sey, und auch in der christlichen Kirche wurde diese Gestaltung für die gewöhnliche beibehalten. Je nach der verschiedenen Kunstbildung der Völker waren ihre Altäre dann auch mehr oder weniger mit architektonischen und plastischen Ornamenten, einem abgestuften Basament, Säulen, Pilastern, Statuen, Reliefen, Büsten, Thierköpfen und Hörnern als Erinnerung an die Schädel und Hörner der Opferthiere, mit Kränzen, Inschriften 2c. versehen.

Mit der Stiftshütte waren zwei Altäre verbunden. Im Vorhof stand der Brandopferaltar (מִזְבַּח הָעֹלָה 2. Mos. 27, 1—8.), im heiligen Raum der Stiftshütte ein Räucheraltar (מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת 2. Mos. 30, 1—10. 37, 25—28.). Der letztere war ein viereckiges Gestell von Sittimholz mit Gold überzogen, zwei Ellen hoch und eine Elle im Quadrat; er hatte in der Mitte einen massiven goldnen Blumenkranz, unter welchem an den vier Ecken goldene Ringe für die Tragstangen waren, welche dazu dienten, das Geräthe weiter zu bringen. Die Oberfläche des Altars (גָּג das Dach) war platt und wie das flache, mit einer niedrigen Brustwehr umgebene Dach der orientalischen Häuser ringsum von einem Rande eingefaßt, um das Herunterfallen der Kohlen und des Räucherwerks zu verhindern. Endlich waren oben an den vier Ecken des Altars Hörner (קְרָנֹת), wahrscheinlich Stierhörner angebracht, ebenfalls von Holz und mit Gold überzogen. Sie hatten die Bestimmung, mit dem Opferblute besprengt oder auch von den Asyl Suchenden ergriffen zu werden, waren also Symbole des göttlichen Heils und Segens, der Macht und Hülfe. Der Brandopferaltar, von Erde, hatte ein viereckiges, mit Erz überzogenes Gestell von Sittimholz, drei Ellen hoch, fünf Ellen breit und fünf Ellen lang, ohne Boden und Deckel. An jeder der vier Ecken befand sich wie am Räucheraltar ein Horn von gleicher Bestimmung und Bedeutung. In der mittlern Höhe, anderthalb Ellen von unten hinauf und von oben hinunter hatte es eine vorstehende Einfassung, eine um die vier Wände herumlaufende, ½ bis 1 Elle breite Bank, einen vortretenden Absatz oder Umgang (כַּרְכֹּב), auf welchen der Priester trat, um bequemer auf dem hohen Altar die nöthigen Geschäfte, z. B. Holz nachzulegen, das Opferblut an die Hörner zu sprengen 2c., besorgen zu können. Bis zu diesem Umgang führte auf der Südseite ein schräg laufender Aufgang von aufgeworfener Erde. Unterhalb des Umgangs, an dem äußern Rande desselben hing ein ringsum gehendes kupfernes Gitterwerk bis zum Boden herab, auf dem es wie der nicht durchbrochene innere Kasten aufstand, so daß es mit der Bank einen ringsum heraustretenden Absatz bildete. Es hatte den Zweck, das Opferblut, welches an die untere Hälfte des Altars gesprengt wurde, vor Entweihung zu bewahren, und dabei doch das Besprengen möglich zu machen. Wie der Räucheraltar hatte auch das Gestell des Brandopferaltars Ringe, durch welche die Tragstangen gesteckt wurden. Das Gestell hatte keinen Deckel und war, wie bemerkt, nur die Einfassung des eigentlichen Altars, der aus Erde, und ausnahmsweise auch aus Steinen bestand (2. Mos. 20, 24. 25.), welche aber unbehauen seyn mußten, um das Ansehen und Wesen der Erde zu behalten. (S. Bähr, Symbol. I. Jahn, bibl. Archäol. III.) Als der wesentlichste Schmuck des heidnischen, wie des jüdischen Räucheraltars ist der Blumenkranz zu betrachten, als Zeichen des himmlischen Lebens, der göttlichen Weihe und Heiligung, wie auch die heidnischen Götterbilder, Opfernde und Betende 2c. sich bekränzten und der Kopfschmuck der jüdischen Priester eine ähnliche Gestalt hatte.

Die christlichen Altäre haben ihren eigentlichen Standort in den Kirchen, jedoch befanden sich deren in verschiedenen, namentlich den ältesten Zeiten der Kirche auch in Privathäusern, in Katakomben, auf Kirchhöfen, wo Grabsteine und Hügel, — im Freien,

wo Baumstämme x. zu Altären dienten. Besonders wurden auch im 5. Jahrhundert zu verschiedenen Zeiten zum Gedächtniß von Märtyrern im Freien Altäre errichtet. Schon im 2. Jahrh. waren Altäre oder Abendmahlstische in den christlichen Kirchen vorhanden. Jede Kirche hatte Anfangs einen Altar, gewöhnlich nach Osten gerichtet. In der griechischen Kirche wurde die Sitte eines Altars beibehalten. Fand in der griechischen Kirche an gewissen Festen die Abendmahlsfeier in den Nebenkirchen statt, so bediente man sich eines stellvertretenden Altars, der ἀντιμήνσιον (antimensia, quod loco mensae sive altaris adhibentur) hieß. Die Antimensien waren nach dem Altarritus geweihte Tücher, wodurch jeder Tisch, auf den man sie legte, zum Altar wurde. Sie waren eben da nöthig, wo keine geweihten Altartische vorhanden waren. Im Abendland dagegen war es schon im Mittelalter üblich, gewöhnlich drei und mehr Altäre zu errichten. Der Hauptaltar, Hochaltar, welcher nie fehlen durfte, stand ringsum frei, in der Mitte der Chornische, die Seitenaltäre, die oft auch wegblieben, stehen immer an der Wand, an Pfeilern, Seitenmauern, besonders in den Kapellen der Seitenschiffe. Auch in der protestantischen Kirche blieb die Sitte eines Altars. Die Altäre sind gewöhnlich feste oder stehende; doch baute man auch, jedoch nur in der abendländischen Kirche, bewegliche, tragbare altaria portatilia, welche leicht transportirt und je nach Bedürfniß verborgen werden konnten. Diese Portativaltäre dienten daher besonders auf Reisen, im Felde, bei Processionen, bei Kranken x., und enthielten wie die stehenden in der Regel Reliquien von Heiligen. (S. *Voigt*, thysiast. c. IX. und Kaiser, diss. de altaribus portatilibus, Jenae 1695.) Der Hauptzweck des Altars ist die Feier des Abendmahls; dann diente er zu Oblationen und Consecrationen jeder Art; heilige Handlungen (Lobgesänge, Gebete, Taufe, Confirmation x.) finden an demselben statt, letztere auch in der protestantischen Kirche. Die Grundform des Altars ist gewöhnlich viereckig, mit glatter ebener Oberfläche, entweder eine Platte auf zwei, vier oder mehr freistehenden Stützen nach dem Vorbild der hölzernen Tische, die ursprünglich als Altäre gebraucht wurden, oder, was das Gewöhnlichere blieb, ein massiver oder meistens ein inwendig hohler Würfel. Das Innere solcher Altäre enthielt Reliquien x. Die architektonische Gestaltung der Grundform war die der gewöhnlichen architektonischen Gliederung durch Basis, Gesimse, Stützen, Lissenen, Friese x.

Der Altarschmuck ist theils architektonisch, theils plastisch, theils besteht er in Bildern. Zum architektonischen Schmucke gehören die mannichfaltigsten architektonischen Ornamente, Arabesken x., welche den Altar an sich zierten, und dann vornehmlich die Einfassung mit Schranken und die Ueberbauungen, beide mehr oder weniger reich in architektonischer Hinsicht und mit plastischen Werken geschmückt. Die Ueberbauungen des Hauptaltars sind tabernakel- und baldachinartig, jene um das Allerheiligste aufzubewahren, diese um den ringsum freistehenden Altar zu schützen. Die Seitenaltäre dagegen, die an der Wand stehen, sind deßhalb oft nischenartig überbaut. Den plastischen Schmuck bilden Statuen, Reliefe, Schnitzwerke, Metallarbeiten, Inschriften x.; das Prachtgeräthe besteht aus Decken, kostbaren Teppichen, Kreuzen, Crucifixen, Leuchtern, Lampen, Schalen, Kelchen und dergl. Die Altäre wurden alle, sowohl die hölzernen, als die steinernen, mit einer Decke von weißer Leinwand bedeckt (s. Augusti, christl. Arch. VIII. S. 171 ff.). Diese Decken hießen velamina, späterhin pallae. Außerdem aber wurden auch die Altäre mit Prachtteppichen belegt, welche oft künstlerisch nach schöner Zeichnung ausgeführt, in Goldbrokat x. gewirkt waren. Wo der Altar mit solchen Prachtdecken oder Altardecken bekleidet war, wurde dann noch bei den heiligen Handlungen über sie her ein Stück weißer Leinwand (palla) gelegt, welches corporale genannt wurde. Die mannigfaltigen andern Geräthe und Gefäße waren alle aus edlen Metallen oder Edelsteinen gearbeitet, theilweise von colossaler Form, künstlerisch in den verschiedensten Gestalten, z. B. die Lampen und Leuchter in Gestalt von Delphinen, Hörnern, Kronen x. gebildet. Im Abendland zeichneten sich zur Zeit Carls d. G. die Hauptkirchen in Rom, und im 10. und 11. Jahrh. die Dome von Mainz, Hildesheim u. a. durch solchen prächtigen Schmuck aus. Am Charfreitag wurden die Altäre ihrer Bekleidung, Decken, Leuchter x.

beraubt, das Kreuz bedeckt (Augusti II, 133.). Bei den Protestanten fiel der größte Theil des genannten Altarschmuckes weg; am Charfreitag wird der Altar mit einem schwarzen Tuche behängt.

Die Altarbilder finden sich an den Seitenaltären und solchen Hauptaltären kleiner Kirchen, die im Fond des Chores stehen. In Hauptkirchen dagegen, wo der Hauptaltar frei stand, ließen sich keine Bilder unmittelbar am Altar anbringen, vielmehr bezieht sich hier die ganze bildliche Ausschmückung des Chors auf den Hauptaltar und kann gewissermaßen als Altarbild gelten. So war in den älteren Basiliken in der Halbkugel der Chornische ein colossales Christusbild, welches die Hand segnend oder nach dem Zeichen des Kreuzes erhebt, und dieser Christuskopf ist dann von den Aposteln oder andern Heiligen umgeben. Ueber den Seitenaltären dagegen, die in der Regel einem bestimmten Heiligen geweiht sind und an der Wand stehen, befinden sich deßhalb in der Regel Bilder, welche den Heiligen oder auf seine Geschichte bezügliche Handlungen darstellen. Diese Bilder sind mehr oder weniger von reichen Einfassungen umgeben und architektonisch überbaut. Dr. K. Hinkel.

Altenstein. Nur von dem Einflusse dieses ausgezeichneten Mannes auf Kirche und theologische Wissenschaft während seiner vieljährigen Verwaltung des Ministerii des Kultus und des Unterrichts hat dieser Artikel zu sprechen. Wenn einst das langjährige Ministerium von Zedlitz das Organ gewesen ist, durch welches der Geist eines Friedrich d. Gr. und seiner Zeit in Universität, Kirche und Schule hinübergeführt wurde, so ist das Ministerium Altenstein es gewesen, durch welches der Geist eines Friedrich Wilhelm III. und der von dem religiösen Aufschwunge der Frömmigkeit in den Freiheitskriegen angeregten Zeit hinübergeführt worden ist in die theologischen Fakultäten, in Kirche und Schule des preußischen Staates. Es war eine der entwicklungsreichsten Perioden auf diesem Gebiete, in welche Altenstein im Jahre 1817 eintrat. Wenn schon Preußens Sturz nach der Schlacht bei Jena die Staatsverwaltung und den Regenten darauf hingewiesen hatte, dem mehr noch innerlich als äußerlich herabgekommenen und zerschlagenen Volke die geistige Unterlage der Religiösität und wissenschaftlichen Tüchtigkeit zu geben, so in noch viel höherem Grade Preußens Aufrichtung nach seinem glorreichen Siege. Die Zeit von Preußens äußerer Schmach war es gewesen, welche bereits unter der Leitung von Wilhelm v. Humboldt die innerliche, theilweise auch religiöse*) Volksbelebung durch Pestalozzische Jugendbildung und durch Errichtung der Hochschule Berlin zu bewirken suchte; man erinnere sich, welche theologische Lehrer damals an die theologische Fakultät Berlins berufen wurden, zu einer Zeit, wo in fast allen andern der Rationalismus herrschte, ein Marheineke, Schleiermacher, de Wette, Neander. (Erinnerungen an W. v. Humboldt, von Schlesier S. 141 f.) Nachdem aber der Sieg das schwergeprüfte Gottvertrauen des Königs und seiner Räthe gekrönt, wurde der positiv-christliche Einfluß auf kirchliche Angelegenheiten und theologische Fakultäten um Vieles bedeutender. Die nächste Altensteins Stellung begründende Umgestaltung auf diesem Gebiet war die durch die Kabinets-Ordre von 1817 verordnete Abzweigung der Abtheilung für Kultus, öffentlichen Unterricht und Medicinalwesen von dem Ministerium des Innern, mit welchen es bis dahin zugleich mit der Polizei-Verwaltung und dem Theaterwesen zu einer gemeinschaftlichen Behörde verbunden gewesen war. An die Spitze dieses neuen Ministeriums wurde Freiherr von Stein zum Altenstein berufen, von 1799 Ministerialrath, Oberfinanzrath, eine Zeitlang auch an die Spitze der Finanzverwaltung gestellt und im J. 1813 Civilgouverneur von Schlesien. Von Liebe zu den Wissenschaften in ihrem ganzen Umfange erfüllt, vorzugsweise für die Naturwissenschaften (von ihm rührt ein Artikel „die

*) Vgl. das bekannte Sendschreiben des Ministers von Stein an die oberste Verwaltungsbehörde des Königreichs Preußen vom 24. Nov. 1808: „Damit alle diese Einrichtungen ihren Zweck, die innere Entwicklung des Volks, vollständig erreichen — so muß der religiöse Sinn des Volkes neu belebt werden."

Koralchirinde her in Brands Jahrbüchern für die Apotheker), aber auch für weit von diesem Lieblingsfache entlegene Gebiete, wie orientalische Literatur und Philosophie, dabei, wie er es von selbst bekannte, durch Einflüsse der Erziehung in dem frommen Frankenlande (er war zu Ansbach 1770 geboren, und hatte in Erlangen seine Studienlaufbahn begonnen) früh zu religiösem Sinn und Interesse angeregt, schien er gerade für dieses, Kirche-, Unterrichts- und Medicinalwesen combinirende Ministerium nach Geist und Gemüth ausgerüstet. Desto bedeutender mußten diese Eigenschaften, verbunden mit großer Charaktergüte und Milde, in's Licht treten, nach einem Vorgänger, dessen Stärke wie Schwäche mit den Worten Eylerts (Charakterzüge aus dem Leben Friedr. Wilh. III., I, S. 198) zusammengefaßt ist; „ein energischer Staatsmann, welcher alle laufenden Sachen in einem festen prompten Gange hielt, aber geistliche Dinge geistlich zu richten nicht verstand," der Minister v. Schuckmann, nachmals statt der Direktion der geistlichen Angelegenheiten mit dem des Hütten- und Hammerwerkes betraut. Kann man in so entwicklungsreicher Uebergangsperiode, wie die, in welche das Altensteinische Ministerium fiel, nur denjenigen Staatsmann als den größten bezeichnen, welcher mit innerstem Verständnisse der Zeit und mit eigener festbegründeter religiöser Ueberzeugung selbstständig und konsequent die ihm anvertrauten Angelegenheiten zu einem bestimmten Ziele hinleitet, so vermissen wir allerdings in diesem Minister die für eine solche Zeit und solche Verhältnisse der Kirche erforderliche Charaktergröße. Die entgegengesetzten Kräfte und Richtungen sich neben einander entwickeln und durch einander beschränken zu lassen, die in seinen Augen edleren Keime, wo sie in Wissenschaft und Kirche sich regten, zu finden, ohne die entgegengesetzten zu unterdrücken, die vom Throne ausgegangenen Ideen und Pläne unter vorsichtiger Berücksichtigung wirklicher oder möglicher Hemmnisse nur mit behutsamer Zögerung in's Leben einzuführen, dies war die Aufgabe, welche sich Altenstein gesetzt hat, der er in seiner langjährigen Amtsverwaltung treu geblieben ist. Treffender als in andern Fällen findet sich dieser persönliche Charakter, wie die durch denselben bedingten Verwaltungsmaximen bei Eylert geschildert, dessen aus langer Erfahrung geflossenes Urtheil wir hier auszuheben nicht umhin können (Charakterzüge I, S. 361): „Wenn eine solche Aufgabe schon an sich die Kräfte eines Mannes, auch des reichbegabten, zu übersteigen scheint, so wurde sie noch schwerer durch die Beschaffenheit einer aufgeregten, unruhigen, reformatorischen Zeit, und dem von Altenstein sehr schwer durch die Eigenthümlichkeit, in der er sie auffaßte und, sich selbst treu, nur auffassen konnte, wenn er selbstständig bleiben wollte. Denn wenn sein unmittelbarer Vorgänger, der Minister v. Schuckmann, mit starker Hand die Formen des Geschäftsganges fest und Alles in seiner konsequenten Bewegung hielt, durch kategorische und, wo es ihm gut dünkte, selbst durch polizeiliche Maßregeln, so faßte v. Altenstein den Geist der Sachen auf und behandelte sie wissenschaftlich und kirchlich. Eine allerdings höhere und edlere Ansicht; aber auch eine Ansicht, in der das Werk schwerer und weitläufiger wird. — — Diesen Druck feindseliger Parteien und streitender Oppositionen, in denen das Alte mit dem Neuen kämpfte, fühlte Altenstein und unter seiner Schwere seufzte und stöhnte er. Er übersah das Ganze mit klarem Blick; aber für die Praxis sah er zu viel. Oft, wenn ich den geistreichen Mann stundenlang reden hörte und er das Ende nicht finden konnte, hat sich mir die Frage aufgedrängt: ob man für seinen amtlichen Beruf nicht zu viel wissen könne? — — Ob übrigens diese Vielseitigkeit nach allen Dimensionen hin, in welcher er temporisirte, häsitirte und lavirte und in allen zweifelhaften Fällen ad interim verfügte, für die schwankende, von tausend Controversen bewegte Zeit, in welcher er lebte und wirkte, nicht oft auch die rechte und angemessene war, mag dahin gestellt seyn. Gewiß aber ist, daß er manche verwickelte, vielfach angefeindete Sache durch weises Cunctiren und besonnenes Aufhalten, die sich durch Preisgeben zerschlagen haben würde, z. B. die Agende und Unionssache, erhalten und wesentlich gefördert hat."

Eine so in der eigenen Ueberzeugung zuweilen unentschiedene, daher von fremdem Urtheil und Umständen abhängige und bedingte oder auch nur durch milde Schonung

entgegenstehender Ueberzeugungen zum Zögern und Laviren geneigte Verwaltung hatte dem, wenn gleich ebenfalls wohlwollenden und milden, dennoch in seinen eigenen Ueberzeugungen determinirten Charakter des Monarchen nicht wohl zusagen können. Vielfache ernste Konflikte erfolgten, mehr als einmal war des Ministers Stellung auf's Aeußerste gefährdet, am meisten auf Veranlassung der demagogischen Untersuchungen, später auf Veranlassung der Hallischen Streitigkeiten vom Jahre 1830 und in den Verwicklungen der katholischen Angelegenheiten wegen der gemischten Ehen. Immer jedoch wußte durch Selbstüberwindung und Resignation, durch Anbequemung und zeitiges Nachgeben, wirkliches, in manchen Fällen auch nur scheinbares, der Minister in allen solchen Verwicklungen seine ihm so lieb gewordene Stellung zu behaupten. Wie tief wehthuend mußte er seine Ehre verletzt fühlen, als, gänzlich ohne sein Vorwissen, im Jahre 1824 plötzlich durch Kabinetsordre die Direction der Unterrichtsabtheilung Nicolovius entrissen und auf G.R. v. Kamptz übertragen wurde, dennoch erklärte er, als in dieser Reaktionszeit auch ihm nach dem Vorgange anderer hochgestellten Staatsmänner den Abschied zu nehmen zugemuthet wurde, gegen einen vertrauten Freund: „Ich habe einmal den Abschied genommen und gesehen, daß es dadurch nicht besser wird, sondern daß es besser gewesen wäre, ich hätte meinem Könige in aller Treue fortgedient, wenn es auch nicht nach meinem Willen ging; ich werde bleiben und ihm dienen, so gut ich kann.“ (Harnisch, der jetzige Standpunkt des preußischen Volksschulwesens 1844. S. 57). „So Manches,“ schrieb Altenstein damals an Nicolovius, „was für Sie kränkend ist, fühle ich tief in Ihre Seele und es ist mir eben so schmerzlich als das, was mir in dieser Beziehung, vielleicht nur etwas verschleierter, begegnet ist und noch begegnet.“ (Denkschrift auf Nicolovius 1841. S. 300.) Aber er duldete und blieb und — wie der erwähnte Schulmann fortfährt: „so lootsete er hin, lootsete her, suchte allmählig das Schiff, wenn auch nur langsam, durch die Brandungen zu bringen, und dabei als ein edler Steuermann links und rechts zu retten, ließ so wenig wie möglich über Bord werfen und gewann zuletzt einen Hafen, wenn es auch nicht gerade der war, wohin er wollte.“ Hat auch diese Maxime, die Ideen seines Königlichen Herren, wo denselben die eigene Ueberzeugung oder die öffentliche Meinung allzu schroff gegenüber stand, nur zögernd und unvollständig zur Ausführung zu bringen, in manchen Fällen wie bei jenen demagogischen, später in den agendarischen Streitigkeiten, der Wissenschaft und Kirche zum Heil gedient, so läßt sich doch nicht leugnen, daß Kirche, Universitäten und Schule durchgreifender unter den Einfluß des christlichen Geistes gestellt worden seyn würden, hätte der hohe Staatsbeamte dieselbe Energie christlicher Ueberzeugung besessen, wie sein königlicher Gebieter. Beispielsweise sey hier der herrlichen, von dem verewigten Könige schriftlich aufgesetzten Ansichten über die Privatbeichte gedacht, welche, durch des Ministers Bedenklichkeiten aufgehalten, zu keiner Ausführung gelangten (Eylert I, S. 357 ff.).

Je zugänglicher gerade ein Mann von weniger befestigter religiöser Ueberzeugung und von so großer persönlicher Milde für die Rathschläge und Eingebungen der Mitglieder seines Kollegiums seyn mußte, desto mehr kommen hier jene vortrefflichen Männer in Betracht, welche in der Leitung der kirchlichen und Unterrichts-Angelegenheiten dem Minister zur Seite standen. Es fiel die Gründung des Altenstein'schen Ministeriums in die Zeit des neuerwachten christlichen Lebens, welches auch mehrere derjenigen Männer in seine Strömung gezogen hatte, denen im Ministerium des Kultus zu wirken der hohe Beruf geworden war. Vor Allen ist hier der edle Nicolovius zu nennen, in den Kreisen eines Stolberg, Homene, Jacobi für seine hohe Stellung vorbereitet, dessen schönes Lebensbild der Sohn des Verewigten uns kürzlich vorgelegt hat. Durch das Vertrauen des Königs im Jahre 1810 zur Direktion der Sektion für den Kultus und öffentlichen Unterricht berufen, stand er diesem wichtigen doppelten Amte, eine durch die Reaktionsperiode herbeigeführte Unterbrechung abgerechnet, bis zum Jahre 1839 vor. In gleichem Sinne wirkt neben ihm Süvern als Referent in Universitäts-, Gymnasial- und Volksschul-Angelegenheiten, und von Beckedorf, der erste selbstständige Referent für das

Volksschulwesen, ausgezeichnet durch energische religiöse Gesinnung und vorzugsweise praktischen Blick in seiner Sphäre. Seit 1818 war über Universitäts- und Gymnasial-Sachen das Referat an Joh. Schulze übergegangen, durch klassische Bildung und lebhafteste Begeisterung für Wissenschaft nach dieser Seite hin ein höchst verdienter Mitarbeiter, welchem nur das wissenschaftlich Hervorragende zu befördern in allen Theilen seiner Amtsthätigkeit am Herzen lag.

Durchgreifendere neue Schöpfungen und Verbesserungen des Altenstein'schen Ministeriums fallen am meisten in das Gymnasial- und Volksschul-Wesen, welches auf eine Höhe gehoben wurde, die auch in allen Gegenden des Auslandes der preußischen Regierung einen glänzenden Namen und ungetheilte Bewunderung erwarb. Inwiefern innerhalb der Sphäre des Volksschulwesens mit geistiger Bildung die religiöse mitgepflegt und befördert worden, hat Harnisch in der angeführten Schrift auseinander gesetzt; daß sie in der Gymnasialbildung, trotz mancher im Interesse des Religions- und philosophischen Unterrichts erlassener Verordnungen (s. dieselben in Neigebaur, das preußische Gymnasial-Schulwesen), zu sehr aus dem Auge gesetzt wurde, hat dem Altenstein'schen Ministerium herbe, wiewohl nicht ungerechte Vorwürfe und Anklagen zugezogen. Die Leitung kirchlicher Angelegenheiten blieb innerhalb der durch die Kabinetsordre von 1817 festgesetzten und durch die andere vom 31. December 1825 modificirten Ordnung. Unter der milden Oberleitung des Ministeriums behielten die Provinzial-Consistorien resp. die Regierungen, denen als ein externum auch die Anstellungen zuertheilt waren, ungehemmten Spielraum. Wie sehr auch seit diesem neuen Ministerium die Ministerial-Erlasse übereinstimmend mit den vom Throne ausgehenden, den Geist einer lebendigen Frömmigkeit athmeten, dauerte dennoch in der kirchlichen Lokal-Verwaltung der bureaukratische Geschäftsmechanismus, großentheils mit mehr oder weniger rationalistischer Tendenz, fort. Auch konnte dieß nicht anders erwartet werden; die Mitglieder der Consistorien gehörten ihrer theologischen Ansicht nach größentheils einem matten Supranaturalismus oder dem Rationalismus an. Die Wahl neuer Mitglieder wie auch der geistlichen Räthe bei den Regierungen ging von den Oberpräsidenten, den damaligen Chefs des Consistorii aus, bei deren eigner Wahl andere Rücksichten als die auf den kirchlichen Charakter die Oberhand hatten, das Ministerium aber verzichtete auf positiveren Einfluß. Eine theilweise Belebung der kirchlichen Lokalbehörden darf den im Jahre 1828 eingesetzten Gereralsuperintendenten zugeschrieben werden, Männern von mehr oder weniger kirchlicher Gesinnung, die wenigstens auf das Bedürfniß einer geistigen Kräftigung der Konsistorien hinwiesen. Ebenso wie in der Kirche ließ auch im Fache des Volksschulwesens das Ministerium, nur mit Ausnahme der kurzen Beckedorf'schen Periode, neben der christlichen Fraktion der pestalozzischen Schule die mehr rationalistischen Elemente derselben ruhig gewähren. — So geschah es, daß das neu erwachende christliche Leben von 1817—1830, allein mit Ausnahme der Rheinlande und Westphalen — seit der Anstellung von Sartorius auch der Provinz Preußen, sich überall nur unter Konflikten mit den Konsistorien behaupten und verbreiten konnte. Solche Konflikte, theils mit einzelnen eifrig christlichen Pfarrern, theils mit Gemeinden, bereiteten seit 1820, namentlich in Schlesien, in Pommern und in der Neumark dem Ministerium, auf welches beide Parteien rekurrirten, manche Verlegenheit. Gemäß dem Sinne des Königs selbst, an welchen Pfarrer und Gemeinden sich öfters unmittelbar wendeten (Eylert, Charakterzüge III, 2. S. 151), versuchte das Ministerium stets milde und versöhnliche Auskünfte; Ministerial-Commissarien wurden abgesandt, z. B. nach dem protestantischen Stifte Heiligengrabe (Eylert a. a. O. S. 151), nach Pommern (Eylert a. a. O. S. 177), Geistliche wurden versetzt u. s. f. Doch ließ die gegen diese sogenannten pietistischen und theilweise in der That excentrischen Bewegungen bei dem Minister und den meisten Mitgliedern des Ministeriums obwaltende Mißstimmung Maßregeln gegen Pietismus und Konventikel in Berathung nehmen (Eylert a. a. O. S. 178) und 1826 erschien der vielbesprochene, gegen Mysticismus und Pietismus gerichtete, Ministerial-Erlaß, welchem zwar von den Lokal-Behörden vielfach eine der religiösen Bewegung nachtheilige praktische Anwendung gegeben wurde, doch minder so, wenn von

den Klagenden die Streitfälle zur Kenntniß der höhern Regionen gebracht wurden, vergl. die Schrift von Hengstenberg »die preußische Ministerial-Verfügung über Mysticismus, Pietismus und Separatismus mit einigen Bemerkungen und einer authentischen Erklärung versehen. Berlin 1826.« So gelangte, wenn auch unter Hemmungen, dennoch das religiöse Gemeindeleben zu immer weiterer Entfaltung und Ausdehnung. Konnte auch jene strengere kirchliche Richtung, die seit 1827 in der evangelischen Kirchenzeitung ein mächtiges Organ erhalten hatte, niemals, weder bei dem Könige, noch bei dem Ministerium positive Begünstigung und Aufmunterung erwarten, so begegnete sie doch andererseits bei den höchsten Behörden niemals entschiedenem Widerstande. Andererseits führten allerdings ebensowenig Anklagen und Beschwerden der kirchlichen Partei gegen heterodoxe Geistliche, wie Hülsmann im Bergischen, Sintenis in Magdeburg, Konsistorialrath Schulz in Breslau, zu den von den Klägern beabsichtigten Erfolgen; an die Stelle strengerer Maßregeln traten auch hier begütigende Vermittelungen.

Zu durchgreifenderem Verfahren sah sich durch die Gesinnung des Monarchen Altenstein genöthigt in den lutherisch-konfessionellen und den katholischen Streitigkeiten. In beiderlei Hinsicht gilt vollkommen, was Eylert a. a. O. I., S. 365 sagt: »Es ist nicht zu leugnen, die Bedenklichkeit und Schwierigkeit des Ministers von Altenstein ist dem Könige wie öfters lästig und hemmend, so auch oft sehr nützlich gewesen. Viele kirchliche Dinge dachte sich der hochselige Herr, wenn sie ihm warm am Herzen lagen, leichter in der Ausführung, als sich dieselbe bei dem in allen Ständen herrschend gewordenen Widerspruchsgeiste bewerkstelligen ließen.« So weit es möglich gewesen ist, königliche Beschlüsse in beiderlei Angelegenheiten durch die Art der Ausführung schonender und milder zu machen, ist es von Altenstein geschehen.

Was die Angelegenheiten der katholischen Kirche anlangt, so hatte die vielleicht allzugroßmüthige Gesinnung, in welcher Preußen sein Konkordat mit Rom geschlossen, auch in der ministeriellen Leitung der katholischen Angelegenheiten sich bethätigt. Hätte dies nicht schon in der eignen Gesinnung des Ministers gelegen, so könnte Sinnesart und Charakter desjenigen Ministerialraths dafür bürgen, dessen Bestimmung und Einfluß so Vieles anheimgegeben war; wiewohl auf Wahrung der Staatsrechte bedacht, war dennoch Nicolovius, nach dem, was er selbst dem edlen Münster'schen Kreise verdankte, nur von dem aufrichtigsten Wohlwollen gegen die katholische Kirche erfüllt, und dies bis zu dem Grade, daß Gerüchte von seinem geheimen Uebertritt zur katholischen Kirche nicht nur im Publikum umherliefen, sondern selbst bis zum Throne drangen. (Denkschrift auf Nicolovius von Alfr. Nicolovius 1841. S. 305. 324.) Daneben war das specielle Referat in katholischen Angelegenheiten dem Geheimen Rath Smedding anvertraut, einem ebenso klassisch gebildeten als christlich fromm gesinnten Manne, welcher aufrichtig bemüht war, mit der Gesinnung eines preußischen Patriotismus die Wahrung der begründeten Rechte und Interessen seiner Kirche zu verbinden. Mehrfach hatten auch Ministerial-Erlasse in katholischen Sachen, namentlich im protestantischen Schlesien Mißstimmung gegen das Ministerium und Beschwerden über Begünstigung der Katholiken veranlaßt. Um so auffallender war es, daß nun gerade dieses Ministerium sich genöthigt sehen sollte, in ernstere Kämpfe mit der katholischen Kirche einzutreten. Erfolglos waren die Verhandlungen Altensteins mit dem Erzbischof Graf Spiegel geblieben, um in Sachen der gemischten Ehe eine günstigere Praxis als die durch das päbstliche Breve von 1830 zu erlangen; erst dem nach Berlin gerufenen Gesandten Bunsen gelang es, jenen Privat-Vertrag abzuschließen, gegen welchen nachher die römische Kurie so verletzende moralische Beschuldigungen aussprach. Wider das Anrathen von Seiten des Ministeriums, namentlich von Nicolovius, war nach dem Ableben des Grafen Spiegel Droste von Vischering zum Erzbischof gewählt geworden; unverträglichere Charaktere hatten sich niemals gegenüber gestanden, als dieser störrige, dem Interesse der Wissenschaft durchaus entfrembete und selbst der konventionellen Form der Bildung abgeneigte Prälat und der im besten Sinne des Wortes vornehme, humane und für die Wissenschaft begeisterte Minister.

Bewundernswerth war bei diesen höchst peinlichen Verwicklungen, zu denen bald auch noch die Zerwürfnisse in Schlesien, der Provinz Polen und Westpreußen hinzutraten, der stets sich selbst beherrschende Gleichmuth des überdies noch häufig durch Krankheit heimgesuchten Staatsmannes, der, so weit es von ihm abhing, auch in diesen Angelegenheiten eine möglichst friedliche Lösung herbeizuführen ernstlich bedacht war.

Richten wir nun den Blick auf die Universitäten, insbesondere die theologischen Fakultäten während des Altenstein'schen Ministeriums. Von Reformen auf diesem Gebiete ist nichts der allgemeineren Beachtung Werthes zu erwähnen; dem Minister erschien die altbegründete deutsche Universitäts-Einrichtung als nationales Heiligthum und wenn namentlich eine Beschränkung der akademischen Freiheit, wie sie in der Reaktionsperiode drohte, von den Universitäten abgewandt worden ist, so gebührt auch Altenstein an dem Danke dafür ein Antheil. Auf die Besetzung der theologischen Fakultäten beider Konfessionen, der evangelischen und der katholischen, hat sich also der Blick zu richten. Im Allgemeinen ist hier rühmend zu erwähnen die liberale Aufmunterung und Unterstützung, deren wie in andern Fakultäten, so namentlich in der theologischen, die aufstrebenden der akademischen Laufbahn sich widmenden Kräfte insbesondere in der früheren Periode des Altenstein'schen Ministeriums bei damals reichlich zu Gebote stehenden Geldmitteln sich zu erfreuen hatten, ein Lücke, Olshausen, Tholuck, Bleek, Hengstenberg; nur kurze Zeit bestanden auch theologische Repetentenstellen in Berlin: so hat das Altenstein'sche Ministerium nur in wenigen Fällen, und in diesen unfreiwillig sich genöthigt gesehen, bei entstandenen Vakanzen im Auslande Hülfe zu suchen. Auch die mit ministerieller Unterstützung unternommenen gelehrten Reisen von Orientalisten, wie Gesenius, Bernstein, Scholz, sind der theologischen Fakultät zu Gute gekommen. Was die theologischen Anstellungen betrifft, so ist wohl zu beachten, daß die Wirksamkeit des Ministers bei ihnen fast noch weniger als in kirchlichen Angelegenheiten den eigenen Grundsätzen, als den Impulsen aus höheren Regionen folgte, namentlich seit dem Jahre 1830. Erst nach dem Tode Altensteins im Jahre 1845 ist durch die Zeitungen eine Kabinetsordre vom 23. September 1830 bekannt worden, in welcher auf Veranlassung der Hallischen Streitigkeiten die königliche Willenserklärung nachdrücklich erneuert wird, keine andere als vom Geiste des Evangeliums durchdrungene Lehrer zu den evangelischen theologischen Fakultäten zu berufen. „Durch meine heut an Sie erlassene Kabinetsordre, heißt es darin, habe ich auf Ihre Anträge über die Anklage wider die Professoren W. und G. entschieden, kann Ihnen jedoch nicht verhehlen, daß, wenn ich gleich weit entfernt bin, auf die theologischen Wissenschaften und auf den Unterricht in denselben durch direkte Maßregeln der landesherrlichen Gewalt einen direkten Einfluß auszuüben, ich dennoch die Vorträge der Lehrer der evangelischen Kirche, die von deren Dogmen, als anerkannte Glaubenswahrheiten, wesentlich abweichen, für sehr bedenklich, und, bei der Empfänglichkeit jugendlicher Gemüther, für die Religiosität, deren ausschließende Beförderung und Verbreitung das Ziel der Bildung und die praktische Bestimmung junger Theologen seyn soll, für sehr gefahrvoll halte. Ich kann Ihnen daher nicht dringend genug empfehlen, bei der Wahl der akademischen Lehrer theologischer Wissenschaften Ihre ganze Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zu richten, und die ernstlichste Sorge zu tragen, daß die Lehrstühle der Theologie auf unsern Universitäten zwar mit wissenschaftlich gebildeten Männern, aber nur mit solchen besetzt werden, von deren Anhänglichkeit an den Lehrbegriff der evangelischen Kirche im Sinne der Augsburgischen Confession Sie hinreichende Ueberzeugung gewonnen haben; wodurch zugleich den Verirrungen des Separatismus und den Spaltungen in der Kirche mit dem sichersten Erfolge entgegengewirkt werden wird. Wenn es daher auch nicht meine Absicht ist, die auf den Universitäten bereits angestellten Professoren der Theologie, deren Ansichten laut ihren Schriften und ihren mündlichen Vorträgen mit dem kirchlichen Lehrbegriffe nicht übereinstimmen, bloß deßhalb immediat von den Lehrstühlen

zu entfernen, so gibt dies wenigstens im Interesse des Staats keinen Anlaß, ihre Erhaltung zu begünstigen, falls ihnen eine Gelegenheit zu einer Verbesserung ihrer persönlichen Verhältnisse an auswärtigen Universitäten, oder sonst, dargeboten wird. Sie haben dies bei sich ereignenden Fällen, genauer als bisher, zu berücksichtigen.« Wohin die eigene Ueberzeugung des Ministers ging, mit welcher die seines vornehmsten Rathes in Universitäts-Angelegenheiten durchaus zusammen stimmte, erkennt man schon aus diesen königlichen Worten, nach ihr würde, ohne Unterschied der theologischen Farbe und Partei, den wissenschaftlich hervorragenden und dabei moderaten Männern der Zugang zu den theologischen Lehrstühlen eröffnet worden seyn. Bis zu den 30er Jahren war es nun für den Minister minder schwierig, die Absichten des Königs mit jenen seinen Grundsätzen in Einklang zu bringen; denn die wissenschaftlich hervorragenderen Theologen des jüngeren Geschlechts gehörten entweder der Schleiermacher'schen oder der Neander'schen Schule an. Mit Theologen dieser Farbe wurden daher auch die entstandenen Lücken der Fakultäten ausgefüllt und zwar so, daß gemäß der Sinnesart des Ministers die mehr vermittelnden und toleranten Charaktere vor den entschiedenern den Vorzug erhielten, ausnahmsweise wohl auch Theologen von minder bestimmter theologischer Farbe, aber gelehrtem Rufe Berücksichtigung fanden; wissenschaftliche rationalistische Notabilitäten wurden bei Berufungen von außenher, ohne Rücksicht auf ihren theologischen Charakter, mit Gehaltszulagen zurückgehalten — so Gesenius bei dem von Göttingen aus an ihn ergangenen Rufe, worauf die obige Kabinetsordre in den Schlußworten Bezug nimmt. So wurde die gleich bei dem Beginne des Ministeriums im Jahre 1818 gestiftete Universität Bonn, Eine Ausnahme abgerechnet, nur mit Theologen aus der Schleiermacher'schen Schule besetzt; als dagegen an Olshausen in Königsberg der Ruf nach Erlangen erging, fanden keine Bemühungen statt, ihn für Preußen zu erhalten. Schwieriger wurde für Altenstein die Stellung seit der 1830 in einem Artikel der evangelischen Kirchenzeitung veröffentlichten und zur Kunde des Königs gekommenen ernsten Anklage gegen das Ministerium wegen ungescheuter und selbst durch frivolen Ton die Jugend vergiftender Irrlehre in der Hallischen Fakultät. Ein königlicher Kommissarius, zur Vernehmung der betreffenden akademischen Lehrer abgesandt, setzte Stadt und Universität in ernste Besorgnisse und die Stimme der öffentlichen Blätter in ganz Deutschland in Bewegung. Zwar wurde durch des Ministers Bemühungen, denen die unterdeß eingetretene Pariser Katastrophe zu Hülfe kam, die Sache zu einem glimpflicheren Ausgange geführt, als er bei der Gesinnung des Königs sich hatte erwarten lassen. Aber während auf der einen Seite durch die zugleich sein eignes Ministerium anklagenden Angriffe die Abneigung des Ministers gegen die anklagende Partei an Entschiedenheit gewann, zogen auf der andern die Willenserklärung des Königs nur desto engere Schranken um ihn. Von dieser Zeit an wurde die Gunst des Ministers in zunehmendem Maße der Hegel'schen Schule zugewandt, welche auch in dem jungen Geschlechte wachsenden Anhang fand, so daß bald mehrere Anhänger derselben mit nicht unbegründeten Ansprüchen unter den Aspiranten auf theologische Katheder auftraten. Man würde irren, wenn man des Ministers Hinneigung zu jener Schule, welche ihm in der letzten Zeit auf der einen Seite eben so herben Tadel zuzog, als auf der andern Popularität erwarb, eingehenden Studien der Hegel'schen Philosophie zuschreiben wollte. Unverholen pflegte er zu gestehen, in seinen eignen philosophischen Studien über Fichte nicht hinausgekommen zu seyn; aber er hatte, wie er aussprach, die auf unmittelbarem Eindrucke beruhende feste Ueberzeugung, daß diese Philosophie gerade das sey, was der Gegenwart in aller Hinsicht Noth thue, und eben diese Ueberzeugung fand in einem mit jener Philosophie vertrauten und von ihr begeisterten Mitgliede seines Ministeriums eine kräftige und wirksame Stütze. So wurde denn Hegels Rath und Gutachten in Unterrichtssachen vernommen (s. Hegels Werke B. XVII.), auf sein Gutachten mit großer Liberalität »die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik« vom Minister unterstützt, die philosophischen Lehrstühle, auch mehrere Stellen von Gymnasial-Direktoren und Professoren mit Hegelianern besetzt, und dasselbe

wäre bei den theologischen Lehrstellen geschehen ohne die durch den Willen des Königs und dessen nächster Umgebung in dieser Hinsicht gezogenen Schranken. Aber gerade vor der irreligiösen Tendenz dieser Philosophie waren von vertrauten Männern dem Könige direkte Warnungen zugegangen; dem Minister wurde geradezu aufgegeben, sich wegen der der Hegel'schen Philosophie zur Last gelegten antichristlichen Tendenz ausführlich zu rechtfertigen, und Göschel und Steffens wurden damals zu Rathe gezogen, um den ehrwürdigen Mann, von welchem die Anklage ausgegangen war, wo möglich zu einer andern Ueberzeugung zu bringen. So fand das Ministerium nach dieser Seite hin jeden seiner Schritte erschwert; eine Professur in Greifswald und eine außerordentliche theologische Professur in Berlin konnten nur wie durch Ueberraschung mit einem Hegelianer besetzt werden, die bereits beschlossene Berufung einer würtembergischen theologischen Notabilität wurde wieder aufgegeben, selbst Gehaltszulagen an Hegel'sche Docenten wurden nur mit Häsitationen und Bedenken ertheilt.

Es war dasselbe Princip, das wissenschaftlich Hervorragende zu befördern, welches das Altenstein'sche Ministerium auch bei Besetzung der theologisch-katholischen Fakultäten geleitet hat und zwar auch hier mit überwiegender Vorliebe nicht für eine rationalistisch auflösende Richtung, sondern für katholische Theologen von anerkannter Frömmigkeit. Mehr hemmend als aufmunternd hatte das Ministerium sich zu den 1827 von dem Breslauer Professor Theiner ausgegangenen rationalistisch-katholischen Bestrebungen verhalten; war die Hermesische Theologie in den Rheinlanden und Westphalen von dem Ministerium begünstigt worden, so geschah es in der wohlbegründeten Ueberzeugung, daß sich in derselben Wissenschaftlichkeit mit katholischem Supranaturalismus verbinde; in einem Ministerialrescript vom 13. Febr. 1824 war der Breslauer Fakultät in Bezug auf Vorschläge zu Professorwahlen zu erkennen gegeben worden, „daß das Ministerium einen Vorschlag, der gegen die Rechtgläubigkeit der Fakultät Zweifel erwecken könne, nicht wünsche“ (die katholisch-theologische Fakultät zu Breslau. Leipzig 1845. S. 27). Wissenschaftliche Notabilitäten der katholischen Theologie, wie Dereser, Klee, Hermes, Scholz, Movers wurden berufen, um andere, wie den nachmaligen Bischof Sailer, Hug, Döllinger, Brenner, Möhler, bemühte sich das Ministerium vergebens. Nur die absichtlichste Verblendung hat Gegner wie die Herausgeber der politischen Blätter Beschuldigungen gegen die preußische Regierung aussprechen lassen wie die, daß sie es absichtlich auf Verdummung der Katholiken anlege. Wie viel verdankt derselben nicht namentlich das katholische Schulwesen, insbesondere die Provinz Preußen und Polen, wie fruchtbar ist die Errichtung katholischer Schullehrer-Seminarien geworden. Zwar hat neuerlich ein gelehrtes Mitglied der katholischen Fakultät zu Breslau, Movers in der „Denkschrift über den Zustand der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität zu Breslau seit der Vereinigung der Breslauer und Frankfurter Universität bis auf die Gegenwart 1845“ schwere Anklagen gegen das Altenstein'sche Ministerium wegen der Vernachläßigung der dortigen Fakultät erhoben; aber die zur Rechtfertigung erschienene Schrift, „die katholisch-theologische Fakultät an der Universität zu Breslau. Prüfung der über die Verhältnisse derselben von Herrn Professor Dr. Movers veröffentlichten Denkschrift 1845“ liefert in dieser Hinsicht eine Rechtfertigung, welche dem leidenschaftslosen Beurtheiler genügen wird.

Leider wird bis jetzt eine Darstellung des Lebens und Wirkens des Ministers vermißt, welcher in einer so bedeutungsvollen Zeit eine so lange Reihe von Jahren einem so einflußreichen Ministerium vorgestanden hat. Außer einem unbedeutenden Nekrologe in dem „deutschen Nekrolog“ von 1840 liegt nur ein zwar ausführlicher, aber wenig einsichtiger und lehrreicher Artikel in Wigand's Konversations-Lexikon u. d. W. „Altenstein“ vor.

Alter. Kirche und Staat verlangen für gewisse Handlungen und Stände ein bestimmtes Lebensalter, so zur Eingehung einer Ehe, eines Verlöbnisses, zur Erlangung kirchlicher Weihen und Aemter, zur Ablegung eines Eides, zum Religionswechsel. Die

Gesetzgebungen hierüber sind verschieden und abhängig theils von den Einflüssen des canonischen Rechtes, welches wiederum, wie bei der Ehe, mit dem römischen Civilrecht zusammenhängt, theils von den die persönliche Freiheit vornehmlich berücksichtigenden Begriffen des modernen Staates. Die protestantische Kirche verlangt für die Konfirmation, mit welcher sich der erste Abendmahlsgenuß verbindet, in der Regel das zurückgelegte vierzehnte Lebensjahr, unter Zulassung von Dispensationen durch höhere Behörden, während die katholische Kirche für das Sakrament der Firmung gemeinrechtlich das siebte Jahr festsetzt, jedoch in einigen deutschen Diöcesen ein höheres Alter fordert (Württemberg das 12te seit 1818, Mainz das 14te 1836). — Die Eidesmündigkeit tritt gemeinrechtlich mit dem 14ten Lebensjahre ein, gegründet auf die Regel des canonischen Rechts, welche zu einem gültigen Eid judicium in jurante, und demgemäß jenes Alter verlangt. Einige Gesetzgebungen (wie Preußen, Sachsen) rücken die Eidesmündigkeit im Alter weiter hinaus. — Eheverlöbnisse, von Kindern unter 7 Jahren geschlossen, erklärt das canonische Recht für unverbindlich; die nach diesem Zeitraum bis zum Eintritt der Pubertät eingegangenen aber müssen bis zu diesem Termin gehalten werden, worauf dann der Rücktritt zuläßig wird — Bestimmungen, welche bei uns keine Anwendung mehr finden. — Zur Schließung der Ehe verlangen das römische und canonische Recht die Pubertät, wobei für die Knaben das 14te, für die Mädchen das 12te Jahr angenommen wird, eine Präsumtion, welche nur durch die That widerlegt werden kann (malitia supplet aetatem). Weiter hinaus — bis zu 25 Jahren beim Mann — rücken die Particularrechte den Termin der Heirathsfähigkeit (s. Ehehindernisse), indem sie mit Recht nicht bloß die körperliche Pubertät, sondern eine moralische und bürgerliche Mündigkeit zur Schließung der Ehe verlangen; was schon durch das Verhältniß von Garantie, in welchem die Familie zur Gemeinde und zum Staat sich befindet, gerechtfertigt ist. Das Verlangen, frühe und unsichere Ehen zu erlauben, beruht auf einer das Recht und die Kraft der Sittlichkeit gegenüber den sinnlichen Trieben verkennenden oberflächlichen Humanität und gehört mit zu den Verirrungen derjenigen Ansicht vom Staat, welche dessen Macht nach dem Verhältniß seiner Seelenzahl zu seinen Quadratmeilen maß, einer Ansicht, welche übrigens gegenwärtig im Begriff ist, der eben so einseitigen entgegengesetzten Platz zu machen, welche das Alter der Verehelichung, um dem Anwachsen der Bevölkerung zu steuern, unnatürlich hinausrücken möchte. Die Gesetze sollen aber auch der menschlichen Natur Rechnung tragen und es zugleich der Sitte und vernünftigen Selbstbestimmung überlassen, sich nach den Verhältnissen zu richten. — Für kirchliche Weihen und Aemter setzt die katholische Kirche eine Abstufung von Altersterminen, für Vorweihe, Tonsur und niedere Weihe mindestens 7 Jahre, für das Subdiaconat 21, das Diaconat 22, Priesterweihe 24, Bischofsweihe 30 Jahre, von welchen Forderungen zu dispensiren dem Pabst zusteht, vermöge päbstlicher Vollmacht kann jedoch auch der Bischof bei der Priesterweihe Ein Jahr durch Dispensation ergänzen. Der Eintritt in eine einfache kirchliche Pfründe erfordert das angetretene 14te Jahr, in höhere Beneficien das vollendete 22te, wenn Seelsorge damit verknüpft ist, 24 Jahre. — Für Ordensgelübde verlangt das Concil von Trient ein Alter von 16 Jahren, bei Jungfrauen mehr als 12 Jahre; einzelne Orden haben höhere Termine. Die Staatsgesetze rücken zum Schutz gegen Uebereilungen die Termine noch weiter hinaus. In Baiern werden 21 Jahre für zeitliche, 32 Jahre für Gelübde auf Lebenszeit, in Preußen 25 Jahre für männliche, 21 für weibliche verlangt, in Frankreich sind vor dem 21. Jahre nur einjährige, mit demselben fünfjährige Gelübde gesetzlich. Oesterreich setzt das 24. Jahr als Regel. Die evangelische Kirche bestimmt theils herkömmlich, theils durch Gesetzgebung die Volljährigkeit als canonisches Alter. — Von besonderem Interesse sind die Bestimmungen über das zum Religions- oder Confessionswechsel nöthige Alter. Die Staatsgesetzgebungen, mit Recht verzichtend auf anderweitige Kennzeichen der hiezu nöthigen Reife, beschränken sich auf die Feststellung eines Alterstermins, ausgenommen die österreichischen Erblande, wo die individuelle Reife entscheiden soll, was an sich richtig,

in der Praxis chicanös werden muß. Bei im Jahr 1752 zwischen dem Corpus evangelicorum und den katholischen Reichsständen geführten Verhandlungen proponirte ersteres das 14. Jahr als annus discretionis, diese aber wollten gleichfalls nur die individuelle Reife entscheiden lassen, was vom absoluten Standpunkt der Katholizität aus allerdings gefordert, vom Gesichtspunkt der wirklichen Verhältnisse und des confessionellen Friedens aus aber verneint werden muß. Jener absolute Standpunkt hat bekanntlich in Baiern seit dem Wiederaufleben der ultramontanen Tendenzen gegen das Landesgesetz, welches (gleich Weimar und Sachsen) das allerdings und auch nach dem Urtheil der bairischen Protestanten etwas zu hochgegriffene 21. Jahr verlangt, mit Worten und thatsächlich remonstrirt. Die vorgebrachten Gründe ruhen alle auf der in einem paritätischen Staat gesetzlich unstatthaften Verwechslung eines Uebertritts zum Katholizismus mit der Bekehrung zum Christenthum; die Entschuldigung aber, welche die den Uebertritt vor dem gesetzlichen Alter Begünstigenden vorgebracht haben, daß ein solcher Convertit vor den Unterscheidungsjahren nur kirchlich, nicht gesetzlich und rechtlich als übergetreten zu betrachten sey, ist eine Nothhülfe, die gegen den klaren Buchstaben des bairischen Religionsedicts v. J. 1818 streitet, hat übrigens an den streng curialistischen Ausdrücken des nebst jenem Edict als ein Theil der Verfassung erklärten bairischen Concordats vom J. 1817, welches der katholischen Kirche in Baiern alle ihre Rechte und Vorrechte zusichert, einigen Halt. Andere Gesetzgebungen nehmen das 18. Lebensjahr (Baden, Kurhessen), die meisten (Preußen, Würtemberg, Hannover, Mecklenburg, Nassau) das 14. als Unterscheidungsjahr an. A. H.

Altersungleichheit, s. Ehehindernisse.

Althamer (fränkisch für Altheimer), Andreas, geb. 1498 zu Brenz, einem Dorf in Schwaben (Würtemb.), weßhalb er auch häufig Andreas Brentius genannt wird, studirte zu Tübingen, Leipzig und Wittenberg Poesie, Geschichte und Theologie. Nur kurze Zeit (1521—22) bekleidete er die Stelle eines Lehrers am Gymnasium zu Hall, um sofort sich dem Kirchendienst zu widmen. Er wurde Diaconus zu St. Sebald in Nürnberg und Pfarrer zu Eltersdorf und auf den Ruf des Markgrafen Georg von Brandenburg 1528 Stadtpfarrer und Dekan zu Ansbach, wo er mit dem gleichzeitig mit ihm als Stiftsprediger wieder dahin berufenen Johann Rürer (s. Ansbach, Reformation) aus Schlesien das Kirchenwesen reformirte. Er war der Hauptrathgeber Georgs in Religionsangelegenheiten, hatte an der Abfassung der Schwabacher Artikel Theil, wohnte dem Religionsgespräch zu Bern in der Sakramentsstreitigkeit 1528, und im J. 1539 dem Colloquium zu Nürnberg bei. 1541 beförderte ihn Markgraf Georg zum Obersuperintendenten seiner schlesischen Fürstenthümer Ratibor, Oppeln und Jägerndorf. Nachdem er hier zur Einführung der evangelischen Religion wesentlich mitgewirkt, starb er 1564 zu Jägerndorf. Althamer war ein Mann von vielseitiger Bildung, namentlich theologischer und philologischer Gelehrsamkeit. Von jener zeugen seine Schriften: Diallage h. e. conciliatio locorum scripturae, qui prima facie inter se pugnare videntur, 1528 und oft später. Sylva biblicorum nominum, 1530; Commentar zu den Briefen Johannis, zum Brief Jacobi u. a.; von dieser seine lange Zeit sehr geschätzten und oft aufgelegten Scholien zu Tacitus Germania, 1529. Ein rühmliches Denkmal seiner praktisch-reformatorischen Thätigkeit ist sein „Catechismus. Das ist Unterricht zum christlichen Glauben, wie man die Jugend lehren und ziehen soll, in Fragweis und Antwort gestellt. Item etliche christliche Collecten oder Gebete für gemeines Anliegen der Christenheit.“ Nürnb. 1528 (der Katechism ist abgedruckt in: J. Hartmann, älteste katechetische Denkmale der ev. Kirche, 1844. (S. 49 ff.) Vgl. Ballenstädt, Vita A., 1740. Nürnb. Gelehrtenlexik. 1. u. 5. Hartmann, katech. Denkmale S. 50. Hartmann.

Alting, Joh. Heinrich, reform. Theologe, geb. zu Emden 1583, studirte in Gröningen, dann die Theologie in Herborn bei Piscator, bildete sich auf Reisen, leitete die Studien dreier deutscher Grafen, in Sedan und Heidelberg, dann 1608 die des Churprinzen, den er nach Sedan und England begleitete. Dort vermählte sich der

Prinz 1613 mit der Tochter Jacobs I. In demselben Jahre trat Alting zu Heidelberg die Lehrstelle für Loci communes (Dogmatik) an und übernahm 1616 die Direction des Seminars im Collegium Sapientiae. Als der Churfürst die böhmische Krone angenommen, begann für die Pfalz eine schlimme Zeit. Tilly plünderte Heidelberg im Sept. 1622, Alting entfloh, litt aber in Deutschland unter der Unduldsamkeit lutherischer Pastoren, und begab sich nach Holland zu dem Könige von Böhmen, dessen ältester Sohn seiner Leitung anvertraut wurde 1623. Im Juni 1627 übernahm er eine theologische Professur in Gröningen und wirkte hier bis zu seinem Tode 1644. In Geschäften viel gebraucht, fand Alting an den scholastischen Spitzfindigkeiten damaliger Theologie keinen Geschmack und gab bei Lebzeiten trotz vieler Aufforderungen seine Schriften nicht heraus. Er hinterließ aber einen werthvollen literarischen Schatz, aus welchem Mehreres herausgegeben wurde, wie die *Historia ecclesiae Palatinae,* Francf. 1701; Anderes von seinem Sohne wie die *Theologia historica,* Amst. 1664, die *Exegesis Augustanae confessionis* mit dem Syllabus controvv. quae Reformatis hodie intercedunt cum Lutheranis. Amst. 1652 und die *Script. Heidelbergens.* Tom. 3. Amst. 1662, deren erster Band die Locos communes, der zweite die Problemata theologica, der dritte die Explicatio Catecheseos Palatinae enthält. Ueber ihn hat Bayle im Lexicon histor. einen schätzbaren Artikel geschrieben. **Alex. Schweizer.**

Alting, Jacob, Sohn Joh. Heinrichs, geb. zu Heidelberg 1618, studirte mit besonderer Neigung zu den orientalischen Sprachen in Holland und England, und wurde 1643 als Nachfolger des Gomarus in Gröningen angestellt, für die hebräische Sprache, 1667 auch für Theologie. Bei seiner Vorliebe für biblische Einfachheit gerieth er in Zerwürfniß mit seinem streitfertigen Collegen Maresius, welcher ihm 31 irrige Meinungen vorwarf. Ein Gutachten der Fakultät von Leyden sprach ihn von Irrlehren frei, doch blieb er den Eiferern verdächtig bis zu seinem Tode 1697. Seine Werke, für hebräische Sprachkunde sehr nützlich geworden, erschienen in 5 Folianten zu Amsterd. 1687, besorgt von Alsted's Schüler Balthasar Becker, der durch seine Bezauberte Welt berühmt geworden ist. Alting's Biographie steht an der Spitze seiner Werke. Bayle gibt einen Auszug aus derselben.

Alumnat — in kirchenrechtlicher Bedeutung bezeichnet den Stand eines Schülers in einem bischöflichen oder päbstlichen Seminar. Der Eintritt in eine solche Anstalt setzt allgemein die Fähigkeit zum Clericat und den ernstlichen Willen voraus, denselben zu erwerben; übrigens bestimmen die jedesmaligen Statuten das Nähere. Jeder Seminarist hat, sobald er tonsurirt ist, auch ohne irgendwelche Weihen erlangt zu haben, die Vorrechte des geistlichen Stands. *Trid.* sess. 23. c. 6. de reform. Besonders ausgezeichnet sind die Alumnen derjenigen päbstlichen Bildungs-Anstalten (Seminarien und Collegien), welche zur Erziehung von Missionaren bestimmt sind. Sie haben eine Reihe besonderer Privilegien (s. Collegien), werden derselben aber nur dadurch theilhaft, daß sie bei ihrem Eintritt in das Collegium, z. B. das Germanicum in Rom, einen Eid leisten, welcher einem Ordensprofeß nicht unähnlich ist, indem sie sich verpflichten, in keinen andern Orden zu treten, sondern Weltpriester zu werden und als solche ihr ganzes Leben der Missionsthätigkeit zu widmen, unter oberster Leitung der Congregation de Propaganda Fide, welcher sie jährlichen Bericht abzustatten versprechen. Unter der Bezeichnung der Alumni Collegiorum Pontificiorum behalten sie diese Pflichten und diesen Stand für immer, s. meine Schrift: die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht. Göttingen 1852. Th. 1. S. 73—88. 225—246. **Mejer.**

Amadeus VIII., s. Basler Concil.

Amalarius, Diaconus, darauf Priester in Metz, später Abt von Hornbach im Kirchsprengel von Metz, gestorben um 837, ist vorzüglich als Liturgiker bekannt in seinem 820 vollendeten Werke de officio ecclesiastico libri quatuor, oder, wie er selbst es nennt, liber officialis, dedicirt Ludwig dem Frommen (Max. Bibl. T. XIV. f. 934 sq. Dieser Kaiser hatte dem Verfasser sein besonderes Vertrauen geschenkt, und ihn schon

früher beauftragt, ein Buch zur Erläuterung der Regeln des kanonischen Lebens zu schreiben, wonach die Chorherrn sich richten sollten. Jenes Werk des A. ist für die Kenntniß des damaligen katholischen Cultus wichtig. Wenn der Verfasser sich in übertriebener Symbolik gefällt und selbst in die kleinsten Stücke der priesterlichen Kleidung einen tiefen Sinn legt, so erkennen wir darin die Richtung des Zeitgeistes, über welche auch ein Agobard sich nicht erheben konnte. Zugleich dient uns dieses Allegorisiren zum Beweise, daß der christliche Geist, so sehr er sich auch in sinnliche Hüllen verpuppte, doch beflissen war, das Bewußtseyn seiner selbst zu erhalten und seinen Abglanz auf alle diese Aeußerlichkeiten zu werfen. So sehen wir auch, daß A. in der Lehre vom Abendmahl dem herrschenden Aberglauben nicht huldigte. Scheint es doch fast, als ob seine allegorische Behandlung der kirchlichen Dinge ihm es leichter gemacht habe, im Abendmahl, allerdings mit Beachtung des specifischen Charakters desselben, Zeichen und bezeichnete Sache zu trennen (l. c. III. 24.). „Hic credimus, naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem eccl. corporis et sanguinis Christi." Wie diese Wandlung (verti) zu verstehen sey, lehrt uns ein Brief an Guntrad (*d'Achery*, Spicilegium. ed. Paris. 1723. T. III. f. 331.), worin A. sich gegen G. entschuldigt, daß er nach genossenem Abendmahle ausspucke. Nicht nur beruft er sich darauf, was Guntrad nicht zu wissen schien, daß andere Priester sich dasselbe erlauben, sondern er rechtfertigt sich auch theoretisch: „es genüge, daß der Leib Christi vom inwendigen Menschen geehrt werde; dieser Leib gehe in den Menschen ein, um seine Seele zu beleben (ad vivificandam animam). Wenn ohne sein Wissen und Willen beim Spucken etwas vom Leibe Christi aus seinem Munde mit fortgehe, so geschehe es nicht aus Verachtung des Leibes Christi; durch diesen Leib lebe die Seele." Noch aus andern Aeußerungen des Am. geht hervor, daß er die figürliche Auslegung festhielt. Am. schrieb überdies ein Buch de ordine antiphonarii, auch genannt de ordine psalmorum (in Max. Bibl. T. XIV.), und ein verloren gegangenes Werk gegen Gottschalk. In jenem Werk tadelte er mit Unrecht Agobard's Verbesserung des Kirchengesanges, der ihn dafür bitter zurechtwies, und auch sein liber officialis angriff, doch ohne die übertriebene Symbolik desselben gehörig zu rügen (s. liber Agobardi contra libros quatuor Am. abbatis. M. B. XIV. f. 325. **Herzog.**

Amalekiter, עֲמָלֵקִים, ein räuberisches Beduinenvolk, das seine Wohnsitze südlich von Palästina (Gen. 14, 7.; Num. 13, 30.) im peträischen Arabien (Exod. 17, 8.) zwischen den Aegyptern, Philistern, Amoritern, Edomitern und Midianitern hatte (1. Sam. 15, 7.; 27, 8.; 1. Chron. 5, 43.; Richt. 6, 3.). Von hier aus scheinen sie schon frühe sogar bis in's Innere Canaans vorgedrungen zu seyn; wenigstens führte später noch ein Gebirge im Stamme Ephraim den Namen Amalekitergebirge (Richt. 12, 15.; 5, 14. vgl. Ewald, Gesch. I, 296. Anm. 3.). Gen. 36, 12. 16. und 1. Chron. 1, 36. wird ein Enkel des Esau, Namens Amalek als edomitischer Häuptling angeführt, wonach dieser als Stammvater der Amalekiter angesehen worden zu seyn scheint. Demzufolge bezeichnet schon Josephus (ant. II, 1, 2.) dieses Volk als einen edomitischen Stamm und ihr Gebiet als einen Theil von Idumäa. Erst Clericus und ausführlicher J. D. Michaelis spicil. I, 171 ff. bestritten diese Combination und behaupteten, daß zwischen Beiden gar kein Zusammenhang stattfinde. Als Gründe werden angeführt: 1) Zu Abrahams Zeit, also lange vor Esau, hätten schon nach Gen. 12, 7. Amalekiter existirt; Hengstenberg (Auth. d. Pent. II. 303.) entkräftet aber dies Argument durch die Bemerkung, daß an dieser Stelle nicht von einem Volke, sondern nur von einem Gefilde der Amalekiter die Rede sey, und daß durch die ganze Haltung des Contextes sich diese Bezeichnung unzweideutig als eine proleptische verrathe. 2) In Bileams Spruch (Num. 24, 20.) werden sie das erste der Völker genannt. — Allein רֵאשִׁית גּוֹיִם heißt nicht, erwidert Hengstenb., ohne Weiteres das älteste der Völker, sondern der Anfang der Völker, und der Zusammenhang lehre, inwiefern es so heiße, nämlich als das erste Heidenvolk, das feindlich gegen das Volk Gottes auftrat. 3) In der (400—500jährigen) Zeit von Esau's Enkel bis auf Moses hätte nicht eine so bedeutende Volksmasse, wie Exod. 17. voraussetzt,

entstehen können. — Doch mögen zahlreiche Knechte (Gen. 32, 7 [6]), Söldlinge und die einverleibten Reste unterjochter Stämme auch ihr reichliches Contingent dazu geliefert haben. 4) Eine so nahe Stammverwandtschaft zwischen Edomitern und Amalekitern tritt nirgends, weder in Sympathien noch Antipathien, hervor. — Aber gerade in der frühzeitigen Ablösung des Zweigstammes vom Hauptstamm lag vielleicht einer von den vielen Gründen solcher gegenseitigen Entfremdung. 5) Auch eine arabische Tradition bezeichnet sie als ein uralter hamitischer Stamm, der noch vor Ismael in Arabien seßhaft gewesen sey (vgl. Winer, Reallex. I, 51., Ewald, Gesch. I, 300.). — Ein entscheidendes Gewicht kann aber solchen vagen Ueberlieferungen aus so später Zeit nicht zuerkannt werden. Hengstenberg l. c. macht dagegen für die Abkunft von dem Enkel Esau's außer der Identität des Namens noch die Gleichheit der Wohnsitze (1. Chron. 5, 42 f.) geltend, ferner die Thatsache, daß Gen. 12, 7. absichtlich und abstechend vom übrigen Context kein Volk, sondern nur ein Gefilde der Amalekiter genannt sey, worin eine Hindeutung liege, daß damals noch kein Volk dieses Namens existirt habe, und endlich die Unwahrscheinlichkeit, daß ganz gegen den consequent durchgeführten Plan des Pentateuchs ein zur israelit. Geschichte in so wichtiger und häufiger Beziehung stehendes Volk ἀγενεαλόγητος auftreten solle, — ein wie uns dünkt entscheidender Grund, der durch Ewalds Bemerkung (I, 296.): „die Amalekiter seyen in der Völkertafel übergangen, weil sie zur Zeit des Verfassers dieses Kataloges schon ihre alte Bedeutsamkeit verloren hatten,“ keineswegs entkräftet wird, denn dann müßten z. B. die Amoriter und Andere, die früher als die Amalekiter ihre alte Bedeutsamkeit verloren, noch weit eher ausgelassen seyn. Ewald selbst ist der Meinung (I, 298.), ein Zweig jener uralten Amalekiter sey mit Aufopferung seiner nationalen Selbstständigkeit in den Verband des Reiches der Idumäer getreten, und dies habe Veranlassung gegeben, Amalek als einen Enkel Esau's in die edomitische Genealogie Gen. 36. aufzunehmen. — Die Amalekiter waren das erste Volk, welches mit den Israeliten in feindseligen Conflikt kam, indem sie bald nach dem Auszuge aus Aegypten in der Wüste Raphidim den ermüdeten Nachtrab Israels heimtückisch überfielen, aber (von Josua) auf's Haupt geschlagen und gleich den Canaanitern zur Ausrottung bestimmt wurden (Deut. 25, 18.; Exod. 17, 8 ff.). Als später die Israeliten an der Südgrenze Canaans angelangt gegen Mose's Willen das Amoritergebirge ersteigen wollten, waren es auch Amalekiter, die, mit Canaanitern verbündet, sie zurückschlugen (Num. 14, 40 ff.). In der Richterzeit erneuerten sie bei jeder Gelegenheit ihre Feindseligkeiten; so zur Zeit Ehuds im Bunde mit dem Moabiterkönige Eglon (Richt. 3, 13.) und zur Zeit Gideons im Verein mit den Midianitern (Richt. 7, 12.). Saul brachte ihnen, von Samuel dazu aufgefordert, eine gänzliche Niederlage bei, und nahm ihren König Agag (allem Anscheine nach der gemeinschaftliche Name sämmtlicher Amalekiterkönige, vgl. Num. 24, 7. und dazu Hengstenberg l. c. S. 306 ff.) gefangen, den Samuel, als Saul seiner schonen wollte, mit eigener Hand niederhieb (1. Sam. 15.). David züchtigte sie wiederholt (1. Sam. 27, 8.; 30, 1 ff.; 2 Sam. 8, 12.), und unter Hiskia wurden ihre letzten Reste ausgerottet (1. Chron. 5, 43.). Ihre Haupstadt wird 1. Sam. 15, 5. erwähnt, aber nicht benannt. **Kurtz.**

Amalrich von Bena, einer der bedeutendsten Vertreter des pantheistischen Systems im Mittelalter. Er war geboren zu Bena (Béne), einem Flecken im Gebiete von Chartres. Wir finden ihn als Lehrer der Theologie zu Paris, wo er sich durch dialektischen Scharfsinn auszeichnete, und einen bedeutenden Namen erwarb, der ihm zahlreiche Schüler zuführte. Sein Ruf verschaffte ihm eine Anstellung beim Dauphin Ludwig, in welcher Eigenschaft ist nicht zu ermitteln. Seine häretischen Sätze aber wurden 1204 von der Universität Paris verdammt; er reiste selbst nach Rom und appellirte an den Pabst Innocenz III. Da dieser aber 1207 den Urtheilsspruch bestätigte, kehrte er nach Paris zurück und leistete den verlangten Widerruf. Aus Gram darüber starb er 1209. In demselben Jahre wurden auf einer pariser Synode seine Schüler verdammt, und zehn von ihnen vor den Thoren der Stadt verbrannt, vier eingemauert.

Die Gebeine Amalrichs wurden trotz seines Widerrufs ausgegraben, verbrannt und die Asche in die Luft gestreut. Zu gleicher Zeit verbot die Synode die Schriften des Aristoteles, wenigstens die naturphilosophischen, aus denen Amalrich seine Lehre geschöpft haben sollte. Das vierte Lateranconcil 1215 bestätigte den Spruch.

Die Irrlehren Amalrichs weisen uns bestimmt auf das pantheistische System des Scotus Erigena hin, und bildeten sich unter seinen Schülern bestimmter aus. Er ging von dem Satze aus: Gott ist das substantielle Seyn aller Creatur, Eins und Alles, Quelle so wie Ende und Ziel aller Existenz, in welchem nach überwundenem Unterschiede Alles zu unterschiedsloser Einheit zurückkehrt. An sich unsichtbar, wird er nur in der Creatur geschaut, wie das Licht nicht an sich, sondern nur in der Luft gesehen wird. Seine Offenbarung ist vermittelt durch Menschwerdung; in verschiedenen Perioden manifestirt sich Gott, und zwar in der Zeit des A. T. wurde der Vater Mensch in Abraham; es war eine Offenbarung seiner Gerechtigkeit niedergelegt in dem Gesetze. In der Zeit des N. T. wurde der Sohn Mensch in Maria; es ist eine Offenbarung seiner Güte und Gnade, niedergelegt hauptsächlich in den Sakramenten. Auch in dieser Form trägt die göttliche Offenbarung noch den Character der Unvollkommenheit und Aeußerlichkeit; mit Amalrich und seinen Schülern beginnt die dritte Periode, die des heiligen Geistes, in welcher die Seligkeit Allen zu Theil wird ohne Vermittlung äußerlicher Akte durch die Menschwerdung des heiligen Geistes in jedem Individuum. Ein Hauptartikel des Glaubens ist es nun, daß Jeder das Bewußtseyn in sich trage, die Incarnation des Geistes zu seyn, oder wie es Amalrich ausdrückt, daß er sich als ein Glied Christi wisse und fühle: als ein solches hat jeder Gläubige schon den Kreuzestod Christi miterduldet! Damit hängt die Abendmahlslehre Amalrichs zusammen: dieses Sakrament versinnbildlicht die Erscheinung des Göttlichen in irdisch sichtbarer Form; nicht erst die Consecration des Priesters macht das Element zum Fleische und Blut Christi, sondern sie spricht nur das aus, was schon an sich Thatsache ist, nämlich daß mit dem Creatürlichen das Göttliche substantiell Eins sey.

Wie einst der neutestamentlichen Offenbarung des Sohnes die gesetzlichen Formen der alttestamentlichen des Vaters weichen mußten: so schwinden in dem Zeitalter des heiligen Geistes auch die äußeren Formen der früheren Offenbarung. Das Neue Testament verliert seine Gültigkeit, Taufe, Beichte und Abendmahl werden unnöthig, ebenso alle Gebräuche und Riten, die Räucherungen, der Heiligencultus u. s. w. Den Pabst erklärt Amalrich für den Antichrist, die römische Kirche für Babylon. Auferstehung des Fleisches, Paradies und Hölle definirt er spiritualistisch, erstere als die durch den heiligen Geist gewirkte moralische Veredlung; letztere als das Bewußtseyn der völligen Gotteserkenntniß und der todbringenden Sünde. Der Geistesmensch kann keine Sünde thun, sie hat für ihn ihren Stachel verloren; er lebt in der Liebe, eine Handlung aber, die aus Liebe geschicht, selbst wenn sie formell die größte Sünde wäre, ist gut. Andere Irrthümer, die man ihm Schuld gab, sind: daß, wenn Adam nicht gesündigt hätte, kein Geschlechtsunterschied würde eingetreten seyn; daß dieser in der Auferstehung aufgehoben seyn werde; daß Gott ebensowohl aus erleuchteten Heiden gesprochen habe, als aus den frömmsten und tüchtigsten Kirchenvätern, aus Ovid so gut, als aus Augustin.

Es ist schwierig zu bestimmen, welche von diesen Sätzen dem Amalrich selbst anzurechnen sind, welche seinen Schülern. So viel ist gewiß, daß sich besonders unter den Schülern sittlich-anstößige Lehren zeigten. Die Sekte des freien Geistes ist von der durch Amandus gegebenen Anregung abzuleiten (Gieseler, K.G. II. 2. 642.) *) Lindner.

Amandus, der Apostel Belgiens, und eine Zeitlang Bischof von Mastricht, berühmt durch Predigt, Wunder und Klosterbauten, bietet ganz das Bild eines begeisterten Wortführers der Kirche unter den schwierigen merovingischen Verhältnissen während des

*) Vgl. Hahn über Amalrich v. Bena. Stud. u. Kr. 1846. Köchlein, Am. v. B. u. David von Dinant. ebend. 1847.

7. Jahrhunderts dar. Hauptsächlichste Quelle seiner Geschichte ist eine Biographie durch einen Baudemund um 680, der Manches noch von Augenzeugen vernommen haben will (*Mabillon*, Act. Sanct. Ord. Ben. II. p. 709; *Surius*, vitae Sanctor. I. p. 907; Act. Sanct. Bolland. Febr. I. p. 848); brauchbar ist auch noch eine zweite in Versen durch einen Mönch in Elnon, Milo, aus der Mitte des 9. Jahrh. (Act. S. Boll. L. l. p. 874), sonstige Biographien sind späteres Machwerk.

Geboren zu Ende des 6. Jahrhunderts unweit Nantes in Aquitanien, wie sein und seines Vaters Serenus Name vermuthen läßt, aus einer römischen Familie, widmete er sich gegen den Wunsch des Vaters dem geistlichen Leben. Die angesehenen römischen Familien, denen bei dem Eindringen der germanischen Sieger der Staatsdienst verschlossen war, traten ja zahlreich in den Dienst der Kirche und sicherten so derselben die letzten Reste römischer Bildung. Durch mehrmalige Wanderung nach Rom, und besonders durch unermüdete Predigt unter heidnischen Stämmen, den Basken an den Pyrenäen, den Slaven an der Donau, vorzüglich unter den Völkerschaften an der untern Schelde, verfolgte er seinen Lebenszweck. Um 626 predigte er in der Gegend von Gent, wobei König Dagobert I. ihn sogar mit Anbefehlen der Taufe an die dortige Bevölkerung unterstützte; allein der Erfolg war nicht groß; seine Begleiter zogen sich des Mangels wegen zurück, er selbst litt durch fanatische Weiber und Landvolk Mißhandlungen, ward mehrere Male in die Schelde geworfen; seine Wirksamkeit beschränkte sich fast darauf, Gefangene loszukaufen und sie zu taufen. Endlich gelang ihm die Bekehrung eines begüterten Mannes Allowin, später Bavo genannt, mit dessen Hülfe er zu Gent zwei Klöster, Blandinium auf dem linken Ufer der Schelde, und Gandavum, bald St. Bavo genannt, auf dem rechten erbaute. Diese Stiftungen, wie eine andere, Elnon bei Tournay, die bald seinen Namen St. Amand annahm, bildeten den Mittelpunkt seiner Missionsthätigkeit. Um 626 oder 628 mit der Weihe als wandernder Bischof versehen, führte er drei Jahre lang 647—649 das Bisthum Mastricht, das von dem älteren Sitze Tongern hieher verlegt war, und später nach Lüttich kam. Das Amt wurde ihm jedoch dadurch verleidet, daß er der Unsittlichkeit in seinem Klerus nicht steuern konnte. Pabst Martin, dem er seinen Entschluß zur Niederlegung des Amts mittheilte, rieth davon zwar dringend ab, und forderte strenges Einschreiten gegen die Unfügsamen; allein Amand führte seinen Entschluß aus, Ende 649, und nahm seinen früheren Beruf als wandernder Prediger zur Austilgung der letzten Reste des Heidenthums an der untern Schelde und Maas wieder auf; namentlich wirkte er auf einer Insel in der Mündung der Schelde, Calloo, wo jedoch der heidnische Sinn ihm auch jetzt viele Hindernisse entgegensetzte. Bei Hofe war er angesehen und beliebt; doch zog ihm eine freimüthige Aeußerung gegen Dagobert I. um 629 eine Verbannung zu; indessen bald zurückgerufen vollzog er sogar die Taufe des Prinzen Siegbert, 630, wobei das vierzig Tage alte Kind das Amen gesprochen haben soll. Unter seinen Wundern wird sonst noch berichtet, daß er einen Gehängten, den er nicht frei bitten konnte, nach der Hinrichtung durch Gebet in's Leben zurückrief, was wenigstens ein Beweis für die Abneigung der Kirche gegen die Todesstrafe aus dieser Zeit ist. Seine letzten Tage verlebte er im Kloster Elnon, wo er nach den Angaben des zweiten Biographen um 661, nach den Berechnungen der Kritiker etwas später, seinen Tod fand. Seines Testaments gedenkt schon Milo; mitgetheilt wird es um 1170; mit den entsetzlichsten Fluchformeln verbietet er darin die Wegführung seiner Gebeine aus jenem Kloster. Bei der Anmaßung, die darin liegen würde, daß er seinen Gebeinen im Voraus solchen Werth beigelegt hätte, darf man jedoch in der jetzigen Form wohl nur eine Dichtung erblicken, um dem Kloster auf immer den Besitz jener Reliquien zu sichern. Vergl. Kirchengesch. Deutschlands I. S. 554; II. 507. **Rettberg.**

Amazia (Ἀμεσσίας, Ἀμασίας, Amasias, אֲמַצְיָה, Gottgestärkt). 1) Sohn und Nachfolger Joas als König von Juda, 838—809 v. Chr., tapfer und fast nur zu unternehmungslustig. Bei Bestrafung der Mörder seines Vaters bewies er eine ihm hochangerechnete Gerechtigkeitsliebe und Milde, schaffte zwar den Höhengottesdienst nicht ab,

war jedoch der Jehovah-Religion aufrichtig ergeben 2. Kön. 14, 1—6. 2. Chron. 25, 1—4. Sein nächstes Augenmerk war darauf gerichtet, die unter Joram, Josaphats Sohn, abgefallenen Edomiter (2. Kön. 8, 20. vgl. 1. Kön. 22, 48.) wieder unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Nach der Chronik 2, 25, 5—10. zog er mit 300,000 Mann aus Juda und 100,000 aus Israel wider sie, entließ jedoch die letzteren auf den Rath eines Mannes Gottes wieder in ihre Heimath. Siegreich drang er bis zur Hauptstadt Sela vor, der er nach Entthronung des wieder eingesetzten Königs den Namen Jaktheel beilegte. Kühn geworden durch diesen glänzenden Sieg, forderte er, wahrscheinlich in der Absicht, das Reich Israel mit Juda wieder zu vereinigen, den israelitischen König Joas zum Kriege heraus, für welchen die unbefugte Plünderung des im edomitischen Feldzuge heimgeschickten israelischen Hülfsheeres 2. Chron. 25, 13. einen bequemen Vorwand darbot. Amazia wurde aber geschlagen und gefangen, Jerusalem fiel in die Hände der Sieger, welche den nördlichen, Israel zugekehrten Theil der Mauer niederrissen, und ihn selbst nur gegen Auslieferung der Königskinder wieder frei gaben. Nach Joas Tode herrschte er noch 15 Jahre und wurde im 29. Jahre seiner Regierung durch einen Volksaufstand zu Jerusalem von seiner Hauptstadt vertrieben und in Lachis getödtet, 2. Kön. 14, 19. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß dieser Aufstand in Folge seines Bestrebens sich bildete, die fremden Götzendienste, namentlich den edomitischen, in seinem Reiche einzuführen, und derselbe demnach von der Partei ausging, welche am JehovahDienste festhielt, 2. Chr. 25, 14. 27. — 2) Priester zu Bethel, der dem Propheten Amos sein Weissagen in Israel verbot. 3) Name zweier sonst unbekannter Personen in den Geschlechtsregistern. 1. Chron. 4, 34. 6, 30. Vaihinger.

Ambon (*ἄμβων*, von *ἀναβαίνω*; lat. pulpitum, suggestus) im christl. Alterthum der um einige Stufen erhöhte, oft 50 und mehr Personen fassende Standort mitten im Schiff der Kirche, theils für die Sänger (vgl. Concil. Laodic. can. 15. *μὴ δεῖν πλέον τῶν κανονικῶν ψαλτῶν τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαινόντων καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων ἑτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν ἐκκλησίᾳ*), theils für die Lectoren (daher auch suggestus lectorum, *βῆμα τῶν ἀναγνωστῶν* genannt; vgl. *Sozom.* VIII. 5; IX. 2.). Außerdem benutzten, freilich nur ausnahmsweise, auch Bischöfe bisweilen diesen Ambon beim Predigen, um vom Volke besser verstanden zu werden, als dies der Fall war, wenn sie von ihrem Bischofssitz oder von der Gitterwand (e cancellis) des Altarraumes aus sprachen. So berichtet Nicephorus (Hist. eccles. XIII. 4.) von Chrysostomus: *τότε δὴ ὁ Ἰωάννης λαμπρόν τινα λόγον διέξεισιν ἐπ' Ἄμβωνος καθεσθεὶς, ὥσπερ ἦν εἰωθός ἐκείνῳ ταῖς διδασκαλίαις ποιεῖν, ἵν' ἅπαντας ἡ φωνὴ ἐπιφθάνοι.* Gleiches wird von Augustinus gemeldet; und je größer späterhin, namentlich seit dem 13. Jahrh., die Kirchen wurden, desto mehr mußte, was bis dahin ausnahmsweise geschehen war, zur Regel werden. Der Ambon wurde, indem man ihm die Form eines Lehrstuhls gab, zur Kanzel umgestaltet, während die beiden Lesepulte für die Evangelien- und Epistellektion rechts und links am Altar ihren Platz erhielten. — In den russisch-griechischen Kirchen ist, wie in allen orientalischen, ein niedriges, tragbares Lesepult, das Analogeion, im Gebrauch, das bei der Epistellektion links (für die zuhörende Gemeinde), bei der Evangelienlection aber mitten vor die „heiligen Thüren“ hingestellt, und nach Beendigung derselben wieder weggetragen wird. — Den alterthümlichen großen Ambon im Schiff der Kirche haben hier nur die bischöflichen Kirchen, zum ausschließlichen Gebrauch des Bischofs, der hier Angesichts der versammelten Gemeinde die zum priesterlichen Dienst erforderlichen Kleider in Empfang nimmt und anlegt. — Was die Sänger betrifft, so erhielten diese in der katholischen Kirche, sofern es die zum Absingen der Horen verpflichteten Priester waren, auf eigenen Chorstühlen im Altarraum oder hohen Chor der Kirche ihren Platz, die bei der Aufführung kirchlicher Musikstücke beschäftigten Sänger aus dem Laienstande dagegen, wie in den evangelischen Kirchen, auf dem sogenannten Orgelchor (gegenüber dem Altar), während die Sänger in den russisch-griechischen Kirchen

entweder zu beiden Seiten der Gitterwand des Altarraums, oder auf einem unseren Orgelchören ganz ähnlichen Chore stehen.

Ambrosius, Bischof von Mailand, geboren um das Jahr 340, nach allgemeiner Annahme zu Trier (Treviri), wo sein Vater, praefectus praetorio Galliarum, d. h. Oberstatthalter einer der drei großen Diöcesen des abendländischen Reichs, welche das westliche Europa mit einem Theile Afrika's umfaßte, residirte, hatte in Rom nach dem Tode seines Vaters einige wissenschaftliche Bildung erhalten, war in den Staatsdienst getreten, und bereits zur Stelle eines Statthalters (praetor) von Ligurien und Aemilien befördert worden, und dachte an nichts weniger als an ein Bischofsamt, als er, um dem Ausbruche von Gewaltthätigkeiten bei einer neuen Bischofswahl in Mailand vorzubeugen, in die Kirche trat und durch eine Kinder-Stimme als Bischof bezeichnet wurde. Alle, Katholiken so wie Arianer, vereinigten sich in dem Rufe: Ambrosius, Bischof. Ambrosius war damals noch Katechumene; um so mehr sträubte er sich anfangs gegen die Annahme der neuen Würde, nahm sie endlich an als von Gott ihm verliehen. Er erhielt sofort die Taufe, und acht Tage darauf fand seine Einweihung statt. Die Stellung war so bedeutend als schwierig, aber Ambrosius auch der Mann dazu. Im kräftigsten Alter, etwa 34 Jahre alt, unbetheiligt bei den früheren Streitigkeiten, berufen durch das gemeinsame Zutrauen, von praktischer Erfahrung aus seinen frühern Aemtern her, und von einer seltenen Charakterstärke, verband er damit nach Art wahrhaft großer Männer die unbedingteste Hingabe an seinen neuen Beruf, in den er sich nun einmal gestellt sah. Sein Erstes war, in seiner eigenen Person den sittlich-religiösen Ernst der Kirche, der er diente, abzudrücken. Er verschenkte oder vermachte seine Güter zu Zwecken der Wohlthätigkeit; er selbst lebte sehr streng und enthaltsam, ohne doch den Verkehr mit der Welt, wo es der Wohlanstand erforderte, abzubrechen; und da er den Mangel an theologischer Bildung schmerzlich fühlte, so verwandte er hierauf jede freie Stunde unter Anleitung eines Presbyters Simplicianus, seines Nachfolgers auf dem bischöflichen Stuhle. Seine Vorbilder in seinen Studien waren die griechischen Kirchenlehrer: Clemens, Origenes, Didymus, vor allen Basilius. In seinem Amte war er unausgesetzt thätig, predigte allsonntäglich, wohl noch häufiger, war Jedermann zugänglich, und nahm sich insbesondere der leidenden Klasse der Menschheit an: die Armen pflegte er »seine Verwalter und Schatzmeister« zu nennen, und für Verfolgte und Verurtheilte Fürsprache einzulegen, hielt er für Pflicht eines christlichen Bischofs. Seiner Stellung sich bewußt, suchte er indeß weder für sich noch für seine Freunde »Gnaden« bei den weltlichen Großen; um so entschiedener war er in seinem kirchlichem Gebiete, oder was er dafür hielt. Seine erste Thätigkeit nach außen war gegen die Arianer gerichtet. Er hatte schon nicht zugegeben, daß ein arianischer Bischof seiner Taufe beiwohnte, 381 setzte er die Wahl eines katholischen Bischofs in Sirmium durch, so wie 381 die Absetzung zweier arianischen Bischöfe; er that in Trier dem weiteren Vordringen des Maximinus, Gratians Mörder, Einhalt, verweigerte ihm die Kirchengemeinschaft, bis er für seinen Mord Buße gethan hätte, so wie auch den Bischöfen, welche der Priscillianisten Blut vergossen hatten. Als auch unter Valentin II. die heidnische Partei in Rom auf's Neue die Wiederaufrichtung des Bildes der Victoria im Versammlungssaale des römischen Senates und die Wiederherstellung der Privilegien der Priester und der Priesterinnen der Vesta betrieb, widersetzte er sich auf's Eifrigste und machte den Versuch der heidnischen Partei zunichte. Sein fernerer Kampf mit den Arianern verwickelte ihn zugleich in einen Conflikt mit der Staatsgewalt. Im Jahr 385 sollte er den Arianern eine Kirche abtreten, und leistete solchen Widerstand, daß der Hof endlich abstand, aber nicht ohne ihm den Vorwurf zu machen, daß er das Volk aufwiegle. Seinen Standpunkt in dieser Frage hat Ambrosius am deutlichsten in einer Predigt über eine Stelle des Buches Hiob, die er damals an's versammelte Volk hielt, ausgedrückt. »Man befiehlt mir: gib die Basilika heraus. Ich antworte aber: weder ist mir erlaubt, sie herauszugeben, noch frommt es dem Kaiser, sie in Empfang zu nehmen. Das Haus eines Privatmanns kannst Du mit keinem Rechte

an Dich reißen, und Du glaubst, das Haus Gottes wegnehmen zu dürfen? Dem Kaiser, behauptet man, sey Alles erlaubt, ihm gehöre Alles. Ich aber antworte: belade Dich nicht damit, daß Du glaubest, auch auf das, was göttlich ist, habest Du ein kaiserliches Recht.... Was Gottes ist, ist Gott, was des Kaisers, dem Kaiser. Dem Kaiser gehören die Paläste, dem Priester die Kirchen. Aber sagst Du, ich muß auch eine Kirche haben. Ich antworte: jene nicht, die den Rechtgläubigen gehört. Was hast Du mit der Ehebrecherin gemein, mit der Kirche der Arianer?« Im folgenden Jahre um dieselbe Festzeit brach der Kampf von Neuem und noch heftiger aus. Ambrosius sollte wieder eine Kirche abtreten. Er weigerte sich wieder. »Naboth wollte das Erbe seiner Väter nicht herausgeben, und ich sollte das Erbe Christi übergeben?« Nun wollte man seine Person entfernen, und er erhielt Befehl zur Abreise. Er blieb: seine Heerde dürfe er nicht verlassen. Es gingen Gerüchte, man wolle ihm Gewalt anthun; da verfügte er sich in die Hauptkirche und blieb daselbst mehrere Tage und Nächte, mit ihm und um ihn das Volk, für seine persönliche Sicherheit besorgt. Um den Tempel standen Soldaten, welche Befehl hatten, zwar Jedermann einzulassen, aber Niemand mehr heraus. In seiner damals gehaltenen Predigt äußerte er sich über die Stellung des Kaisers zur Kirche, so wie über seine eigene zur Staatsgewalt. »Der Kaiser steht innerhalb der Kirche, nicht über der Kirche; und was mich betrifft, so werde ich freiwillig nie das gute Recht aufgeben; der Gewalt aber widerstehen kann und will ich nicht, trauern, seufzen, beten kann ich: das ist meine Wehr und Waffe gegen die gothischen Soldaten; andere Waffen hat der Priester keine.« Um das Volk wacker zu erhalten und im Glauben an die Dreieinigkeit zu befestigen während dieser Tage »heiliger Gefangenschaft,« ließ er lateinische Hymnen zu Ehren der heil. Trinität, die er selbst verfaßt, in Wechselgesängen zwischen Gemeinde und Klerus anstimmen. »Etwas Großes, äußerte er sich, sey es um ein solches Lied; er kenne nichts Mächtigeres.« Augustinus mit seiner Mutter befand sich damals in Mailand und war auch mit in der Kirche. Seine Beschreibung dieser Vorgänge im 9. Buche seiner Confessionen führt uns mitten in die Bangigkeit und Glut jener Tage, die selbst die Soldaten, welche vor der Kirche Wache hielten, ergriff, so daß sie mit einstimmten in die Lobgesänge des Volkes drinnen in der Kirche. Die Kaiserin Justina mußte auf diese Weise wieder erfahren, wer der Stärkere sey, und gab endlich ihre Ansprüche auf. Daß übrigens hinter diesen Forderungen noch Weiteres lag, ergibt sich aus einem Edict, welches, zu Anfang des Jahres erlassen, den Anhängern der Beschlüsse des Edicts von Rimini völlige Religionsfreiheit zusprach, dagegen allen sich Dawidersetzenden mit Todesstrafe drohte. Dies läßt uns zugleich einen tieferen Blick in die Gründe des Widerstands von Seiten des Ambrosius werfen. Doch nahm man von Seite des Hofes wieder seine Zuflucht zu Ambrosius, als Maximinus 387 zu einem Einfall in Italien sich rüstete, und Ambrosius übernahm abermals eine Gesandtschaft an ihn, die zwar fruchtlos blieb, aber nicht zum Schaden des Reiches, das im J. 388 von diesem Usurpator befreit wurde. Andere Ereignisse und Vorfälle gaben dem Ambrosius wieder Anlaß, das Recht der Kirche gegenüber der Staatsgewalt zu vertheidigen. Als Anwalt der Kirche und der Menschlichkeit zugleich gegen rohen Despotismus erscheint Ambrosius in seinem Benehmen gegen Theodosius 390. Dieser hatte die Tödtung Botherichs, seines Statthalters in Tessalonich, in einem Volksauflauf, durch ein im Theater angerichtetes furchtbares Blutbad, in welchem in Zeit von drei Stunden gegen 7000 Menschen, schuldige wie unschuldige, fielen, gerächt. Ein Schrei des Entsetzens ertönte; man fragte sich, ob kein Rächer der mißhandelten Menschheit auftrete; man sah auf Ambrosius. Dieser kannte des Kaisers Jähzorn und ließ ihm Zeit; dann wandte er sich an ihn, ganz offen. »Nichts, schrieb er ihm, ist so kaiserlich als Freimüthigkeit auch an denen zu lieben, die euch sonst untergeben sind. Nichts ist aber auch so priesterlich, als frei zu reden, und nichts ist so schmählich für uns vor Menschen und so gefahrvoll vor Gott, als wenn wir nicht frei sagen, was wir denken. Aber wir sollen sprechen, nicht was uns beliebt, sondern was wir geheißen werden vom Worte Gottes.« In diesem Schrei-

ben beschwor er ihn sofort, durch Buße die Sünde zu sühnen. »Kein Engel, kein Erzengel vermag die Sünde zu vergeben; nur denen vergibt der Herr, die Buße thun.« Zugleich eröffnete er ihm, daß er das heilige Abendmahl in seiner Gegenwart nicht auszutheilen wage. Theodosius, von Schmerz durchdrungen, in seinem Gewissen tief beunruhigt, unterwarf sich der öffentlichen Kirchenbuße, nachdem er seinen kaiserlichen Schmuck abgelegt. Als nun Theodosius sich später in die Kirche begeben wollte, trat ihm der Bischof entgegen und wehrte ihm, und ließ nicht nach, bis Theodosius sich der Kirchenbuße unterwarf. »Und der Kaiser, sagt Ambrosius über ihn in seiner Trauerrede, übernahm, was Privatleute zu thun sich schämen, die Uebung öffentlicher Buße.« Dieses letzte steht fest; was aber jenes betrifft, daß dem Kaiser der Eintritt in die Kirche von Ambrosius verweigert worden, so fällt es auf, daß die Schriftsteller, die es berichten, Paulinus in der Biographie des Ambrosius, Theodoret und Rufinus den Brief des Ambrosius nicht erwähnen, und den Theodosius sich auf das Beispiel des David berufen lassen, welches ihm Ambrosius in dem genannten Briefe vorgehalten hatte. Im J. 395 starb dieser Kaiser, tief betrauert von Ambrosius, der ihm eine prächtige Leichenrede hielt, und zwei Jahre darauf, 397, d. 4. April nach der gewöhnlichen Annahme, folgte seinem kaiserlichen Freunde der Bischof im 57. J. seines Lebens. —

Der Mittelpunkt aller Lebensthätigkeit des Ambrosius ist die Kirche, als deren Tribun er gleich einem Tribun des alten Roms nach allen Seiten hin auftritt. Gegen das Heidenthum galt es die Kirche überhaupt, gegen die Staatsgewalt ihre Selbstständigkeit, gegen die Häresie ihre Rechtgläubigkeit zu vertheidigen: in diesen Bestrebungen verläuft sein äußeres Leben, dessen Bedeutung eben in den Resultaten derselben liegt. Seine schriftstellerische Thätigkeit ist fast eben so groß, als seine praktisch-kirchliche, aber nicht seine eigenthümliche Größe. Ambrosius war kein Denker, der mit schöpferischer Kraft eine Lehre durchgearbeitet hätte, wie ein Origenes, Athanasius, Augustinus. In der Glaubenslehre, besonders der Trinitätslehre, folgte er den griechischen Vätern, zumal dem Basilius; aber eben in der Aufnahme, Uebertragung und Verarbeitung der geistigen Errungenschaft der griechischen Kirche für die lateinische liegt theilweise seine schriftstellerische Bedeutung. In der Anthropologie betont er Sünde und Gnade schärfer als die Griechen, und ist nach dieser Seite ein Vorläufer des Augustinus, doch ohne daß er die eigene Freiheit und Selbstthätigkeit des Menschen aufhöbe. Eigenthümlicher als in der Glaubenslehre ist er in der Sittenlehre, die er in seinen Werken über die Pflichten der Geistlichen ziemlich systematisch dargelegt hat: ein Buch, das nicht bloß für die Geistlichen, sondern für die Christen überhaupt der alten abendländischen Kirche ein Handbuch geworden ist, wie später Gregor I. Hirtenbuch, und unter den Griechen des Chrysostomus Schrift über das Priesterthum. Cicero's gleichlautendes Werk bildet den Rahmen zu dieser Arbeit, darin der Römer christianisirt wird. Das ewige Leben nimmt Ambrosius zum obersten Grund und in den vier Cardinaltugenden entfaltet sich ihm das gesammte christliche Leben. In der Weisheit ist das wahre Verhältniß des Menschen zu Gott, in der Gerechtigkeit zur Menschheit, in der Starkmüthigkeit zu den Erscheinungen des Lebens, in der Mäßigung endlich zu der eigenen Person enthalten. Dieses sittliche Leben hat nun aber, oder soll doch haben seine Hauptstätte in der Kirche — »die Kirche ist eine Art Form der Gerechtigkeit« — und in deren Dienern. Und dieses »innerkirchliche« Leben, dieser sittlich-religiöse Geist, den Ambrosius von den Geistlichen zunächst forderte und von dem er selbst beseelt war, vollendet das Bild seiner Persönlichkeit, und ist die würdige Ergänzung seiner oben geschilderten mehr nach außen gerichteten Thätigkeit. Indem er aber in seiner Pflichtenlehre eine zweifache Pflichterfüllung und zweifache Pflichten annahm, die mittleren und allgemeinen, die für Jedermann sind, z. B. die 10 Gebote, und die vollkommenen, die nur Wenigen zukommen und denen Nichts gebricht zur Vollkommenheit (die ascetischen), z. B. Jungfrauschaft, Fasten, vollkommene Barmherzigkeit (nach Matth. 19.), und indem er diese einzelnen Pflichten und Sphären schon an und für sich als höhere betrachtet, hat er eben damit die eigenthümliche Herrlichkeit der

evangelischen Moral verkannt, welche einerseits alle sittlichen Handlungen auf die evangelische Grundgesinnung, in der sie wurzeln müssen, zurückführt, anderseits für diese Sittlichkeit die ganze Welt, alle Gebiete gleichmäßig, in Anspruch nimmt, die Ehe so gut wie die Virginität, das Leben in der Welt so gut wie die Einsamkeit, den Staat so gut wie die Kirche. Nach dieser Richtung hin, die er schon in seiner Jugend durch das Beispiel der Marcellina, seiner Schwester in sich aufgenommen, und später dann durch Wort und Schrift sehr cultivirt hat, ist er einer der Hauptbeförderer der falschen Ascese geworden, welche schon zu seiner Zeit in Jovinian ihren Gegensatz hervorrief. Aehnlich wie er für die Freiheit der Kirche rang, um in zerrütteten Zeiten ein der Tyrannei unantastbares Gebiet zu retten, so schwärmte er für die »vollkommeneren« Tugenden, um ein christliches Lebensgebiet zu wahren, das der Verderbniß irdischer Bestrebungen nicht ausgesetzt sey und von welchem einst die siegreiche Eroberung aller Lebensgebiete durch das Christenthum ausgehen sollte. — Des Ambrosius Thätigkeit erstreckte sich aber nicht bloß auf die Stellung der Kirche nach außen, und auf ihr Glaubens- und Sittenleben nach innen, sondern ebenso sehr auf die Liturgie und den Kultus. Mit dem Wechselgesang (Responsorien, Antiphonen), den er aus der griechischen Kirche aufnahm und in den Tagen jenes denkwürdigen Kampfes mit Justina in seiner Kirche einführte, verband er auch die Einführung der griechischen Tonweise. Noch größer sind seine Verdienste als Hymnologe. Er ist (mit Hilarius) einer der Begründer des abendländischen Kirchenliedes, der Vater der lateinischen Hymnologie; und eben mit Rücksicht auf Kirchengesang wie Kirchenlied könnte man ihn den Luther seiner Zeit nennen. Seiner Lieder, meist Bekenntnißlieder, voll einfacher, kirchlicher Größe, sind acht bis zehn; was über diese Zahl hinaus, ist entweder untergeschoben oder doch zweifelhaft. Als die bedeutendsten und sichersten nennen wir das Morgenlied: „Aeterne rerum conditor," das Abendlied: „Deus creator omnium," und das Weihnachtslied: veni redemptor gentium" (»Heiland der Völker, komm und zeig' u. s. w.«). — Seiner Schriften sind viele. Exegetische: dahin gehören seine Commentarien zu einigen Psalmen und zu Lukas (10 B.); dogmatisch-polemische: *de fide* (5 B.) gegen die Arianer; de spiritu sancto (3 B.) gegen die Macedonianer; de poenitentia, gegen den Novatianismus. Schriften homiletischen, ascetischen oder mystischen Inhalts: *in hexaemeron* (6 B.) oder über die Schöpfungsgeschichte, eine Nachahmung eines ähnlichen Werkes von Basilius; de virginibus ad Marcellinam sororem (3 B.); de virginitate; de institutione virginis; de paradiso; de Cain et Abel; de Abrahamo; de Isaac et anima etc. Ethischen Inhalts sind seine *III libri de officiis* (s. oben). Besonders interessant ist die Sammlung seiner Briefe und einige Predigten. Manche andere Schriften sind ihm mit Unrecht zugeschrieben, z. B. der Ambrosiaster. Die beste Ausgabe seiner Werke ist die der Benediktiner, Paris 1686—1690. 2 Folio-Bände (selten). Lebensbeschreibungen: von Paulinus, wahrscheinlich einem Kleriker an der mailändischen Kirche; von Tillemont in s. Mém. tome X, nicht in der Benediktiner Ausgabe. **Böhringer.**

Ambrosianischer Kirchengesang — der durch die Bemühungen des mailändischen Erzbischofs Ambrosius (374—397) in der abendländischen Kirche während des 5. und 6. Jahrhunderts gebräuchlich gewordene Figuralgesang, der figurirte, melismatische Kirchengesang als Volks- und Gemeindegesang. Während nämlich zuvor der Kirchengesang bloß ein gesangartiges Recitiren der Worte mit geringer Modulation der Stimme, ein eintöniges, kunstloses Singen von Gebeten mit musikalischen Accenten war und einzig in den Händen der als ψαλταὶ oder cantores angestellten jüngeren Geistlichen lag, führte Ambrosius einen melodischen, recitativartigen Gesang mit bestimmter Modulation und rhythmischer Betonung ein, indem er die melodiereichen Klänge des griechischen Gesangs und der ganzen musikalischen Bildung der griechischen Welt auf den christlichen Gottesdienst übertrug und christlich zu verklären suchte. Zunächst suchte er das regellose Singen durch den Gebrauch der 4 griechischen Tonarten, der dorischen, phrygischen, lydischen und mixolydischen zu regeln; dann drang er auf größere Mannigfaltigkeit, indem er von der

griechischen Kirche die Form des Wechselgesangs aufnahm, und auf melodischen Schwung, sowie auf rhythmische Betonung sah. Freilich scheint aber der Rhythmus vorerst nur auf lange und kurze Töne beschränkt und die Modulation nicht bedeutend gewesen zu seyn, sofern sie einzig und allein auf die 4 griechischen Tonarten basirt war.

Für solche Sangweise dichtete nun Ambrosius selbst auch mehrere lateinische Hymnen. Vor ihm hatte schon Hilarius, Bischof von Poitiers (350—368), der Dichter des schönen Morgengesangs: „lucis largitor splendide" in seinen Liedern die Oden- und Hymnenform mit einander verschmolzen und so einen bestimmten Strophenbau, bestimmte Silbenzählung und regelmäßigen Wechsel der Versfüße, somit auch einen bestimmten Takt beim Kirchenliede eingeführt. Diese Hymnenform vervollkommnete nun Ambrosius in metrischer Hinsicht und seine wohlklingenden Hymnen eigneten sich ganz besonders zu der melodischen Sangweise. Man schreibt ihm gewöhnlich 30 Hymnen zu, nur von 12 läßt sich jedoch die Urheberschaft des Ambrosius nachweisen, z. B. von: „Deus creator omnium" — „O lux beata trinitas" — „Veni redemptor gentium" — „Aeterne rerum conditor" — „Splendor paternae gloriae." Aus dem Griechischen übersetzt hat er: „Te Deum laudamus." An ihn schloßen sich später außer Andern namentlich an: Cölius, Sedulius, ein Presbyter aus Irland (um's J. 450), Dichter der Hymnen: „Hostis Herodes impie" — „A solis ortus cardine" und Magnus Felix Ennodius, Bischof zu Pavia († 521), Dichter des schönen Abendlieds: „nigrante tectam pallio." Dieser Gattung der Hymnendichtung, die man gewöhnlich die römische oder ambrosianische nennt und bei welcher der Reim noch nicht angewandt ist, gehören auch die von unbekannten Urhebern herrührenden Hymnen an: „Patrem credimus" — „Cum rex gloriae Christus." Das besondre Merkmal dieser freilich oft noch mit dem Wort-Ausdruck ringenden Hymnendichtung ist große Schmucklosigkeit, Einfalt und Wahrheit, verbunden mit gewaltiger Kraft und ächt römischer Objektivität; sie ist der Urgesang des Christenthums, der Gesang seiner moralischen Energie. Herder hat zuerst wieder rühmend auf sie hingewiesen und Dr. Fortlage sie in's Deutsche übertragen (Gesänge christlicher Vorzeit. Auswahl des Vorzüglichsten aus dem Griechischen und Lateinischen, übersetzt von Carl Fortlage, Dr. Phil. Berlin bei G. Reimer. 1844).

Wie diese ambrosianische Hymnendichtung, so zeichnet sich auch die ursprüngliche Form der ambrosianischen Sangweise, trotz des melodischen Schwungs und der Abstammung von der griechischen Kunst- und Weltbildung, durch einfache Würde aus. Sie verbreitete sich von der mailändischen Kirche, wo sie um's J. 389 von Ambrosius mit Hülfe des römischen Bischofs Damasius zuerst eingeführt worden war, schnell über die meisten abendländischen Kirchen als Gemeindegesang und behauptete die Herrschaft in denselben zwei Jahrhunderte lang, bis mehr und mehr eine gewisse heitere, weltförmige Art und am Ende eine völlige Verweltlichung und Vermischung mit weltlicher Musik einriß, wodurch gegen Ende des 6. Jahrhunderts der sogenannte gregorianische Kirchengesang als Gegenwirkung hervorgerufen wurde, der dann auch den Ambrosianischen fast auf ein ganzes Jahrtausend verdrängte. Erst im Reformationszeitalter stand in dem frischen, meist aus dem Boden des Volksgesangs erwachsenen evangelischen Gemeindegesang mit seinen belebten Rhythmen der mailändische Bischof wieder von den Todten auf. E. E. Koch.

Ambrosianischer Lobgesang — der berühmte, gewöhnlich dem Erzbischof Ambrosius von Mailand (374—397) zugeschriebene Hymnus in honorem sanctae trinitatis: „Te Deum laudamus, te Deum confitemur." Bellarmin erzählt nach der Chronik des im J. 553 verstorbenen mailändischen Bischofs Dacius, in der Osternacht des Jahrs 387, in welcher Aurelius Augustinus, der nachmalige berühmte Kirchenvater, von Ambrosius in der Kirche zu Mailand getauft wurde, sollen diese Beiden, ohne vorher genommene Rücksprache, wie aus göttlicher Eingebung die Worte dieses Hymnus abwechselnd vor der versammelten Gemeinde gesungen haben; Ambrosius habe angefangen, Augustin sey nachgefolgt und habe endlich mit den Worten: in te, Domine, speravi! non confundar in aeternum" geschlossen. Allein die Unrichtigkeit dieser Sage ist von W. E. Tentzel mit schlagenden Gründen nachgewiesen worden in einer besondern Schrift unter

dem Titel: „exercitationes X de hymno: Te Deum laudamus. Lipsiae 1692.“ Manche halten den Athanasius, Bischof zu Alexandrien (326—373), welcher 336 zu Trier in der Verbannung lebte und ein großer Musikfreund war, für den Dichter dieses Hymnus, Andere den Nicetius, Bischof zu Trier um's J. 535, Andere den Hilarius, Bischof zu Poitiers (350—368). Das Richtige ist, ihn für eine von Ambrosius für seinen Kirchenchor gefertigte und von Augustin, dem Bischof zu Hippo, dann auch in der nordafrikanischen Kirche eingeführte lateinische Uebersetzung eines uralten morgenländischen Abendgesangs in griechischer Sprache zu halten, der sich neben einem Morgengesang ähnlicher Art in einer der ältesten Evangelienhandschriften des 6. Jahrhunderts gleich hinter den heiligen Büchern aufgezeichnet findet und in einem alexandrinischen Codex mit den Worten beginnt: „καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν εὐλογήσω σε.“ Die lateinische Uebersetzung verbreitete sich durch das Ansehen, in welchem Ambrosius stand, sehr bald im ganzen Abendland unter dem Namen des Ambrosianischen Lobgesangs und wurde der eigenthümliche Psalm des abendländischen christlichen Alterthums. Schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts war er im Abendland heimisch und wurde dann im römischen Breviarium für alle Festtage des Jahrs mit Ausnahme des Fests der unschuldigen Kindlein, sowie für alle Sonntage, mit Ausnahme der Fastensonntage, als stehender Lobgesang angeordnet, namentlich wurde er auch, seit er bei der Krönung Kaiser Carls des Großen im J. 800 gesungen worden war, bei jeder Kaiserkrönung angestimmt. Luthers deutsche Uebersetzung „Herr Gott dich loben wir,“ in welcher dieser Psalm nun in der ganzen deutsch-evangelischen Kirche bei Siegesfeiern und hohen Festlichkeiten gebraucht wird, ist vom Jahr 1533. Vor Luther aber schon gab es deutsche Uebersetzungen desselben, z. B. eine metrische: „Dich, Gott, loben wir“ vom J. 1490 und eine prosaische vom J. 1389; eine altfränkische: „thich cot lopemes“ findet sich schon im 9. Jahrhundert. E. E. Koch.

Ambrosiaster oder Pseudoambrosius, gewöhnlicher Name des unbekannten Verfassers der commentaria in XIII epistolas B. Pauli im 2. Bande der Werke des Ambrosius von Mailand nach der Benediktinerausgabe, diesem A. mit Unrecht zugeschrieben, daher jener Name. Ueber den eigentlichen Verfasser kann aber durchaus nichts Gewisses aufgestellt werden. So viel scheint gewiß, daß die Schrift zu den Zeiten des römischen Bischofs Damasus (366—384) verfaßt wurde; denn zu 1. Tim. 3, 15. heißt es: ecclesia, cujus rector hodie est Damasus, so wie denn auch keine Schriftsteller angeführt werden, die nach Damasus gelebt haben. Weil Augustin contra duas epp. Pelag. einige Worte aus unserm Commentar anführt, die er dem sanctus Hilarius zuschreibt (Nam et hic sanctus Hilarius intellexit, quod scriptum est: in quo omnes peccaverunt; ait enim: in quo i. e. in Adam.), so hat man vermuthet, Hilarius Diaconus der römischen Kirche unter Damasus sey Verfasser. Allein abgesehen davon, daß die angeführten wenigen Worte eben so gut in einem andern Commentar sich finden konnten, so fällt es auf, daß Augustin den Mann heilig nennt, der zum Schisma des Lucifer, Bischof von Cagliani, übertrat. Man hat sich gegen jene Vermuthung auch darauf berufen, daß unser Commentar die Ketzertaufe für heilig hält, Hilarius aber der Taufe, die außerhalb seines Schisma ertheilt wurde, allen Werth abspricht. Dies Letzte muß dahin berichtigt werden, daß Hilarius nur die Arianer und arianisch Gesinnten einer neuen Taufe unterwerfen wollte; dies widerspricht aber nicht dem Grundsatze, der sich in Folge des Streites über die Ketzertaufe zwischen Cyprian und Stephanus im Abendlande ausgebildet hatte. Sodann hat man in diesem Commentar Spuren von Benützung des Hieronymus und Chrysostomus, ja sogar pelagianische Elemente finden wollen; man hat insbesondere behauptet, daß der dem Pelagius zugeschriebene Commentar, der sich hinter den Werken des Hieronymus findet, unserm sehr ähnlich sehe, und doch durch seine Kürze sich als der ältere erweise. Daran knüpft sich die Vermuthung, daß jene Stelle, wo von Damasus die Rede ist, interpolirt sey (s. d. Vorrede der Benediktner vor unserm Comm.). Allein, wenn gleich nicht zu läugnen ist, daß keine Einheit der Ueberzeugung in demselben sich ausspricht, daß er daher als Compilation erscheint, so steht eben so

fest, daß er Vieles enthält, woran sich Augustin anschließen konnte, woraus sich die Vermuthung erklären läßt, daß Ambrosius von Mailand der eigentliche Verfasser sey. Herzog.

Ambrosius, Gnostiker, s. Origenes.

Ambrosius Camaldulensis, eigentlich Traversari, geboren zu Portico bei Florenz 1386, seit 1400 Mönch im Orden von Camaldoli, seit 1431 Generalabt desselben, war in mehrfacher Hinsicht thätig: 1) Als Reformator seines Ordens; wenigstens hat er, was man damals Reformation nannte, in seinem Orden versucht. 2) Als Legat und Vertheidiger Eugens IV. 1435 zu Basel. 3) Als Legat desselben Pabstes zu Ferrara und Florenz und als der gewandteste Führer der Unionsverhandlungen mit den Griechen, wobei ihm seine ausgezeichnete Kenntniß der griechischen Sprache die wichtigste Hülfe leistete. 4) Als Schriftsteller; er übersetzte viele griechische Werke in's Lateinische, sodann verfaßte er selbst geschichtliche Werke und eine Abhandlung vom h. Abendmahl. Seine papistische Gesinnung gibt sich gleich zu Anfang seiner für die Zeitgeschichte wichtigen Briefsammlung in den Worten kund, womit er Eugen IV. anredet: „quis ego sum, qui adloqui audeam Dominum meum, vermiculus terrae, pulvis et cinis.“ Auch in den späteren Briefen finden sich ähnliche Tiraden. S. Ambr. Cam. epp. et orat. ed. Cannetus. Florenz 1759. Tom. II. Herzog.

Amesius, Wilhelm, der sich in Holland ein großes Ansehen erworben hat, ist 1576 in England geboren und studirte zu Cambridge unter dem Einflusse des Theologen Wilh. Perkins. Als strenger Puritaner jede Conformirung mit der bischöflichen Kirche verschmähend, mußte er auf Anstellung im Vaterlande verzichten, und begab sich, von reichen Puritanern unterstützt, mit einem Freunde Parcker nach Leyden, um dort wider die englische Hierarchie schreiben zu können. Bald zog ihn Horatius Veere, Befehlshaber der englischen Truppen in Haag, ein Gönner der Puritaner, in seine Nähe, und gab ihm, als der Prediger dieser Truppen, Burges, dessen Tochter er ehelichte, nach England zurückkehrte, dessen Stelle. Dem calvinischen Systeme eifrig zugethan, ohne Zweifel noch durch den Umstand bewogen, daß Arminius gerade an einer Darstellung der Prädestinationslehre durch Perkins zuerst seine Bedenken veröffentlicht hatte, trat er wider die Arminianer auf, zuerst in den mündlich begonnenen und brieflich fortgesetzten Disputationen mit Grevinchovius, Prediger in Rotterdam, welche er 1613 drucken ließ (De Arminii sententia, qua electionem fidei praevisae docet inniti, disputatio scholastica inter Grev. et Ames.) und 1616 vertheidigte (rescriptio scholastica et brevis). Dann erschien seine Coronis ad collationem Hagiensem, qua argumenta pastorum Hollandiae adv. Remonstrantium quinque articulos — vindicantur. Als die berühmte Synode zu Dordrecht 1618 zusammentrat und England sich nicht mit demselben Eifer betheiligte wie andere reformirte Kirchen, erschien ein Sendschreiben über die in England geknechtete evangelische Freiheit; die Episcopalen schrieben es (fälschlich) ihrem bekannten Gegner zu und erwirkten bei Hof, daß Veere den Amesius seiner Predigerstelle bei den englischen Hülfstruppen in Holland entheben mußte. Die Generalstaaten wiesen ihm nun ein Taggeld von 4 fl. an, damit er in Dordrecht leben und den Präsidenten der Synode mit seinen Kenntnissen unterstützen könne. Wirklich erlangte Amesius dort Einfluß, namentlich wurde die wider Maccovius aus Franecker wegen einer These erhobene Anklage ganz nach seinem Gutachten entschieden. Die von Maccovius nicht verfaßte, bloß unter seinem Präsidium vertheidigte These eines Engländers Parcker wurde von Heterodoxie freigesprochen und die scholastische Methode der Ausführung für unbedenklich erklärt, zumal schon Zanchius, Sadeel, Junius, Danaeus, Trelcatius sich dieser genauern Ausdrucksweise bedient hätten und dieselbe für Vertheidigung der Lehre z. B. gegen Vorstius kaum entbehrt werden könne. — Nach Beendigung der berühmten Synode erhielt Amesius das Inspectorat über die mit Stipendien aus Amsterdam in Leyden studirenden Jünglinge, für welche er seine Medulla theologiae auffetzte. Die Fakultät zu Leyden betrieb seine Anstellung als Professor der Theologie; man trug aber wegen seinen mächtigen Gegnern in England so lange Bedenken, daß die Curatoren der Akademie Franecker zuvorkamen. Auch dort

zwar suchte der englische Einfluß seine Anstellung zu hintertreiben, bis Prinz Moritz für ihn gewonnen wurde. Am 7. Mai 1622 trat Amesius das theologische Lehramt an mit einer Rede über das Urim und Thummim. Hier gab er seine bedeutendsten Schriften heraus, jene nachher oft wieder erschienene Medulla theol., ein scharfgezeichnetes orthodoxes Lehrsystem, welches in einen dogmatischen und moralischen Theil zerlegt ist, offenbar im Interesse, die vernachlässigte moralisch-praktische Seite der Theologie nachzuholen. Ausdrücklich in dieser Absicht schrieb er, seinem Lehrer Perkins folgend, das geschätzte Werk de Conscientia et ejus jure vel casibus, eine einfach praktische Casuistik, deren Stoff die Eintheilung der Medulla beibehält. Vorzüglich sein Beispiel hat dahin gewirkt, daß man auf den meisten Akademieen anfing, nach den locis theol. und der Erklärung der Controverspunkte auch die praktische Seite der Theologie zu behandeln. Seine Moral ist streng, nicht ohne puritanische Einseitigkeit, wie er denn in seinem Puritanismus Anglicanus, seu praecipua dogmata eorum, qui inter Puritanos rigidiores habentur, unter den Engländern nur die Puritaner als wahre Christen gelten läßt, welche Tanz, Spiel und Schmausereien fliehen. Ein Schüler hat seine Idee vom Sabbat uns aufbewahrt. Amesii sententia de origine sabbathi et de die dominica, quam ex ipsius mente concepit — Nath. Eatonus. Amst. 1658. — Es folgten wider die remonstrantische Darstellung der Dordrechtersynode seine Anti-Synodalia, wider die römisch-katholische Lehre der Bellarminus enervatus, auch einige englische Schriftchen für die Puritaner gegen den nachherigen Bischof Morton und gegen seinen eigenen Schwiegervater Burges. Praktisch brauchbar ist seine Erklärung der Psalmen und der beiden Briefe Petri, auch seine Sciographia catecheseos; merkwürdig einige Traktate über Philosophie, die nichts Geringeres wollen, als Metaphysik und Ethik aus der Philosophie beseitigen, um sie der christlichen Theologie zuweisen. Der interessante Streit über die wahre Heimath der Ethik (vgl. in den theol. Stud. u. Krit. 1850 meine Uebersicht der Entwickelung des Moralsystems in der ref. Kirche) wollte von Amesius auch auf die Methaphysik ausgedehnt werden. In der Medulla erklärt er sich ausdrücklich wider eine Ethik im Sinne Keckermann's, die, weil nicht theologisch, nur das civil und äußerlich Gute zu lehren habe; nur das ganz und rein Gute könne die Wissenschaft interessiren, daher müsse die Ethik nothwendig als der eine Theil des christlichen Lehrsystems auftreten. Der Rigorismus in der Religion wird immer geneigt seyn, alle vorgefundene Gesittung als profan zu verwerfen, alles Berechtigte erst aus dem Christenthum neu zu erzeugen; und doch muß die christliche Moral gerade so wie die Dogmatik articuli mixti neben den puris gelten lassen.

Nach zwölfjähriger Wirksamkeit in Franecker nahm Amesius einen Ruf seiner Landsleute in Rotterdam an, ihnen als Prediger und Lehrer zu dienen, erlebte aber den Antritt dieser Stelle nicht. Bei einer plötzlichen Ueberschwemmung Nachts aufgeweckt, trat er aus dem Bette in das die Zimmer erfüllende Wasser; der plötzliche Schrecken zog ihm ein Fieber zu, an welchem er starb, im Alter von 57 Jahren 1633. Die gewöhnliche Angabe seines Todesjahres als 1659 ist falsch, wie man schon aus der Vorrede zur Sciogr. catech. hätte sehen können, die vom 1. Januar 1635 datirt, den Tod des verdienten Mannes beklagt.

Seine lateinischen Schriften sind gesammelt erschienen: Guil. Amesii — in acad. Franequerana prof. opera quae latine scripsit omnia in 5 volumina distributa. Amst. 1658 in 12. mit vorausgeschickter Lebensbeschreibung von Matth. Nethenus, Professor in Utrecht. Alex. Schweizer.

Ammianus Marcellinus, Verfasser einer römischen Geschichte von Nerva, 91, wo die Darstellung des Tacitus endet, bis auf den Tod des Valens 378, rerum gestarum libri XXXI; indeß sind die ersten 13 Bücher verloren; die noch erhaltenen beginnen mit dem Jahre 353, umfassen also namentlich die wichtigen Zeiten Julians und seiner nächsten Nachfolger. Der Verlust der früheren Bücher wird dadurch erträglich, daß Ammian in ihnen nur ältere Zeiten nach fremden Quellen darstellte; der Werth der er-

haltenen steigt dagegen um so mehr, weil er hier selbst Erlebtes schildert, und zwar aus einem den Häuptern des Staates sehr nahen Kreise. Ueber seine Person sind uns nur spärliche Nachrichten erhalten: er war ein Grieche, ergab sich früh wissenschaftlichen Studien, trat unter Constantius in's Heer, begleitete den Julian in den Perserkrieg, und nahm auch unter dessen Nachfolgern an den Kriegen im Orient und Occident Antheil. Später zog er sich vom Kriegsleben zurück, und nahm in Rom die historischen Studien wieder auf; sein Tod wird unter Theodosius 410 angenommen. Ammians Geschichtswerk ist mit gesundem politischen Blick, großer Unparteilichkeit und Wahrheitsliebe, und dazu mit einem wahrhaft pragmatischen Sinne verfaßt, so daß man darüber manche Mängel, wie Nachahmung der Darstellung des Tacitus, und daher eine nicht selten gezwungene Schreibart, schwülstigen Ausdruck, die gemeinsamen Fehler seiner Zeit, gern übersieht.

In theologischer Hinsicht ist Ammian schon wegen mancher mitgetheilten kirchhistorischen Notizen wichtig, namentlich über die Person Julians, so wie über den Zustand der Kirche Roms in jener bewegten Zeit; noch anziehender wird er aber durch sein eigenes Urtheil über das Christenthum, worin man eine Ansicht aus den höhern Schichten der gebildeten heidnischen Römer, zum Theil aus dem Kreise Julians selbst, über Christenthum und Kirche abnehmen kann. Von jeher hat man deßhalb die Frage lebhaft besprochen, ob Ammian selbst Christ gewesen sey; sie ist früher entschieden bejahet (*Claud. Chifflet*, de Ammiani Marcellini vita et libris rerum gestarum monobiblion, Lovan. 1627, auch vor der Ausgabe Gronovs Lugdun. Bat. 1693), noch häufiger aber verneint, (*Moller*, diss. de Ammian. Marcell. Altorf. 1685. 4; *A. A. Ditki*, de Ammian. Marcellin. comment. p. 3 sq. (Programm zu Rössel 1841); *Heyne*, censura ingenii et historiar. Ammian. Marcell. Gotting. 1802), was jetzt so ziemlich die allgemeine Ansicht geworden ist. Allein so völlig einfach läßt sich die Entscheidung doch nicht abgeben, da in der That Aussprüche über das Christenthum bei ihm gefunden werden, die eine gewisse Beziehung zu demselben zu enthalten scheinen.

Will man die Entscheidung von dem äußern Umstande abhängen lassen, ob Ammian getauft sey, und sich äußerlich zum christlichen Bekenntniß verstanden habe, so ist das Urtheil sehr einfach; getauft ist er sicher nicht, und eben so wenig hatte die Form des christlichen Glaubens in damaliger Zeit während des arianischen Streits seinen Beifall, oder auch nur das äußere Auftreten des christlichen Klerus, zumal in Rom, seine Billigung; es fehlt bei ihm nicht an beißenden Bemerkungen dagegen (XXII. 5.). Erheblich ist schon, daß er selbst sich nie für einen Christen erklärt, ungeachtet er dies zur Zeit, wo sein Werk geschrieben wurde, nach Julians Tode, nicht allein ohne Gefahr, sondern unter den christlichen Nachfolgern desselben von Valens bis auf Theodosius sogar im besten Vernehmen mit den Staatshäuptern hätte aussprechen können. Entscheidend ist aber, daß er bei dem Bericht über die äußern Zustände der Kirche dieselben immer nur referirend behandelt, auch dann, wenn er ihnen eine gewisse Billigung nicht versagt, sie immer völlig objektiv hält, sie als etwas ihm Fremdes bespricht, und am wenigsten sich selbst in sie einflicht. Wenn er speziell christliche Erscheinungen behandelt, wie Märtyrer, Synoden, fügt er in der Regel eine Erklärung hinzu, die für einen Christen völlig überflüssig erscheinen muß, und nur von einem Standpunkte begreiflich ist, der jene Ausdrücke als etwas Fremdes, in der Sprache noch Ungewöhnliches betrachtet. Beispiele dazu werden in der Anführung einiger Stellen vorkommen. Der äußern Stellung nach war er also gewiß ein Heide, und eben so wird sich auch seine ganze Denkart als befangen in heidnischen Ansichten erweisen, zwar nicht aus Anhänglichkeit an die Volksreligion, über die er als aufgeklärt sich erhaben weiß, aber doch in den Grundansichten heidnischer Denkart über ein die menschlichen Dinge beherrschendes Fatum. Er erkennt ein waltendes numen an, welches menschlichen Uebermuth beugt, und menschlichen Frevel rächt, vertritt also die religiösen Grundansichten, welche als die höchsten Blüthen des classischen Heidenthums, in der Auffassung der Geschichte durch Herodot, und dann vor Allem in

der Sophokleischen Tragödie, eine Annäherung an den monotheistischen Standpunkt ahnen lassen.

Wenn nun bei Ammian zugleich eine gewisse Annäherung an das Christenthum, ein beistimmendes Urtheil über christliche Dinge zu erweisen ist, so darf dies nur in dem Sinne gelten, daß er auch am Christenthum eine reinere, ursprünglichere Form annahm, die er für einverstanden mit jenem allgemeinen Deismus erklärte, daß er also einen allgemein philosophischen Standpunkt einnahm, auf welchem ihm wohlverstandenes Heidenthum und unverfälschtes Christenthum als gleichbedeutend erschien, während er die specifisch christlichen Sätze, namentlich die Formen der Trinitätslehre unter den damaligen Bewegungen des arianischen Streits für bloßen Aberglauben erklärte. Man wird wenig irren, wenn man in dieser Auffassung des Christenthums die Denkart der Billigern und Besseren aus dem Kreise des Julian wieder findet; während der Kaiser selbst und eine Richtung, die etwa die linke Seite jenes Kreises heißen mag, sich in offener Befehdung des Christenthums mit den Waffen des Spottes und der Gewalt gefiel, repräsentirt Ammian eine billigere und besonnenere Richtung, die am Christenthume eine tiefer liegende Grundidee von der Form des damaligen dogmatischen Streits unterschied, und der ersteren, als einer allgemein gehaltenen deistischen Weltansicht, verbunden mit einem sittlichen Ernste, wegen vermeintlicher Uebereinstimmung mit dem auf dieselbe Weise idealisirten Heidenthume, eine gewisse Zuneigung nicht versagte. Man kann dies mit Mosheim einen eklektischen Standpunkt nennen, der sich über dem Heidenthume und Christenthume zu halten suchte; derselbe wird aber ziemlich das Urtheil der gebildeten Römer enthalten, denen eine richtigere Auffassung vom Christenthume durch die dogmatischen Parteikämpfe verleidet war.

Fügen wir dieser Auffassung der religiösen Ansichten Ammians einige Belege aus seinem Werke bei, so wird nicht etwa jede milde, beistimmende Beurtheilung christlicher Dinge schon ein Beweis für sein eigenes christliches Bekenntniß seyn, wohl aber eine Bestätigung der angegebenen Art und Weise enthalten, in welcher er sich mit der vermeintlich reineren Form desselben einverstanden wußte. So hat er Hochachtung gegen manche sittliche Seiten, gegen den ethischen Ernst im Leben der Christen, wie ihn der Stand der Asceten, Jungfrauen, vor Allem der Märtyrer darbot; der strenge Römersinn, wahrscheinlich mit stoischen Grundsätzen belebt, konnte diesen Leistungen seine Bewunderung nicht versagen. Bei einem Berichte über die milde Behandlung gefangener christlicher Jungfrauen durch den Perserkönig Sapores ist in der Erzählung Theilnahme und Achtung gegen sie nicht zu verkennen (XVIII. 10. p. 153, ed. Ernesti, Lips. 1773. 8. inventas tamen alias quoque virgines Christiano ritu cultui divino sacratas, custodiri intactas, et religioni servire solito more, nullo vetante, praecepit). Indeß den Standpunkt des Historikers läßt er sich durch jene Theilnahme nicht verrücken; über die Milde des Königs fügt er gleich das Urtheil hinzu, daß sie nur Verstellung gewesen sey, um sich die Gemüther zu gewinnen (lenitudinem profecto in tempore simulans); von Declamationen über die Gewalt christlicher Asceten selbst auf heidnische Gewalthaber, die hier nahe lagen, und die sicher ein Tertullian, ein Augustin, nicht unterlassen hätten, weiß Ammian nichts. Mit gleicher Theilnahme schildert er christliche Märtyrer, XXII. 11. p. 261: Das Volk in Alexandrien erschlägt einige Parteihäupter, darunter einen Bischof Georgius, verbrennt die Leichen, und wirft die Asche in's Meer, id metuens, ut clamabat, ne collectis supremis, aedes illis exstruerentur ut reliquis, qui deviare a religione compulsi pertulere cruciabiles poenas, ad usque gloriosam mortem intemerata fide progressi, *et nunc martyres appellantur*. Die Schilderung der Märtyrer enthält nicht mehr die Worte des christlichen Pöbels, sondern des heidnischen Historikers, der dem sittlichen Ernste in der Glorie des Märtyrerthums seine Bewunderung nicht versagen kann, jedoch durch den Schlußsatz, et nunc martyres appellantur, hinreichend ausspricht, wie er selbst dies nur als geschichtliche Notiz, rein referirend, mittheile; dies eins der oben vorbehaltenen Beispiele, wie er über christliche Dinge völlig objektiv berichtet, auf eine Weise,

die ihn selbst bestimmt genug von jeder Beziehung dazu ausschließt. Die Theilnahme, die er beweiset, ist die des Historikers an großartiger Aufopferung, nicht die des Glaubensgenossen.

Dieselbe Anerkennung eines sittlichen Werthes im Christenthume spricht Ammian endlich bei Schilderung der Bessern unter den christlichen Klerikern, namentlich unter den Landgeistlichen aus, die durch Genügsamkeit in Speise, Trank und Anzug, durch bescheidenes Auftreten den Beifall der besseren Zeitgenossen erwarben (XXVII. 3. p. 393.). Er hatte den Unfug der Parteikämpfe in Rom geschildert zur Zeit, wo Damasus und Ursinus sogar unter Blutvergießen sich um den Bischofstuhl stritten, so daß eines Tages in Folge des Kampfs in einer Kirche 137 Erschlagene gefunden wurden. Er erklärt diesen Unfug aus der gänzlich verweltlichten, genußsüchtigen Stellung des Klerus in der Hauptstadt, der, bereichert durch Erbschleichereien, nur auf prächtige Wagen, glänzende Kleidung und üppige Gastmahle sinne, und stellt dieser städtischen Ausartung das Muster mancher würdigen Landgeistlichen gegenüber. Qui esse poterant beati revera, si magnitudine urbis despecta, quam vitiis opponunt, ad imitationem antistitum quorumdam provincialium viverent, quos tenuitas edendi potandique parcissime, vilitas etiam indumentorum, et supercilia humum spectantia, perpetuo numini verisque ejus cultoribus ut puros commendat et verecundos. Sehr deutlich ist hier der Eindruck der Achtung, den die einfache, bescheidene Lebensart der Geistlichen dem Geschichtsschreiber abgewonnen hatte, der dabei sicher an Empfehlungen eines naturgemäßen, von Bedürfnissen möglichst befreiten Lebens durch die Stoiker, Pythagoräer, erinnert ward. Schwieriger kann die Ermittelung dessen erscheinen, was er sich unter dem perpetuum numen, und dessen veri cultores gedacht habe. Erblickt man darin den Christengott und dessen Verehrer, die Christen, so würde Ammian, der sich deutlich genug in die Zahl derer einschließt, welche an der einfachen Lebensart jener Geistlichen Freude haben, ziemlich sicher selbst als ein Christ erscheinen. Allein zu dieser Auffassung des perpetuum numen als Christengott haben wir durchaus kein Recht, weil in einer andern, gleich zu behandelnden, Stelle dieselbe Idee des numen unter unverkennbar heidnischen Vorstellungen vorkommen wird, so daß die Bedeutung der höchsten Gottheit nur jene allgemein philosophische seyn kann, die Ammian als das letzte Resultat sowohl des Heidenthums wie des Christenthums betrachtet. Uebrigens enthält die angedeutete Erzählung von dem Blutbade in einer der römischen Kirchen wiederum ein Beispiel von der streng objektiven Art, wie Ammian über christliche Dinge berichtet, indem er sehr bestimmt sich selbst davon ausschließt: constatque in basilica Sicinini, *ubi ritus Christiani est conventiculum*, uno die centum triginta septem reperta cadavera peremptorum.

Die Stelle, welche einen nähern Aufschluß über Ammians Begriff von dem höchsten numen, nicht im christlichen Sinne, sondern nach der Auffassung eines allgemeinen Humanitätssystems enthält, behandelt die rächende Nemesis, wo bei aller Schönheit der Darstellung ein rein heidnisches Gepräge unverkennbar ist, XIV. 11. p. 35. Ammian hatte eine Scene des Familienmordes im kaiserlichen Hause erzählt, die Ermordung des Gallus, des Bruders Julians, durch Constantius, und daran geknüpft, daß sowohl der Ermordete darin den Lohn früherer Unthaten gebüßt habe, wie auch die Ausführer des Mordes bald darauf vom rächenden Strafgericht ereilt seyen. Dies führt ihn zu einer Herzensergießung über das rächende Geschick, welches über den menschlichen Dingen walte: sed vigilavit utrobique (bei Gallus und bei dessen Mördern) *superni numinis* aequitas; und nun folgt eine Schilderung der Adrastea oder Nemesis, einer Tochter der Justitia, die nicht nur durch Ausführung der antiken Idee vom vergeltenden Fatum, welches menschlichen Uebermuth beugt, sondern noch mehr durch Einflechtung der jener Göttin in der alten Kunst beigegebenen Attribute, die Innigkeit beweiset, mit welcher Ammian sich in diesem heidnischen Ideenkreise bewegt: Haec et hujusmodi quaedam innumerabilia ultrix facinorum impiorum, bonorumque praemiatrix aliquoties operatur Adrastia (atque utinam semper!), quam vocabulo duplici etiam Nemesin adpellamus, jus quod-

dam sublime *numinis efficacis;* sie wird abgebildet auf einem Mondkreise stehend, mit Flügeln, quam theologi veteres (die alten Verfasser von Theogonien, wie Homer, Hesiod) fingentes Justitiae filiam —. Ammian verläugnet dabei nicht den Standpunkt des aufgeklärten Philosophen, der sich über die Mythen der heidnischen Volksreligion hinwegsetzt: pinnas autem ideo illi fabulosa vetustas aptavit, ut adesse velocitate voluceri cunctis existimetur; aber sein Ideenkreis ist ein unverkennbar heidnischer, und das numen perpetuum ist ihm gewiß nicht der christliche Gott, sondern eine Idee der Gottheit in viel allgemeinerer Auffassung. Wenn er also in der obigen Stelle das sittlich ernste Leben christlicher Geistlichen als beifallswürdig bei der höchsten Gottheit und deren veris cultoribus preiset, versteht er unter letzteren, wozu er unzweifelhaft sich selbst rechnet, nicht die Christen, sondern die ihm gleichen Verehrer allgemein deistischer Ideen, die sowohl über dem Mythenglauben des Heidenthums, wie über dem Dogmenglauben des Christenthums stehen. Als letztes Mysterium auch des Christenthums erkennt er also auch nur den Glauben an eine waltende Gottheit an, welcher durch ein sittlich ernstes Leben Verehrung zu Theil werde.

Hiemit werden wir auch den Schlüssel zu einer letzten Stelle gefunden haben, die sich näher über das Aufstellen von Dogmen in der christlichen Kirche selbst ausspricht, XXI. 16. p. 236; er berichtet über Constantius Eingreifen in den arianischen Streit: christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens, in qua scrutanda perplexius, quam componenda gravius excitavit discidia plurima; quae progressa fusius aluit concertatione verborum, ut catervis antistitum jumentis publicis ultro citraque discurrentibus *per synodos, quas adpellant,* dum ritum omnem ad suum trahere conantur (conatur) arbitrium, rei vehicnlariae succideret nervos. Findet man hier freilich (mit Chifflet) die rel. chr. absoluta et simplex in der Athanasianischen Orthodoxie, welcher Constantius abfiel, und die anilis superstitio, die an ihm getadelt wird, in seinem Arianismus, dann wäre Ammian allerdings ein Christ, und zwar von orthodoxem Bekenntniß. Allein wie wenig paßt dies auf die ganze Schilderung! War denn Wortstreit, Streben nach Alleinherrschaft im Glauben, Häufung der Synoden, worüber er den Constantius tadelt, nicht eben so gut auch auf Seiten der Athanasianer vorhanden? Paßt die herbe Zeichnung, die er entwirft, nicht eben so gut auf die Partei des *ὁμοούσιον*, wie des *ὁμοιούσιον?* wäre es nicht eine dogmatische Befangenheit, die am wenigsten zu dem gerühmten Scharfblick unsers Historikers stimmen würde, wenn man einen Tadel, welcher dem ganzen Parteitreiben des arianischen Streites galt, nur zu Gunsten des nicänischen Bekenntnisses wenden wollte? Allein worin soll denn nun die rel. chr. absoluta et simplex bestehen, deren Versetzung mit einer anilis superstitio er dem Constantius, aber gewiß auch der Gegenpartei, Schuld gibt? Nach demjenigen, was schon über das perpetuum numen als das eigentliche und letzte Mysterium des Christenglaubens nach Ammians Ansicht ausgemacht ist, kann die Antwort nicht schwer seyn: sie besteht ihm eben in den Sätzen eines allgemeinen Deismus, in der Idee einer Gottheit in zwar monotheistischer Form, aber durchaus ohne die Bestimmungen der christlichen Trinitätslehre; nur diese kann Ammian mit der anilis superstitio gemeint und den Tadel des Constantius dahin verstanden haben, daß er sich auf dergleichen Subtilitäten einließ. Eine treffende Parallele zu diesem Urtheile Ammians über den arianischen Streit kurz vor dessen Beendigung liefert Constantin d. Gr. gleich bei dessen Beginn (Euseb. de vita Const. II. 69. sq.); in seinem Briefe an den Klerus von Alexandrien, wodurch er den Streit gleich im Entstehen zu ersticken hoffte, stellt er die controversen Fragen ganz eben so als unnöthig, vorwitzig, kindisch dar, als bloße Subtilitäten einer zankfüchtigen Schule, die mit dem Wesen der christlichen Religion gar nichts zu thun haben; was er als eigentlichen Inhalt der letzteren angibt, kommt ganz wie das perpetum numen des Ammian nur auf allgemein deistische Sätze von Gott und dessen Providenz hinaus (c. 71: *περὶ μὲν οὖν τῆς θείας προνοίας μία τίς ἐν ὑμῖν ἔστω πίστις, μία σύνεσις, μία συνθήκη τοῦ κρείττονος*). Bei den sogenannten Gebildeten unter den Römern

erhielt sich also während des 4. Jahrhunderts ein Urtheil über das Christenthum, welches die größte Billigkeit darin zu üben vermeinte, daß es hinter der Außenseite der speziell christlichen Dogmen, die ihm als Aberglauben erschienen, eine reinere Form des Glaubens suchte, welche auf die Resultate eines allgemeinen Deismus hinauskam, und worin dasselbe mit den Sätzen eines vom Mythenglauben gereinigten Heidenthums völlig übereinstimme. Dies war der Standpunkt Ammians, und nur in diesem Sinne wandte er dem Christenthume eine gewisse Gunst zu. Von diesem Standpunkte aus erklärt sich auch sein tadelndes Urtheil über Julians Befehl, wodurch dieser den Christen Ertheilung von Unterricht in den liberalen Studien verbot, um so die christliche Jugend in die Schulen der heidnischen Rhetoren und Grammatiker zu nöthigen (XXV. 4. p. 342). Ammian nennt nach den Grundsätzen der allgemeinen Humanität einen Befehl unbillig, welcher einer zahlreichen, ihm in vieler Hinsicht achtungswerthen Partei die freie Benutzung der literarischen Schätze der Vorzeit verkümmern sollte. Aber er selbst hatte äußerlich mit ihr nichts zu thun; umgekehrt bewegte er sich in den religiösen Formen des Heidenthums; bei Jovians Regierungsantritt berichtet er die angestellten Opfer und Extispicien ohne Tadel (XXV. 6. p. 345); bei Julian tadelt er nicht diesen heidnischen Gebrauch, sondern nur dessen Uebertreibung (4. p. 342).

Ammian war also nicht Christ, weder durch die Taufe, noch durch ein eigentlich christliches Bekenntniß, sondern er urtheilte über das Christenthum nur durch einen Irrthum günstig, indem er bei demselben als Grundlage allgemein deistische Ideen voraussetzte, denen er selbst zugethan war.

Literarische Nachweisungen über Ammian und sein Werk s. bei **Bähr**, Geschichte der römischen Literatur, Carlsruhe 1845. Aufl. 3. Bd. II. S. 194. **Rettberg.**

Ammoniter, בְּנֵי עַמּוֹן, *Ἀμμανῖται*, ein den Israeliten stammverwandtes Volk im Osten von Palästina. Als ihr Stammvater wird Ben-Ammi (od. Ammon), ein Sohn Lot's von dessen jüngster Tochter, bezeichnet (Gen. 19, 38.). Sie besaßen anfangs das Land zwischen den Flüssen Arnon und Jabbok bis zum Jordan hin (Richt. 11, 13.), von wo sie die Samsummim (vgl. d. A. Canaaniter), welche als ein Riesenvolk gleich den Enakim geschildert werden, verdrängt hatten (Deut. 2, 19—21.). Doch nicht lange blieben sie im Besitz dieses ausgedehnten Landstrichs. Die Amoriter (s. d. A.) kamen aus dem Westen herüber, drängten die Ammoniter nach Osten hin und gründeten zwischen Arnon, Jabbok und Jordan einen neuen amoritischen Staat. So war die Lage der Dinge, als Moses das Ostjordanland eroberte (Num. 21, 21—26. u. Richt. 11, 19—24.). Der Zug der Israeliten brauchte das damalige Gebiet der Ammoniter nicht zu berühren, und obenein war ihnen nach Deut. 2, 19. jede Beeinträchtigung dieses stammverwandten Volkes strenge untersagt. Aber die Ammoniter konnten es nie vergessen, daß sie einst das Land zwischen Arnon und Jabbok, das jetzt von den Amoritern in den Besitz Israels gelangt war (und das auch nach Jos. 13, 25. als Reminiscenz an den ehemaligen Stand der Dinge „das halbe Land der Kinder Ammon" genannt wird), einst besessen hatten, und dies spornte sie zu unaufhörlicher Feindseligkeit gegen die Israeliten. So finden wir sie schon im Anfang der Richterzeit mit dem Moabiterkönige Eglon, dem Bedränger Israels, verbündet. Richt. 3, 13. Ernstere Anstrengungen folgten bald und es gelang ihnen, 18 Jahre lang eine schwere Geißel über die transjordanischen Israeliten zu schwingen (Richt. 10, 8.), bis Jephthah sie demüthigte und in ihre Grenzen zurückdrängte (Richt. 11, 33.). Interessant sind hierbei besonders noch die dem Kampfe vorangegangenen Unterhandlungen zu friedlicher Ausgleichung (Richt. 11, 12—28.), in welchen der Ammoniterkönig Rechtsansprüche zu begründen sucht, die aber von Jephthah bündig widerlegt werden. Sauls erste Kriegsthat war die Besiegung des Ammoniterkönigs Nahas, der Jabes in Gilead belagerte, und allen Bürgern das rechte Auge auszustechen gedroht hatte (1. Sam. 11.). David dagegen, der wahrscheinlich in seiner Flucht vor Saul von Nahas freundschaftlich behandelt worden war (2. Sam. 10, 2.), stand fortwährend in gutem Vernehmen mit ihm. Als aber nach Nahas Tode dessen Sohn

Hanun Davids condolirende Gesandte beschimpfte, führte David einen Rachekrieg gegen ihn, und verhängte über die Besiegten grausame Strafen (2. Sam. 10, 1 ff. 11, 14 ff. 12, 26 ff.) in der bei ihnen selbst üblichen Weise (vgl. Amos 1, 3. 13.). Dadurch war ihre Macht, aber nicht ihre feindselige Gesinnung gebrochen. Unter Josaphat griffen sie das Reich Juda an, wurden aber besiegt (2. Chron. 20.). Dem Könige Usia zahlten sie Tribut (2. Chron. 26, 8.), dessen Fortsetzung sich Jotham erzwang (2. Chron. 27, 5.). Die transjordanischen Provinzen hatten fortwährend unter ihren mit unmenschlicher Grausamkeit verbundenen Einfällen zu leiden (Amos 1, 13 ff.). Bei der Wegführung der 10 Stämme gaben sie ihre Schadenfreude in Hohn und Spott kund (Zeph. 2, 8.) und rissen wieder einen Theil des entvölkerten Landes jenseits des Jordans an sich (Jer. 49, 1.). Den verheerenden Eroberungszügen der Chaldäer gegen das Reich Juda schlossen sie sich gerne an, und jubelten über die Verwüstung im heiligen Lande (2. Kön. 24, 2.; Ezech. 25, 2. 3.). Aus Mißgunst reizte der Ammoniterkönig Baalis den Ismael zum Meuchelmorde des chaldäischen Statthalters Gedalja, unter dem eine Anzahl judäischer Flüchtlinge sich wieder eingestellt und ein geordnetes bürgerliches Leben sich wieder zu gestalten begonnen hatte (Jer. 40, 14.). Nach dem Exil waren auch sie bei den feindseligen Störungen der Samariter mitbetheiligt (Neh. 4, 1 ff.), und noch im makkabäischen Zeitalter kämpften sie mit Anschluß an die Syrer gegen die Juden (1. Makk. 5.) Zur Zeit des Makkabäers Hyrcanus herrschte in Philadelphia (so hieß jetzt ihre alte Hauptstadt Rabbah) ein König, Namens Zeno (Jos. ant. XIII. 8, 1.), und Justin der Märtyrer erwähnt ihrer zuletzt noch als eines zahlreichen Volkes. Seitdem scheint ihre Selbstständigkeit unter den übrigen arabischen Völkern aufgegangen zu seyn. Als Gottheit verehrten sie den Milcom oder Molech (1. Kön. 11, 5. 7.), nach Richt. 11, 24. auch den (Moabitergötzen) Chamos. **Kurtz.**

Amolo, oder Amulo, in der Schule von Lyon unter der Leitung Agobard's gebildet, seit 840 sein Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Lyon, gestorben 852, reiht sich würdig an seinen Vorgänger und an so viele andere Männer der karolingischen Zeit durch seine Bekämpfung des kirchlichen Aberglaubens an. Hier kommt hauptsächlich das Gutachten in Betracht, welches er dem Bischofe Theutbold von Langres in Beziehung auf das Reliquienwesen ausstellte (M. Bibl. T. XIV. f. 324.). Theutbold hatte ihm gemeldet, daß zwei Männer, die sich für Mönche ausgaben, Gebeine eines ihnen selbst Unbekannten aus Italien nach Dijon gebracht und sie am Grabe des h. Benignus in der ihm geweihten Kirche niedergelegt hätten; Weiber wären durch Berührung dieser Reliquie von heftigen Zuckungen überfallen worden; in dem großen dadurch entstandenen Zulaufe seyen beinahe 400 Personen von denselben Zuckungen ergriffen worden, und ähnliche Erscheinungen hätten sich in benachbarten Gegenden gezeigt. Amolo, in jenem Gutachten, erwidert: „jene Gebeine sollten außerhalb der Kirche begraben werden, um nicht fernern Anlaß zu Irrthum und Aberglauben zu geben. Die Wirkungen derselben beruhen auf betrügerischen Absichten und Gewinnsucht. Aehnliches habe er bei Lebzeiten Agobard's gesehen; jede Gemeinde solle ruhig den Gottesdienst abwarten und nicht nach solchen ungewöhnlichen Auftritten haschen.“ Weniger bedeutend ist in jener Hinsicht sein Werk gegen die Juden, fälschlich früher dem Rhabanus Maurus zugeschrieben. In dem Streite mit Gottschalk, der damals die fränkische Kirche bewegte, nahm Amolo Partei wieder ihn, lehrte auf's Bestimmteste, daß Gott Niemand zur Verdammniß prädestinire und bürdete übrigens dem unglücklichen Gottschalk Einiges auf, dessen er nicht mit Recht beschuldigt werden konnte. In seinen übrigen Ausstellungen verläugnet er nicht den hierarchischen Geist der Zeit, der zum schlimmen Loose des Gottschalk Vieles beitrug. (M. Bibl. XIV. f. 332—336.) **Herzog.**

Amon, אָמוֹן, 1) Name des Sohnes und Nachfolgers Manasse's, regierte als König von Juda 643—641 v. Chr. (Nach Winer 641—639, nach Ewald sogar 640—638 v. Chr.). Er trat in die Fußtapfen seines Vaters aus der ersten Regierungszeit desselben zurück, und begünstigte, uneingedenk des warnenden Beispiels vor der Zerrüttung des

Volkslebens, das unter seinem Vater deßhalb so tief gesunken war, dennoch den Götzendienst, indem er sich dabei wahrscheinlich auf die überwiegende Volksstimmung stützte. 2. Kön. 21, 19—22. Dabei fehlte es an der reicheren Seite seines Vaters, der sich doch noch endlich vor Gott gedemüthigt hatte; er blieb trotz aller Warnungen und Gegenwirkungen hartnäckig im Verfolgen seiner götzendienerischen Zwecke, und häufte so die Verschuldung vor Jehovah und die längst eingerissene Verwirrung im Volk. Da brach unter den Großen seines Hofes — denn diese sind unter seinen Knechten oder Dienern 2. Kön. 21, 23. zu verstehen — eine Verschwörung aus, welche ihn das Leben kostete. Allein unter der Landwehr, dem bewaffneten Volke, das zum Heerbann gehörte, wie man עַם־הָאָרֶץ sowohl hier 2. Kön. 21, 24. als 11, 14. 20. aufzufassen hat, erregte die Ermordung des Königs das größte Mißfallen, und wurde durch die Niedermetzelung der Verschwornen gerochen. Ob diese Theilnahme des wehrhaften Volkes bloß in Hoffnungen, die man sich von des Königs kriegerischer Tapferkeit machte, oder in der vorherrschenden Hinneigung des Volkes zum Götzendienste seinen Grund hatte, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls war der Zustand des Landes, den Amon hinter sich ließ, nach der Weissagung des Propheten Zephania, welcher nach 2, 13. noch vor der Zerstörung Ninives, also während der Minderjährigkeit Josias, der dieselbe Landwehr vielleicht unter ähnlichen Hoffnungen, wie bei Usias 14, 21. 15, 6. auf den Thron gehoben hatte, geweissagt, ein sehr düsterer und trauriger. Ueppiger und krasser Götzendienst wurde durch Priester und selbst Propheten unterstützt 3, 4., die Großen des Reiches und die Richter erlaubten sich offen Gewaltthat und Bedrückung 3, 3., und dabei lebte man allgemein in stolzer Sicherheit und Gottesverachtung 1, 12. 3, 11. Ueber Amon's Grab s. d. Art. Manasse. 2) Name eines ägyptischen und wohl auch lybischen und äthiopischen Hauptgottes (Pomp. Mela 1, 8.) dessen feierlichste Verehrung in Theben ihren Sitz hatte, Jer. 46, 25., das von den Griechen *Διοσπολις* genannt wurde (Diod. Sic. 1, 15.) und in seinem Tempel ein Orakel des Götzen hatte (Just. 11, 11.), weßhalb auch der Götzenname mit dem der Stadt unmittelbar verbunden wird, Nahum 3, 8. Die Griechen verglichen ihn mit dem Zeus (Herod. 2, 42. Diod. 1, 13.) und bei den Römern wird ihm geradezu der Name Jupiter Ammon gegeben, oder auch Hammon. Er scheint Personification der Sonne zu seyn, da seine hieroglyphische Bezeichnung eine Sonnensäule darstellt, und namentlich ist er Bild der Sonne in ihrer verjüngten Frühlingskraft, da er mit einem Widderkopf abgebildet und, nach Gesenius, ein lebendiger Widder als Emblem desselben im Tempel gehalten wurde. Er ist also das Symbol der Frühlingssonne im Zeichen des Widders, daher auch die Widderhörner, mit welchen man ihn abbildete (Arnob. 6, 12.) Im Grunde fällt er mit dem Baal (בַּעַל) der Phönicier zusammen. Da von diesem eine Stadt den Namen בַּעַל הָמוֹן hat, welches mit בּאָמוֹן identisch scheint; so glaubt man neuerdings, daß das Wort phönizischen Ursprungs sey, und nach Sprw. 8, 30. vgl. 12. die Bedeutung Werkmeister, Künstler habe, was mit dem griechischen *δημιοῦργος* zusammenfallen würde, der in der Anschauung der Gnostiker eine so bedeutende Rolle spielte. Auch die versuchten Deutungen aus der altägyptischen Sprache führen auf den Begriff eines Sonnengottes.

Es ist daher möglich, daß der Name des Königs Amon, sowie der gleiche 1. Kön. 22, 26. eines Stadtobersten zu Samarien zu Ahabs Zeit eine Beziehung auf den Götzendienst hatte. Nehem. 7, 59. aber scheint derselbe Name wegen der verschiedenen Lesart Esra 2, 57. auf eine andere Wurzel zu führen, und eher die Bedeutung Nährer, Pfleger (v. אֵם), als Werkmeister, Künstler (v. אָמַן) zu haben. Uebrigens sind beide Begriffe auch in dem letzteren Stamme enthalten. **Vaihinger.**

Amoriter, אֱמֹרִי, *Ἀμοῤῥαῖοι*, der mächtigste unter allen canaanitischen Volksstämmen, weßhalb ihr Name auch öfter zur Bezeichnung der Canaaniter im Allgemeinen gebraucht wird (Gen. 15, 16. Jos. 24, 18.; Richt. 6, 10.). Ihr Ursprung wird Gen. 10, 16. auf Emori, einen Sprößling Canaans, zurückgeführt. Die Form des Namens, so wie der Charakter dieser Völkertafel (vgl. diesen Art. und meine Abhandlung: Die

Ureinwohner Palästina's, in d. luth. Zeitschr. 1845. III. S. 48 ff.) berechtigen aber zu der Annahme, daß dies Wort nicht sowohl Nomenpropr. eines Individuums, als vielmehr Bezeichnung des auf die Einheit zurückgeführten Volkes sey. Ewald (Isr. Gesch. I, 279.) deutet den Name (durch Uebertragung des Jes. 17, 9. vom Wipfel der Bäume gebrauchten אָמִיר auf den Gipfel der Berge) durch: Bergbewohner, wogegen ich a. a. O. S. 54 (vgl. noch Amos 2, 9.) die Deutung: hochstämmiges, hochgewachsenes Volk — als vorzüglicher nachzuweisen gesucht habe. Die Emoriter bewohnten ursprünglich das Gebirge Juda und dessen südliche Abdachung, das deshalb auch das Amoritergebirge genannt wird (Deut. 1, 7. 19, 20.), namentlich auch die Gegend um Hebron und Hazezonthamar (Gen. 14, 7. 13.; Num. 13, 29.; Deut. 1, 19.; Jos. 11, 3.). Streitig ist aber, ob sie, und die Canaaniter überhaupt, die ersten Ansiedler in Palästina waren oder ob sie bereits dort ein andres Urvolk vorfanden und verdrängten, worüber der Art. Canaaniter zu vergleichen ist. Später drangen auch Amoriter vom Westen aus über den Jordan, eroberten das Ostjordanland (vgl. d. Art. Ammoniter) und gründeten dort zwei amoritische Königreiche. Ueber Basan, das nördliche dieser Reiche, herrschte zur Zeit Mose's der riesige König Og (Deut. 4, 47.; 31, 4.; Jos. 9, 10.); über Gilead, das südliche, das bis zum Arnon, der Moabitergrenze, reichte, der König Sihon. Da Sihon den Israeliten den erbetenen Durchzug verweigerte, und ihnen gerüstet entgegenzog, eroberte Moses sein ganzes Gebiet vom Arnon bis zum Jabbok (mit der Hauptstadt Hesbon), schlug dann auch den König Og bei Edrei (Num. 22, 21—35.) und vertheilte Beider Land unter die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse (Num. 32.). Die 5 Könige der westjordanischen Amoriter stellten sich dem siegend vordringenden Josua entgegen, wurden aber gänzlich geschlagen und verbannt (Jos. 10.). Nur die Bewohner der mächtigen amoritischen Stadt Gibeon hatten sich durch List und Trug Bündniß und Schonung ihres Lebens erwirkt, wurden aber für ewige Zeiten zu Holzhackern und Wasserträgern beim Heiligthum bestimmt (Jos. 9. 2. Sam. 21, 2.). Auch von den übrigen Amoritern entgingen noch mehrere Reste der Ausrottung (Richt. 1, 34. 35. und 3, 5.). Ihre Macht war aber für immer gebrochen. Salomo gebrauchte sie, wie die übrigen Reste ihrer Stammgenossen, zu Frohnarbeiten (1. Kön. 9, 20. 21.; 2. Chron. 8, 7.). **Kurtz.**

Amortisation. Amortisations-Gesetze. Die Ansammlung von Vermögen in einer Hand, darinnen es dem öffentlichen Verkehr sich entzieht und diesem gleichsam abstirbt, wird Amortisation genannt, die Hand eine todte (manus mortua); eine solche Hand wird der Kirche und ihren Anstalten, Klöstern, Stiftungen ꝛc. zugeschrieben. Gegen die übermäßige, das ökonomische Gleichgewicht der Gesellschaft störende Anhäufung des Vermögens in der todten Hand sind in den abendländischen Reichen seit dem dreizehnten Jahrhundert Gesetze gegeben worden — Amortisations-Gesetze. Diese Gesetze beschränken theils das Recht, Grundstücke zu erwerben, theils die Summe des Kapitals bei Schenkungen und Legaten; namentlich wußten sich die emporblühenden Städte gegen die Anhäufung des unbeweglichen Gutes in den Händen der Ordensgeistlichen durch Privilegien zu schützen, welche man als eine von der Noth gebotene Wehr gegen die großen Privilegien ansehen muß, die den kirchlichen Anstalten schon durch das römische, noch mehr aber durch das kanonische Recht hinsichtlich der Formen, unter welchen ihnen der Erwerb, namentlich durch Erbschaft, erleichtert wurde, und deren ein älterer Kanonist bis 126 zählen konnte, zugestanden waren. Wie nöthig diese Amortisations-Gesetze waren, geht unter Anderem daraus hervor, daß nicht bloß die weltlichen Regenten, sondern auch geistliche Regierungen (Churmainz 1574. 1650. 1660.) dergleichen erließen. Man muß überhaupt die genannten Gesetze aus dem Gesichtspunkt der Reaction gegen eine unnatürliche Aufhäufung von Vermögen in der Hand der Kirche betrachten (in Deutschland besaß die Geistlichkeit die Hälfte des Nationalvermögens), einer Reaction, deren gewaltthätige Spitze die Secularisation ist, und wenn in neuern Zeiten die Staatsgewalt von der eine Zeitlang angenommenen Strenge wieder nachgelassen, wenn z. B. Preußen die

Bestimmung seines A. Landrechts, wonach regelmäßig nur Zuwendungen bis zu 500 Thalern gestattet waren, wieder aufgehoben hat, so läßt sich annehmen, daß, wofern der von einem Hauptstimmführer der absolutistisch-kirchlichen Richtung (Erzbischof Droste-Vischering) ausgesprochene Grundsatz: „die Kirche kann nicht reich genug seyn," wiederum allgemeinen Eingang fände, dann auch von der andern Seite eine größere Strenge eintreten würde. In Baiern haben auch bereits die Landstände sich in dieser Beziehung geregt, und es ist unter Hinweisung auf die rasche Zunahme des Klostervermögens daselbst die Wiedereinführung einer im Jahr 1840 abgeschafften Amortisationsabgabe, der quarta pauperum et scholarum (Abzug des 4. Theils aller Legate für Kirchen und Klöster zum Besten der Schul- und Armenfonds, und nicht zu verwechseln mit dem Anspruch der Armen auf den 4. Theil der kirchlichen Einkünfte) beantragt worden. Oestreich, welches sehr genaue und zweckmäßige Amortisations-Gesetze besitzt, hat seit etlichen Jahrzehnten wiederum Ausnahmen davon gestattet, hauptsächlich zu Gunsten des Jesuiten-Ordens. Von Seiten der neueren Kirchenmänner aus der strengen Schule wird auch den Staatsregierungen zu beweisen gesucht, daß die Wiederbereicherung der katholischen Kirche im allgemeinsittlichen und selbst im staatsökonomischen Interesse liege, sofern dadurch der gar zu großen Zersplitterung des Besitzes gewehrt und das corporative Leben im Gegensatz zu dem modernen Individualismus gehoben würde. Das Recht jedoch, darüber zu erkennen, ob eine Stiftung von der Kirche angenommen werden dürfe oder nicht, kann sich der Staat nicht nehmen lassen, ohne sich selbst aufzugeben; und da er die Verpflichtung hat, das kirchliche, wie jedes Eigenthum, zu schützen, so muß er auch durch Gesetze dafür sorgen, daß nicht dieses Eigenthum zu dem Mißverhältniß anwachse, welches zuletzt gesetzwidrige Eingriffe und Schmälerungen hervorruft. — Gegenüber der evangelischen Kirche haben die Amortisationsgesetze hauptsächlich aus zwei Gründen nur einen bedingten Werth, für's Erste, weil diese Kirche keine Klöster hat, in welchen sich das Kirchengut dem allgemeinen Nutzen entziehen könnte, und dann wegen der Natur ihres Kirchenregiments, welches, in den Händen der Staatsregierungen liegend, jeden Mißbrauch wehren kann und bekanntlich sogar auf den Selbstgebrauch zu verzichten pflegt. A. H.

Amos (עָמוֹס), nicht zu verwechseln mit Amoz (אָמוֹץ), dem Vater Jesaja's, dessen Name freilich griechisch auch Ἀμώς lautet, weßhalb sich manche Kirchenväter zu solchen Verwechselungen verleiten ließen, ist einer der eigenthümlichsten Propheten des A. T. Er gehörte, wie die Ueberschrift seines Buches sagt und Kap. 7, 14. er selbst bestätigt, zu den Hirten von Thekoa im Stamme Juda, „de oppido, quod sex millibus ad meridianam plagam abest a sancta Bethlehem," nach dem Zeugnisse des Hieronymus (vgl. Robinson's Reise nach Palästina B. 2. S. 408.). Aber die furchtbare Götzendienerei und gänzliche Entsittlichung des Reiches Israel unter der üppigen Regierung des Königs Jerobeam's II., des Zeitgenossen Usia's von Juda, ließ ihm keine Ruhe bei seinen Heerden und zwei Jahre vor dem Erdbeben (Kap. 1. 1. und Sachar. 14, 6.) trat er in Bethel als Seher auf. Er predigte mit so rücksichtsloser Freimüthigkeit, besonders gegen die gottlosen und schwelgerischen Großen und Vornehmen des Staates, daß er der Verfolgung einer Hofpartei, an deren Spitze der Priester Amazia stand, der ihn dem Könige als einen Aufwiegler des Volkes angab, nicht entgehen konnte, und genöthigt ward, sich nach Juda zurückzuziehen (Kap. 7, 10. ff.), wo er höchst wahrscheinlich seine Reden, wie wir sie jetzt besitzen, geschrieben und in die gegenwärtige wohlzusammenhängende Ordnung gefügt: denn daß er, von Amazia und seinem Sohne tödtlich verwundet, auf das vaterländische Gebiet gebracht worden und bald darauf in Folge solcher Mißhandlungen gestorben sey, ist nur eine von den vielen unwahrscheinlichen Sagen, die das Leben aller Propheten bei Rabbinen und Kirchenvätern umspielen. Vgl. Carpzov introduct. in vet. test. p. 311 und Knobel's Prophetismus der Hebräer 2, S. 146. — Indem er, sowie Hosea, vorzugsweise gegen Israel seine Stimme erhebt, verschont er doch auch Juda nicht ganz (Kap. 1, 4 ff.), und droht durch eine nordische Macht, den Assyrer, Verödung des Landes und Verbannung des Volkes, aber er tröstet zuletzt, wenn der entweihete Boden

durch die Strafgerichte Gottes gereiniget worden, mit der Verheißung, daß der Herr die Trümmer wieder aufbauen, die verfallene Hütte David's neu aufrichten," und das Land mit neuem Segen erfüllen werde. — Die Darstellung des Propheten entspricht ganz seiner ursprünglichen Erziehung und Bildung in der freien Natur. Seitdem Hieronymus das Urtheil gefällt, Amos sey ein „imperitus sermone" gewesen, haben gar manche Kritiker sich ungerecht über seinen Styl geäußert. Ist auch seine Sprache hie und da nicht ohne Härten, so ist doch der Ton der Rede durchaus voll, frisch und kräftig; überall hört man den Hirten, der unter freiem Himmel sich seine lebendige Anschauung und urkräftige, bisweilen derbe, spruchartige Sprache erworben und sieht in seinen Bildern und Vergleichungen, wie in seinen symbolischen Darstellungen einen Mann, der mit hellem und reinem Auge die Natur genau beobachtet hat. In dieser Beziehung bemerkt Ewald (die Propheten des Alten Bundes, B. 1. S. 84): "man liest nirgends weiter unter den Propheten Bilder aus dem Landleben mit solcher reinen Ursprünglichkeit und Lebendigkeit und in solcher unerschöpflichen Fülle; auch leuchtet dies nicht bloß aus den zahlreichen Vergleichungen und Phantasiebildern hervor, sondern bis in das feinste Geäder der Vorstellungen und der Sprache zieht sich dies Eigenthümliche der Lebenserfahrung und Anschauung dieses Propheten." Vgl. auch Umbreit: Praktischer Commentar über die Propheten des Alten Bundes, B. 4. S. 136 ff., Baur: der Prophet Amos erklärt, Gießen, 1847 S. 102 ff. **Umbreit.**

Amphilochius, der Heilige, aus Cappadocien gebürtig, anfangs Rhetor und Advocat, darauf in einer Einöde seines Vaterlandes als Ascet lebend, 375 zum Bischof von Ikonium gewählt, als solcher Metropolit von Lykaonien, nahm Theil an der zweiten ökumenischen Synode in Constantinopel (381), hielt 383 eine Synode gegen die Messalianer, und bewog, als eifriger Gegner der Arianer, noch vor jener Constantinopolitanischen Synode, den Kaiser Theodosius, die Streitigkeiten über die obschwebenden Controverspunkte in öffentlichen Zusammenkünften zu verbieten*). Er starb nach 392. Seine Schriften, zum Theil entschieden unächt, zum Theil von zweifelhafter Aechtheit, sind nebst den Fragmenten der verloren gegangenen vom Cambesius, Paris 1644 edirt worden. Die Aechtheit dieser Schriften ist namentlich von Oudin geläugnet und die Autorschaft derselben dem Metropoliten Amphilochius von Cyzicus, einem Zeitgenossen des Phocius, zugeschrieben worden, wie denn in der That die fabelhafte Lebensbeschreibung Basilius des Großen von einem Zeitgenossen und Bekannten dieses Mannes unmöglich herrühren kann. Dagegen scheint der Synodalbrief des Amphilochius zur Vertheidigung der orthodoxen Trinitätslehre (bei *Cotelier* monumenta eccl. gr. T. II.) ächt zu seyn. **Herzog.**

Amphipolis, (Apstg. 17, 1.) eine Colonie der Athener, war eine Stadt des östlichen Macedoniens, an dem Flusse Strymon unweit seiner Mündung, welcher dasselbe auf beiden Seiten umgab (daher der Name: Thuc. 4, 102.), und an der Via Egnatia gelegen, und unter der Herrschaft der Römer Hauptstadt von Macedonia prima, Plin. 4, 17. Liv. 45, 29. Vergl. *Kutzen*, de Amphipoli 1836 und de Atheniensium imperio Cimonis atque Periclis aetate constituto. 1837. Ueber seine Ruinen s. *Leake*, North. Greece III. S. 181 ff. **K. Wieseler.**

Amsdorf**), Nikolaus von, Luthers vertrautester Freund und rüstiger Mitarbeiter am Werke der Kirchenverbesserung, war in demselben Jahre, am 3. December 1483 zu Großen-Zschopa, einem Dorfe bei Wurzen geboren, wo seine Familie ein Rittergut besaß. Unter sechs Brüdern der zweite und mütterlicher Seits mit Staupitz

*) Soz. Hist. E. VII. 6. *καὶ τὰς ἐπι ἀγορας ἔριδας καὶ συνόδους ἀπηγόρευσε καὶ δια λέγεσθαι τὸν αὐτὸν τρόπον περὶ οὐσίας καὶ φυσεως Θεοῦ οὐκ ἀκίνδυνον ἐποιεῖτο, νόμον θέμενος περὶ τούτον καὶ τιμωρίαν ὁρίσας.*

**) Die Schreibung schwankt zwischen Amsdorff, Ambsdorff, Ambstorff, Amßdorfer und Ambstorffer.

verwandt, ward er dem geistlichen Stande bestimmt, erhielt seine Schulbildung in Leipzig und bezog 1502 die eben gegründete Universität Wittenberg, unter deren ersten Inscribirten er war. Voll Eifer im Studium durchläuft er rasch die ersten akademischen Grade, docirt in der Philosophie und Theologie, wird Canonicus an dem mit der Universität verbundenen Allerheiligen-Stift, 1511 Licentiat der Theologie und verwaltet mehrmals das Rektorat. Stark im Disputiren und von regem kirchlichem Interesse beseelt, schließt er sich sofort an Luther an, als dieser 1517 den Thesen-Streit beginnt und ist mit der Eifrigste unter denen, die beharrlich zu ihm halten. Auch mit Melanchthon befreundet er sich bald, arbeitet mit Beiden an der Verbesserung des Studiums auf der Universität, begleitet sie und Carlstadt 1519 zur Leipziger Disputation, später Luther, welcher ihm die Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation" gewidmet, 1521 nach Worms und ist mit im Vertrauen bei dessen Abführung nach der Wartburg. Bei ihm verweilt Luther während seiner heimlichen Anwesenheit in Wittenberg; er verhandelt nebst Melanchthon im Auftrag des Churfürsten mit den Zwickauer Propheten, betheiligt sich auch nach Luther's Rückkehr an der Bibelübersetzung und dringt mit ihm auf gründliche Reformation des Allerheiligenstiftes, dessen Dechant er gewissenshalber nicht werden mochte. Schon damals für Vertheidigung des Evangeliums durch Gewalt der Waffen im Fall der Noth, wird er 1524 auf Luther's Empfehlung und auf Bitten des dortigen Rathes nach Magdeburg gesandt, die Reformation einzuführen. Als Pfarrer zu St. Ulrich und erster Superintendent der Stadt ist er dafür rastlos thätig, organisirt die Kirchspiele und das Schulwesen, wird aber auch theils mit der widerstrebenden Dom-Geistlichkeit, unter welcher Cubito sein heftigster Gegner war, theils mit Vertretern sektirerischer Bestrebungen, einem Dr. Cycloff und dem Wiedertäufer Hoffmann in heftige Streitigkeiten verwickelt, bei denen er nicht immer das richtige Maaß inne hielt. 1528 nach Goßlar gerufen, führt er die Reformation auch dort mit Kraft und Entschiedenheit durch und befestigt sie 1531 bei wiederholter Anwesenheit. Ein Gleiches that er 1534 auf Verlangen des Herzogs Philipp v. Grubenhagen in dessen Fürstenthum, besonders in Eimbeck. Wie er aber dabei überall mit vieler Schroffheit auftrat, so schürte er auch in demselben Jahre den Streit zwischen Luther und Erasmus wieder an, kam dadurch und durch manches Andere mit Melanchthon mehr und mehr auseinander, gerieth mit Bucer in Streit über das Abendmahl, war mit der Wittenberger Concordie, 1536, in hohem Grade unzufrieden und machinirte gegen sie, vertrat auf dem Convent zu Schmalkalden den Genuß des Sakraments durch die Ungläubigen mit äußerster Hartnäckigkeit, predigte aber auch vor den versammelten Fürsten so freimüthig, daß Luther ihn „einen Theologen von Natur" nannte. Nicht minder freimüthig erklärte er sich gegen die Doppelehe des Landgrafen von Hessen, half 1539, aber nur vorübergehend, auf Bitten Herzog Heinrich's von Sachsen bei dessen Reformation, namentlich in Meißen, war bei den Verhandlungen zu Hagenau und dem Wormser Colloquium, 1540, und trug 1541 wesentlich zu dem erfolglosen Ausgange des Religionsgesprächs in Regensburg bei, wohin ihn der Churfürst aus Besorgniß, man möge zu Viel nachgeben, gesendet hatte und wo er den Kaiser durch sein rücksichtsloses Auftreten tief verletzte.

Unterdeß war der Bischof von Naumburg-Zeiz gestorben; das Domkapitel wählte den Dompropst Jul. v. Pflug; Churfürst Joh. Friedrich, welcher das Bisthum als landsässig betrachtete, und gegen Pflug eingenommen war, verwarf die Wahl und ernannte, da er sich mit dem Kapitel nicht einigen konnte, Amsdorf zum Bischof, weil er „unbeweibt, begabt, gelehrt und von Adel." Von den Magdeburgern ungern entlassen, nahm er mit Widerstreben die im Vergleich mit früher sehr kärglich, nämlich nur mit 600 fl. und freiem Tisch dotirte Stelle an, ward am 20. Jan. 1542 in Gegenwart des Churfürsten und einer großen Menge Volks, welche dazu ihr „Amen" rief, von Luther feierlichst geweiht und eingeführt, empfing die Huldigung des Rathes und nahm am 22. Jan. auch Zeiz in Besitz. Bald hier bald in Naumburg residirend, kam er mit dem für die

weltliche Verwaltung eingesetzten Stiftshauptmann Greytz in schlimme Differenzen; desgleichen mit Superintendent Medler von Naumburg. Auch Kapitel und Stiftsadel waren oft renitent; Amsdorf's ganze Stellung dem Churfürsten gegenüber, welcher ihm verbot, sich „von Gottes Gnaden“ zu nennen, und nicht bloß in weltlichen Angelegenheiten eingriff, blieb schief; er sehnte sich oft nach Magdeburg zurück, ward aber von Luther immer wieder beschwichtigt und auch insofern unterstützt, als dieser die Errichtung eines Consistoriums für das Stift durchsetzte. Das letztere ward auf Grund der Visitationsartikel von 1527 von Amsdorf reformirt und manche zweckmäßige Einrichtung getroffen, von Pflug aber, wie vom Kaiser, auch vom Herzog Moritz von Sachsen gegen seine ganze Ernennung und Verwaltung protestirt und somit der Grund zu Verwicklungen gelegt, welche Anlaß und Vorwand gaben erst zur Wurzener Fehde, dann zum schmalkaldischen Kriege. Von Luther zwei Mal in Zeiz besucht, reizte ihn Amsdorf das erste Mal, 1544, zu der großen Bitterkeit in dem „kurzen Bekenntniß vom Abendmahl“ auf. Auch Melanchthon's „Cölnische Reformation“ war keineswegs in seinem Sinn und mit Georg von Anhalt, dem Administrator des Bisthums Merseburg, stand er nicht besonders. Da, nachdem er schon durch Luther's Tod tief gebeugt war, bricht jener Krieg aus, 1546. Während Georg noch einen Versuch zur Sühne machen will, ist Amsdorf unbedingt dagegen und rüstet im Stift, muß aber, von Moritz bedrängt, dasselbe verlassen. Pflug nimmt es in Besitz und die Huldigung ein; und obwohl auch er noch ein Mal vertrieben wird, schwindet doch für Amsdorf nach der Schlacht von Mühlberg jede Hoffnung zur Rückkehr.

Als „Exul Christi“ bei den jungen Herzögen in Weimar betreibt er eifrigst die Gründung einer hohen Schule in Jena im Gegensatz zu Wittenberg und ist bei ihrer ersten Eröffnung 1548 zugegen. Er berathet den gefangenen Joh. Friedrich, der ihn als Leidensgenossen betrachtete, wegen seines Verhaltens zum Interim, eröffnet gegen dasselbe die heftigste Opposition und muß deßhalb nach Magdeburg flüchten, wo er dieselbe, mit ihr die gegen die intermistischen und adiaphoristischen Wittenberger während der Belagerung der Stadt fortsetzt und nebst Flacius der Mittelpunkt wird für die Gegenpartei. Auch mit Osiander band er in dieser Zeit an. Nach Magdeburgs Uebergabe versetzt ihn Joh. Friedrich nach Eisenach in eine ziemlich günstige, hohe und freie geistliche Stellung. Er empfängt feierlich den aus der Gefangenschaft heimgekehrten Fürsten, wird 1554 nach Weimar gerufen, ihn zum Sterben zu bereiten, hält ihm die Leichenpredigt, genießt auch bei seinen Söhnen, besonders bei Joh. Friedrich dem Mittleren, fortwährend fast unbedingtes Vertrauen und bei der streng orthodoxen Partei hohes Ansehen. Unter seinen Auspicien und auf seinen Betrieb wird, gleichfalls im Gegensatz zu der Wittemberger, die Jenaer Ausgabe von Luther's Werken veranstaltet und er schreibt zu ihr die Vorrede; er wird von vielen Seiten um Gutachten in kirchlichen Dingen angegangen und leitet die erste große Kirchenvisitation in den nunmehrigen ernestinischen Landen. Bei ihr aber geräth er in Zwiespalt mit dem Gothaer Superint. Menius, über die von diesem vertheidigte Lehre Major's, daß gute Werke zur Seligkeit nöthig. Es kömmt zu einem erbitterten Streit, an welchem sich die thüringischen Fürsten und Theologen betheiligen und in Folge dessen Amsdorf sich zu einem verkehrten Antinomismus, ja zu der Behauptung fortreißen läßt, gute Werke seien zur Seligkeit schädlich. Sie sucht er nach Menius' ungerechter Verurtheilung auf der Synode zu Eisenach, 1556, aufrecht zu halten und kömmt darüber in neue Händel mit Schnepf, Strigel, selbst mit Flacius. Doch vermittelt er des Letzteren Berufung nach Jena, drängt mit ihm von Weimar aus die strenge Partei auf dem Wormser Colloquium 1557 zur Absonderung von Melanchthon und seinen Anhängern und die sächsischen Herzöge zum Widerspruch gegen den versöhnlichen Frankfurter Receß, 1558, bejubelt das Weimarische Confutationsbuch von 1559, steht in dem darüber ausgebrochenen heftigen Streite zwischen Flacius und Strigel unbedingt auf Seiten des Erstern und scheint zu der gewaltthätigen Behandlung des Andern mit gerathen zu haben. Um so schmerzlicher wurde er

berührt, als die Sache erst durch Einsetzung eines die hierarchischen Tendenzen der strengen Orthodoxie bedrohenden Consistoriums, das durch völlige Entlassung der Flacianer von der Universität eine für diese so ungünstige Wendung nahm, 1561. Allein er hielt auch unter den veränderten Verhältnissen und während der fortgesetzten Händel über den sogenannten Synergismus zu ihnen, ohne sich gerade ausdrücklich zu der Lehre ihres Hauptes von der Sünde als Substanz des natürlichen Menschen zu bekennen und wurde theils deßhalb, theils wegen früherer Verdienste und hohen Alters bei den über sie verhängten harten Maßregeln verschont. Dagegen sprach er sich für den Magdeburger Magistrat aus, als dieser wider den zelotischen Heßhus einschritt, 1563, und sah sich so noch am Abend seines Lebens in einen Streit mit diesem verflochten, in welchem er bitter verlästert ward. Noch ein Mal soll die Hoffnung, nach des verhaßten Pflug's Tode, 1564, auf den Naumburger Bischofssitz, den er allerdings immer als sein gutes Recht betrachtete, zurückzukehren, in ihm aufgelebt seyn. Es ist kaum glaublich, denn in jenem Jahre macht er sein Testament, ohne das Geringste davon zu erwähnen. Er stirbt am 14. Mai 1565 und liegt vor dem Altar der Hauptkirche in Eisenach begraben, an dessen Seite sein Leichenstein ein Bild gibt von der gedrungenen Gestalt mit den scharf ausgeprägten Zügen. Der letzte von Luther's Freunden und Genossen an seinem Werke, welches er freilich je länger je mehr in einseitigster Weise aufgefaßt hatte, ein scholastischer Verstand, mit eisernem Willen, in freiwilligem Cölibat bis an sein Ende, voll Härte, aber von der hingebendsten Verehrung für den Freund, den er oft mehr als gut war leitete und bis auf die Sprache zu copiren suchte, von unverwüstlicher Arbeitskraft und eifrig im Gebet, nach allen Seiten polemisirend, wo ihm die Reinheit des ächten Lutherthums getrübt und gefährdet schien, voll glühenden Hasses gegen die päbstliche Hierarchie und gegen Alles, was in Lehre und Cultus an Katholicismus streifte, und doch selbst keineswegs frei von hierarchischem Wesen, ein Mann des Buchstabens und von der streng lutherischen Partei auf den Schild gehoben, ja als „zweiter Luther“ gefeiert, von den Gegnern mehr als er verdiente, verachtet oder bemitleidet und selbst von der Concordien-Formel wegen seiner Uebertreibung in der Werklehre desavouirt, wäre er wohl einer ausführlicheren Darstellung werth, welche sein gar nicht unbedeutendes direktes und indirektes Eingreifen in wichtigen Momenten der Reformation und der unmittelbar darauf folgenden Geschichte des deutschen Protestantismus zu schildern hätte. Zu ihr bieten die Biographieen von Spangenberg im Adels-Lexicon, in *Adami* Vitae Theol., *Kettner's* Clerus Magdeb. und Andere, sowie Bergner's zwei Programme, Magdeburg 1718, wenig. Desto mehr liegt in Amsdorf's sehr zahlreichen, obwohl meist kleineren, Schriften und Briefen und in fünf starken Bänden handschriftlicher Amsdorfiana auf der Weimarischen Bibliothek. Dr. Schwarz.

Amt Christi, dreifaches, s. Jesus Christus.

Amt, das geistliche, s. Geistlicher, Geistlichkeit.

Amun, Amon, der Heilige, ein Einsiedler in der Nitrischen Wüste (in Aegypten), Zeitgenosse und Freund des als Stifter des christlichen Anachoretenlebens bekannten heil. Antonius. — Als 22jähriger Jüngling sollte er sich nach dem Willen seiner reichen und vornehmen Aeltern mit einer Jungfrau aus edlem Geschlechte vermählen, was er auch that, aber erst nachdem beide gegenseitig das Gelübde gänzlicher Enthaltsamkeit abgelegt hatten, in welcher Weise sie 18 Jahre zusammenlebten. Nach dem Tode der Frau zog er sich ganz in die Einsamkeit der Nitrischen Bergschluchten zurück, leitete dort die wenigen Schüler, die sich zu ihm fanden, zu einem ähnlichen Anachoretenleben an, und gründete mit seinem, dreizehn Tagreisen entfernt wohnenden Freund Antonius ein neues Kloster. Er starb 62 Jahr alt (356 p. C.). Cf. Sozom. I. 12. Socr. IV. 23. Vitae Patrum II. 30.

Amyraut, Moyse (Moses Amyraldus), der berühmte reformirte Theologe, wider dessen Lehre die letzte symbolische Schrift der reformirten Kirche, die formula consensus hauptsächlich gerichtet ist, wurde 1596 zu Bourgueil in der Touraine — in demselben Jahre und in derselben Landschaft mit Cartesius — geboren. Die Familie, der refor-

mirten Kirche angehörig, in Orleans einflußreich, bestimmte den talentvollen Knaben der Jurisprudenz. Nachdem er dieses Studium in Poitiers begonnen und 1616 schon den Grad eines Licentiaten erlangt hatte, bewog ihn das Lesen der Institutio rel. ch. Calvin's zur Theologie überzugehen, welche er zu Saumur eifrig studirte, namentlich bei Joh. Camero, an dessen Person und Lehren er auf's Innigste sich anschloß. Nach kurzem Pfarrdienste zu St. Aignan wurde er an des nach Paris (Charenton) beförderten Jean Daillé's (Dallaeus) Stelle Pfarrer in Saumur, 1626, und ragte bald so hervor, daß die Nationalsynode zu Charenton 1631 ihn mit Ueberreichung ihrer Wünsche und Beschwerden an Ludwig XIII. beauftragte. Er setzte es durch, die Aktenstücke stehend, nicht knieend dem Könige zu überreichen, und erwarb sich durch sein taktvolles Benehmen Richelieu's Aufmerksamkeit und Achtung. Gleichzeitig wurde er 1633 mit Josué de la Place (Placaeus) und Louis Cappel (Cappellus) zum Professor der Theologie in Saumur gewählt. Die drei ausgezeichneten, unter sich enge befreundeten Männer hoben schnell die Akademie Saumur zu außerordentlicher Blüthe, so daß auch auswärtige Reformirte, besonders Schweizer, dort Theologie studirten. Bald aber erregten ungewohnte Lehren der Theologen von Saumur in dem dogmatisch sehr reizbaren Zeitalter ein großes Aufsehen. In Frankreich selbst, wo man der Sache näher stand, blieben zwar diese Theologen geschützt, geachtet und mit den angesehensten Geistlichen, einem Dallaeus, Blondel u. A. befreundet; in der Schweiz aber ereiferte man sich so sehr wider sie, daß einzelne Orte ihre Studirenden von Saumur abriefen und endlich 1675 die Formula consensus, — bezeichnender wäre formula antisalmuriensis — als symbolischer Schutz gegen weitere Einschleppung der salmuriensischen „Neuerungen" aufgestellt wurde. Ganz besonders galt es der Lehre Amyraut's, weil sie den mühsam auf der Dordrechtersynode 1618 auf 1619 befestigten „Hauptpunkt des reformirten Lehrbegriffs", die Gnadenwahl und Prädestination zu mildern schien durch Beifügung einer bedingten allgemeinen Gnade zur unbedingten und partikularen. — Zuerst veröffentlichte Amyraut seine, von Camero einst im Schülerkreise angeregten, von der üblichen Lehrweise abweichenden Ideen 1634 im traité de la predestination, welches sofort ein großes Aufsehen erregte und in Genf verworfen wurde. Gegnerisch erhob sich der hochverehrte Pierre du Moulin (Molinaeus), damals Professor im rivalisirenden, streng-orthodoxen Sédan, und dessen Schwager André Rivet in Leyden wider „Neuerungen, welche von dem Dordrechtischen, in Frankreich auf der Nationalsynode zu Alais 1620 und wiederum zu Charenton 1623 förmlich eingeführten Lehrbegriff abweichen". Der Streit für und wider die Neuerung entbrannte so heftig, daß die Nationalsynode zu Alençon 1637 einschreiten mußte. Anklagende Zuschriften wider Amyraut und seinen Freund Paul Testard, Prediger zu Blois, ebenfalls Schüler Camero's, waren eingelaufen von Gegnern außerhalb Frankreichs, von du Moulin aus Sédan, welches noch nicht zu Frankreich gehörte, André Rivet aus Leyden mit beistimmenden Erklärungen mehrerer holländischer Fakultäten, und von der Geistlichkeit Genfs. Die Angeschuldigten vertheidigten sich aber mit so gutem Erfolg, daß die Synode nach genauer Prüfung sie von aller Heterodoxie freisprach und beiden Parteien Stillschweigen über diesen Streitpunkt auferlegte. Auswärts wurde man sehr mißstimmt durch diesen Spruch der Synode, die Angriffe dauerten fort, die folgende Nationalsynode zu Charenton 1644 auf 1645, mit erneuerten Klagen behelligt, wiederholte das frühere Urtheil. Dennoch wurde der Streit fortgesetzt besonders einläßlich von dem aus Genf nach Leyden versetzten Friedrich Spanheim, dessen mit Amyraut gewechselte Schriften (Exercitt. de gratia universale [1856 Seiten!]) für Beurtheilung des Lehrzerwürfnisses sehr wichtig sind. Da Amyraut sich immer in höchst anständiger Polemik vertheidigt hatte, und von den Gegnern auch immer mit großer Achtung behandelt worden war: so gelang es ihm, sich mit den bedeutendsten, die in Frankreich selbst aufgetreten waren, mit Vincent und mit Guil. Rivet (dem Bruder des Andreas) zu verständigen, worüber 1650 die Akte von Thouars aufgesetzt wurde; ja 1655 auch noch mit dem greisen Du Moulin. Dennoch kamen auf der folgenden Nationalsynode zu Loudun 1659 (der letzten, die man

von der Krone, nicht ohne Amyraut's Bemühungen, bewilligt erhielt) wieder Klagen vor, nunmehr ausgedehnt auch auf Jean Daillé, den Präsidenten, und David Blondel, Sekretär dieser Synode, weil beide in öffentlichen Schriften den Amyraldismus vertheidigt hatten. Amyraut wurde aber gerade von dieser Synode ehrenvoll beauftragt, eine neue Ausgabe der Kirchendisciplin zu besorgen. Er starb nach Herausgabe vieler Schriften 1664, hundert Jahre nach Calvin, ein ebenso gebildeter als gelehrter Mann, der aufrichtig an seiner Kirche festgehalten, und ihr nie etwas vergeben hat, obwohl er gesellig mit Großen des Reichs und katholischen Prälaten verkehrt hat. Auf seinen Widerstand hin mußte ein Gebot, daß auch die Reformirten am Frohnleichnamsfest ihre Häuser zu schmücken hätten, zurückgenommen werden. — In Frankreich selbst war das Unbedenkliche seiner Lehrweise förmlich anerkannt worden, die angesehensten Geistlichen blieben seine Freunde, und ohne die beständigen Einwirkungen der auswärtigen Reformirten hätte das literarisch sehr gebildete Frankreich sich noch leichter über die Sache verständigt. Holland aber eiferte für das genaue Verbleiben bei den in Dordrecht wider die Arminianer durchgesetzten Formeln, und die Schweizer wollten von nichts wissen, was den mühsam hergestellten Lehrfrieden wieder stören könnte. »Entweder weiche Amyraut eben doch materiell vom Dordrechter Lehrbegriff ab, oder wenn seine Neuerung, wie man in Frankreich behaupte, nur die Lehrmethode ändere, so sey vollends nicht zu begreifen, wie er mit nur methodischer Neuerung den theuren Frieden der reformirten Kirche gefährden möge.« Vergeblich hatte Amyraut 1647 eine ausführliche Darlegung des Unverfänglichen seiner Lehre an den Zürcher'schen Antistes Irminger geschickt, ein noch vorhandenes Manuskript, welches vortrefflich die Bedeutung des Amyraldismus darlegt; vergeblich hatten die Geistlichen der Parisergemeinde in gleichem Sinne nach Zürich geschrieben; Zwinger und Gernler in Basel, Franz Turrettin, der in Genf selbst die Geistlichen Mestrezat und Tronchin amyraldisiren sah, bearbeiteten die östliche Schweiz so lange, daß endlich der Zürcher'sche Theologe Heidegger den Auftrag übernehmen mußte, wider die sämmtlichen Neuerungen von Saumur eine Consensusformel aufzusetzen, die 1675, also 11 J. nach Amyraut's Tode zu Stande kam, ganz wider den Wunsch der von Krone und Klerus immer unerträglicher gedrückten reformirten Kirche in Frankreich, unstreitig auch nicht zum Vortheil der Orthodoxie in der Schweiz.

Die Lehre Amyraut's ist *Universalismus hypotheticus* genannt worden, zwar mit Grund, aber doch sehr verfänglich; denn so läßt sich auch das in Dordrecht beseitigte arminianische Lehrsystem nennen, welches von Amyraut beharrlich und aufrichtig immer bekämpft worden ist. Der Unterschied beider Lehrbegriffe ist ein wesentlicher. Der arminianische hat eine gratia universalis sub conditione fidei zur Beseitigung der orthodox reformirten gratia particularis absoluta; der amyraldische hingegen nimmt eine gratia universalis hypothetica (d. h. sub conditione fidei) auf, um den harten Partikularismus der orthodox reformirten Gnadenwahl besser vertheidigen, die ihm gemachten gehässigen Zulagen befriedigender abweisen zu können. Der Amyraldismus hält den realen Partikularismus fest, so zwar, daß ein idealer Universalismus hinzugenommen wird. Der Hauptsatz ist dieser: »Es gibt in Gott einen Willen, daß alle Menschen selig werden unter der Bedingung des Glaubens, eine Bedingung, die sie an sich wohl leisten könnten, bei der nun einmal anhaftenden ererbten Corruption aber unausweichlich verschmähen, so daß dieser allgemeine Gnadenwille keinen Einzigen faktisch selig macht. Daneben gibt es einen partikularen Willen in Gott, mit welchem er ewig festgesetzt hat, eine bestimmte Anzahl bestimmter Personen zu retten, alle andern aber mit dieser Gnade zu übergehen; jene Erwählten werden ebenso unfehlbar selig, als die übrigen alle unfehlbar verdammt werden.« Diese Synthese des realen Partikularismus und des bloß idealen, keinen Einzigen wirklich rettenden, Universalismus, d. h. die Hinzunahme eines nur idealen Universalismus zum orthodox festgehaltenen calvinisch-dordrechtischen Lehrsystem ist das Eigenthümliche des Amyraldismus. Begreiflich, daß man dieses System nach demjenigen Elemente benennt, welches ihm eigenthümlich ist; gar nahe liegt aber das Miß-

verständniß, als sey dieser hypothetische Universalismus ein für den orthodoxen reformirten Partikularismus feindseliger, während Amyraut versichert und nachgewiesen hat, daß er mit der calvinisch-dordrechtischen Lehre ganz einig gehe.

Die Nationalsynode fand diese Neuerung frei von aller Heterodoxie, nur mußte Amyraut, was er sehr gerne that, recht deutlich sagen, daß der allgemeine Wille kein prädestinirender Rathschluß sey, sondern eine Zumuthung und Vorschrift: „glaubet alle, so werdet ihr alle selig;“ und daß, wie wir nun einmal verderbt sind, gar keiner bloß auf diesen göttlichen Willen hin selig werde. In Holland und der Schweiz aber stieß man sich schon daran, daß Ausdrücke wie gratia universalis, voluntas dei conditionata, redemtio und vocatio universalis, die einmal Stichwörter des arminianischen Lehrbegriffs geworden, von einem kirchlichen Reformirten überall noch gebraucht würden, was ohne Gefahr gar nicht geschehen könne. Während ein A. Rivetus, ja ein Molinäus endlich einsahen, „daß eine universale Gnade, qua *actu* nemo salvatur,“ in der That als eine unschuldige Inkonsequenz tolerirt werden könne: blieben die Schweizer dabei, den Ausdruck in gar keiner Weise zuzulassen; mochten immerhin die angesehensten Glieder der französischen Nationalsynode nach Zürich schreiben: „seyd versichert, Amyraut wäre längst abgesetzt, wenn er der feierlich approbirten Dordrecht'schen Lehre wirklich widerspräche.“

Zur nähern Begründung seiner Lehre unterscheidet er „die objektive und die subjektive Gnade, nur jene, die Anbietung des Heils auf Buße und Glauben hin sey universal; diese dagegen, die bekehrende Wirkung des heil. Geistes im Gemüthe, welche als moralische Einwirkung zu denken sey, nicht als blinde physische Bewegung, sey allerdings partikular nur den Erwählten geschenkt. Gerade weil diese, die entscheidende, sündhafte Menschen allein wirklich rettende, subjektive Gnade partikular sey, könne man unbedenklich, wie ja Calvin selbst gethan, die objektive Gnade als universell gelten lassen. Wirklich sey allen Völkern und Zeitaltern das Heilsobjekt bekannt gemacht, wenn nicht distincte doch confuse et obscurius, und alle Menschen wissen, daß bei Gott Erbarmen und Vergebung ist, könnten somit büßend und gläubig dieses Erbarmen ergreifen, und würden dann selig; denn von Jedem wird Glaube gefordert in dem Maaße, als das Heilsobjekt ihm kund gethan ist. Sind freilich Alle nun verderbt und weisen das Heilsobjekt ab, so ist das ihre Schuld, obwohl sie nun gar nicht anders können; auch dürfen sie sich nicht beklagen, wenn Gott nur den Einen, den Erwählten die subjektive Gnade schenkt, und sie so erleuchtet, daß sie nun das Heilsobjekt in sich zulassen und gerettet werden.“ Sehr gerne erklärte Amyraut vor der Synode, daß, wo das Heil nun deutlich offenbart sey, da der Glaube an die unbestimmter erkannte Gnade nicht mehr genüge, und ließ sich's gefallen, diese außer dem Gotteswort erreichbare Erkenntniß Gottes künftig nicht mehr Glaube zu nennen.

Der nur ideale Universalismus ist in der That bei streng festgehaltenem, wider die Arminianer vertheidigtem, realem Partikularismus so ungefährlich für die Orthodoxie, daß man sich fragen wird, was Amyraut denn gewinnen wollte mit dieser Neuerung. Er meint: „es lassen sich die auf allen katholischen Kanzeln ertönenden Schmähungen leichter abweisen, der Vorwurf namentlich, als ob der reformirte Lehrbegriff Gott zum Urheber der Sünde mache, die menschliche Zurechnungsfähigkeit beseitige u. s. w.; ohne Zweifel haben aber diejenigen Gegner Amyraut's richtiger gesehen, welche, was er eine bloß neue Methode für den alten Lehrbegriff nannte, eine zu nichts führende, unschädliche Aenderung nennen, als diejenigen, welche große Gefahr von derselben befürchteten. Zuletzt muß Amyraut auch selbst die geringere Erheblichkeit des Streites gefühlt haben, da er, zwar ohne alle Revocation, nicht ungerne ihn endlich ganz ruhen ließ, und seine letzten Lebensjahre nur friedlichen Studien, wie namentlich der Ausarbeitung seiner christlichen Moral widmete. Amyraut's allgemeiner Gnadenwille war ja nichts anders, als im orthodoxen System die gar nicht bloß für Erwählte, sondern promiscue für Alle aufgestellte Heilsordnung, daß Sünder nur durch Glauben selig werden könnten; daher die

Synode eine voluntas dei dieses Umfangs zugab, nur sey es keine voluntas decreti, sondern praecepti.

Hat der hypothetische Universalismus diesen Theologen bekannter gemacht, als er es verdient, so liegen dagegen andere Verdienste Amyraut's weit mehr in der Vergessenheit, als billig ist. Vor Allem gehört dahin, was er über die Union beider evangelischer Konfessionen geschrieben hat. »Während wir mit Recht eine Union mit den Papisten, mit den Anabaptisten, Socinianern, ja auch mit den Arminianern unmöglich erachten, gibt es hingegen gar keinen rechten Grund, die Gemeinschaft der Lutheraner zu fliehen. Ueber die wichtigsten Lehrstücke sind wir mit ihnen einverstanden, über andere können wir bei etwas ungleicher Auffassung doch zu Einer Formel uns vereinbaren; über noch andere endlich ist sowohl die Ansicht als der Ausdruck verschieden, so jedoch, daß jeder Theil den andern füglich neben sich dulden kann, weil die Hoffnung des Heils selbst von diesen Sätzen nicht abhängig ist. Zur Verständigung ist gegenseitiger Austausch nöthig, denn durch das Bestehen besonderer Landeskirchen ist man einander entfremdet. Nur seyen die Colloquien nicht Streithandlungen, bei denen der eine Theil siegen, der andere unterliegen soll, und leider suchen die Menschen gemeiniglich weit mehr den Sieg als die Wahrheit. Noch weniger förderlich sind beiderseits beschickte Synoden mit legitimer Entscheidung durch Stimmenmehrheit. Endlich hüte man sich, eine Mischung der streitigen Ansichten anzustreben, wobei nur zweideutige Formeln herauskommen, über deren Sinn später ein neuer Streit entsteht. Am besten bezeichnet man vorerst die wesentlichen Controverspunkte, sucht von jedem die Wurzel auf mit Beseitigung der bloß abgeleiteten Nebenpunkte. In der Wurzel wird man beide protestantische Kirchen immer einig finden. Auch schriftlicher Austausch wird nützlich seyn, wenn aufrichtige Verständigung als Ziel vorschwebt. Dann besuche man gegenseitig den Gottesdienst, Gäste mögen den Synoden der andern Konfession beiwohnen, Geistliche einander in den Funktionen aushelfen. Würden die Geistlichen einander freundlich behandeln, das Volk wäre bald ausgesöhnt. Proselyterei und Uebertritt können ganz wegfallen. Wachse nur jeder Theil an evangelischer Erkenntniß und ergänze den andern mit der ihm verliehenen Gabe.« »Am heftigsten greifen die Lutheraner unsere partikulare Gnade an. Mögen sie bedenken, daß Augustinus sie auch gelehrt, daß die Schrift sowohl eine universale, als eine partikulare Gnade kennt.« — Sodann hat Amyraut sich bemüht, den leicht als physische, blinde Kraftwirkung mißdeuteten Begriff der unfehlbar durchschlagenden subjektiven Gnade sorgfältig als eine moralisch wirkende zu bestimmen. Endlich hat er sich um die christliche Moral sehr verdient gemacht; ein Auszug der sechs Bände seiner morale chrestienne würde jetzt noch Gebildete in hohem Grade belehren und erbauen.

Amyraut's Schriften sind, außer seinen in den theses Salmurienses mit enthaltenen Abhandlungen, folgende:

1) Exegetische: Paraphrases sur l'Ep. aux Romains. Saumur 1644. 8; — sur l'Ep. aux Gal. 1645; aux Coloss. et aux Thessal. 1645; aux Ephes. 1645; aux Hébr. 1646; aux Philipp. 1646; sur les Ep. cathol. 1646; aux Corinth. 1649; sur l'evang. de S. Jean 1651; sur les Actes 1654. — Paraphrasis in psalmos Davidis una cum annott. et arg. 1662. 4. — Considerat. in cap. VII. ad Rom. 1648. 12; — Exposit. des chap. VI. et VIII. ad Rom. 1659. 12.

2) Geschichtliches hat er nichts geschrieben als die Biographie des tapfern La Noue, welche unter dem Titel Vie de François de La Noue, depuis le commencement des troubles religieux en 1560 jusqu'à sa mort zu Leyden 1661 in 4 Bänden erschienen ist.

3) Dogmatisches: Du mérite des oeuvres contre les opinions de M. de la Milletière. Saum. 1638. — Discours sur l'état des fidèles apres la mort. Saum. 1646. 4. — Disc. sur les songes divins dont il est parlé dans l'ecriture. S. 1659. — Descriptio Christiani. Amstelod. 1660. 12. — De mysterio trinitatis deque vocibus ac phrasibus

quibus tam in scriptura quam apud patres explicatur, diss. VII. part. absol. Salm. 1661. — In orat. domin. exercitat. Sal. 1662. 8. — In symbol. apost. exercit. S. 1663. 8.

Im Syntagma thesium theol. in acad. Salm. var. tempor. disputt. Ed. 2. Salm. 1665. 4. befinden sich 62 Thesen von Amyraut.

Direkt oder indirekt betreffen den Streit über die Gnade: Traité de la prédest. et de ses principes diff. Saum. 1634. 8. — Echantillon de la doctrine de Calvin sur la prédest. Saum. 1637 vor den einschlägigen Six sermons. — De la justification. Saum. 1638. 8. — De providentia dei in malo. Salm. 1638. 4. — Defensio doctrinae J. Calvini de absol. reprobationis decreto. Salm. 1641. 4. — Dissertt. theol. quatuor. Salm. 1645. 12. mit Zuschrift an A. Rivetus enthaltend: 1. de oeconomia trium personarum in operibus div. dissert.; 2. de jure dei in creaturas diss.; 3. doctrinae degratia particulari, ut a Calvino explicatur, defensio; 4. doctrinae de gratia universali, ut ab orthodoxis explicatur, def. — Exercitatio de gratia universali. Sal. 1646. 8. — Declar. fidei contra error. Arminian. Salm. 1646. (auch französisch erschienen.) — Disput. de libero hom. arbitr. Salm. 1647. 12. — Specimen animadv. in exercitt. (Spanhemii) de gratia univ. Sal. 1648. 4.

4) Moral: La morale chrestienne — à Msr. de Villarnoul. 6 T. in 8. Saum. 1652—1660. — Considerations sur les droits par lesquels la nature a réglé les mariages. S. 1648. 8.

5) Kirchenregiment: De la vocation des pasteurs. S. 1649. 8. — Du gouvernement de l'église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des Synodes. S. 1653. 8. — Appendice au livre du gouver. de l'égl. ou il est traité de la puissance des Consistoires. S. 1656. 8. — Épitre dedicatoire de la paraphrase lat. des Psaumes à Charles II. S. 1662.

6) Polemisches, Apologetisches und Irenisches: Traité des religions contre ceux, qui les estiment toutes indifférentes. S. 1631. 8. (in's Engl. und Deutsche übers.) — De l'élévation de la foy et de l'abaissement de la raison en la creance des mystères de la religion. Charenton 1644. 12. — De secessione ab eccl. Rom. deque ratione pacis inter Evangelicos in relig. negotio constituendae. S. 1647. 8. — Apologie pour ceux de la religion. S. 1647. 12. — *Εἰρηνικὸν* sive de rat. pacis in rel. negot. inter Evang. const. Sal. 1662. 8. —

Lettre à la Milletière sur son écrit contre Dumoulin. S. 1637. 8. — Ad Guil. Riveti responsoriam epist. replicatio. S. 1649. 8. — Du règne de mille ans ou de la prospérité de l'église. S. 1654. 2 T. 8. — Réplique à De Launay. S. 1656. 8. — Apologie de S. Etienne à ses juges. S. 1660. 8. — Lettre justificative pour l'apologie de S. Etienne. —

7) Predigten: Six sermons de la nature, estendue, nécessité, dispensation et efficace de l'Evang. S. 1636. 8. — Sermon du voyle de Moyse sur 2 Cor. 3, 13—16. avec deux autres sermons sur les textes suivants; S. 1641. 12. — Sermon sur 2 Tim. 3, 12. prononcé à Charenton 29 janv. 1645. — Le mystère de piété, expliqué en quatre sermons. S. 1651. 12. — Un sermon sur Hebr. 6, 14—16.; 7, 1—3. S. 1657. 8. — Cinq sermons prononcés à Charenton, 1658. 8. — Le tabernacle ou 5 Sermons sur Hebr. 9, 1—5. S. 1668. 8.

Dargestellt findet sich Amyraut in *Bayle's* dict. histor. Art: Amyraut, seine Lehre bei Walch, histor. u. theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außerhalb der luth. Kirche. Jena 1733. Bd. 1. S. 454 f. Bd. 3. S. 736 f., sein Leben und seine Lehre in einer Thèse soutenue par *Ch. Edm. Saigey*. Strasb. 1849. und am vollständigsten in Baur und Zeller's Theol. Jahrbüchern 1852. Heft 1. u. 2. von: Dr. Alex. Schweizer.

Anabaptisten, Wiedertäufer, ist eine Parteibezeichnung vom gegnerischen Standpunkt aus. So werden nämlich diejenigen genannt, welche die an unmündigen Kindern vollzogene Taufe für eine schriftwidrige, mit der göttlichen Stiftung der Taufe streitende, sonach auf keine Weise gültige sakramentliche Handlung erkennen, und demzufolge die also Getauften, wenn sie zu ihnen übertreten, als Nichtgetaufte ansehen, und nun erst die

rechte Taufe ihnen zu ertheilen glauben; was aber nach der Ansicht derer, welche die göttliche Berechtigung und Gültigkeit der Kindertaufe behaupten, »Wiedertaufe« ist, also die, die sich solches herausnehmen, Wiedertäufer. Diese selbst aber, wenn sie überhaupt nach dieser ihrer Ansicht und Praxis sich selber bezeichnen, nennen sich Baptisten, Taufgesinnte, d. h. Leute, welche die wahre Taufe haben, oder in Ansehung der Taufe recht gesinnt sind. Die Kindertaufe dagegen nennen sie zuweilen ihrerseits Widertaufe, d. h. das Gegentheil der rechten Taufe. — Jedenfalls aber wird die Bezeichnung »Wiedertäufer« in dem Maaße eine unpassende, als die so Gesinnten sich zu einer in sich selbst sich fortpflanzenden Gesellschaft organisirt haben, und der Zuwachs aus der die Kindertaufe pflegenden Kirche ein mehr zufällig und ausnahmsweise stattfindender wird.

Die baptistische Sinnesart, welche die Ertheilung der Taufe an eine bewußte Empfänglichkeit für die erneuernde göttliche Gnadenwirkung, an eine vorhandene gläubige Haltung, und an die Bereitung dazu durch christliche Unterweisung und Zucht, eben darum an eine gewisse Reife des Alters und der Entwicklung geknüpft haben will, hat den Schein des Ursprünglichen und Apostolischen für sich. Glaube, durch die Predigt oder Verkündigung der Heilsthatsachen geweckt, ist ja in den Anfängen des Christenthums die Voraussetzung der Taufe; daß die Apostel und andere Heilsboten jener Zeit Kinder getauft, davon ist keine irgend sichere Spur vorhanden. Freilich der Auftrag der Apostel und ihrer Gehülfen im Werke ist ein Missionsauftrag, eine Sendung an die für die Gemeinschaft des Heils empfängliche oder zu gewinnende Menschheit; der Zweck ihrer Wirksamkeit ist zuvörderst die Stiftung der Gemeinde durch Bekehrung zu Gott in Christo. Nachdem aber eine Gemeinde Christi gestiftet, nachdem die Kirche fest begründet war, und ihren Zuwachs nicht mehr bloß aus der Mitte der draußen Stehenden erhielt, sondern auch durch die Fortpflanzung in christlichen Ehen, da konnte man über den Buchstaben der ersten Taufordnung hinausgehen, da konnte der Gedanke, den der Ap. Paulus (1 Kor. 7, 14.) ausspricht, daß die Kinder gläubiger Eltern als solche (vermöge der Lebenseinheit mit denselben) Angehörige des Gottesvolkes (»heilig«) seyen, dazu führen, diese Angehörigkeit auch feierlich darzustellen und zu versiegeln durch die dazu von dem Herrn selbst verordnete Handlung. Hatte man doch dafür die Analogie der alttestamentlichen Beschneidung; »warum sollte nicht die Taufe, »die Beschneidung Christi« (Kol. 2, 11. 12.) eben so gut als jene den Kindern des Gottesvolkes ertheilt werden? Geht doch Christus, der ein Kindlein gewesen, auch die Kindlein an. Sollten, nachdem in seiner Person das göttliche Leben auch vom kindlichen Alter Besitz genommen, die Kindlein unfähig seyn der Erneuerung zu göttlichem Leben (Wiedergeburt)? Ist ja doch Johannes in Mutterleibe vom heil. Geiste erfüllt worden, und warum die Einführung in die Gemeinschaft der Erlösung, die Einverleibung in Christum, außer welchem kein Heil ist, verschieben? Je eher, je lieber sollten die solches Heils theilhaftig Gewordenen ihren Kindern dasselbe verschaffen und verbürgen.« Das sind die schon die alte Kirche bewegenden, von einem Irenäus, Cyprian &c. ausgesprochenen Gedanken, in welchen die Kindertaufe beruhte; und wenn Origenes dieselbe eine apostolische Ueberlieferung nennen kann, so muß sie sehr alt gewesen seyn, und wohl bis in's apostolische Zeitalter hinein gereicht haben. Freilich ging Beides noch lange neben einander, und dem Dringen auf frühes Taufen stand gegenüber der Aufschub bis auf's Todtenbett, theils aus Aengstlichkeit, weil nach der Taufe begangene Sünde gar nicht oder schwer zu sühnen sey, theils aus geheimer Sündenliebe und Superstition, um der Sünde noch weiter leben zu können, welche dann zuletzt durch die Taufe auf einmal getilgt werde. — Aber nicht nur war die Praxis verschieden, es erhob sich auch ein Widerspruch gegen die Kindertaufe, nicht zwar als gegen eine willkürliche unapostolische Neuerung, sondern theils weil die Formel: Ich taufe dich zur Vergebung der Sünden, welche ausschließlich auf die Vergangenheit bezogen wurde, auf das schuldlose Alter nicht zu passen schien, theils auch, weil die Verpflichtung, welche die Taufpathen als Bürgen auf sich nehmen, zu groß und schwer sey, somit die Kindertaufe einerseits unnöthig, andererseits bedenklich. — Zu einer Wiedertaufe führte indeß nicht dieser Widerspruch,

sondern die leicht in Separatismus umschlagende Ueberspannung der Katholicität, welche die von ketzerischen oder sektirischen Vereinen ertheilte Taufe für ungültig achtete, und die von solchen Getauften, als noch nicht wirklich Getaufte, durch Vollziehung dieser Handlung in die katholische Kirche aufnahm; natürlich nicht in der Meinung, eine Wiederholung der Taufe vorzunehmen. — Hiegegen drang aber in der katholischen Kirche der Grundsatz der Objektivität durch, daß ein gemäß der Einsetzung Christi verrichteter Taufakt, von wem auch immer verrichtet, ein Sakrament sey, und bei Aufnahme in die katholische Kirche nur noch die Handauflegung erforderlich, wodurch der geistliche Gehalt dieses Sakraments, dessen Inhaberin allein die Kirche sey, mitgetheilt werde.

Im weiteren Verfolg der Geschichte hängt der Anabaptismus durchaus mit einer mystisch-separatistischen Richtung zusammen, welche im Grunde auch schon in jenem Abhängigmachen der Gültigkeit des Sakraments von dem verwaltenden Subjekt verborgen lag. Die herrschende Kirche erschien den erweckten, auf innere Gemeinschaft mit Gott gerichteten Gemüthern als eine verweltlichte, vom Sauerteige falscher Lehren, Gottesdienste, Gebräuche und Sitten durchdrungene Masse, als ein antichristliches Leben, von dem man ausgehen müsse, um die Seele zu retten. Mit dem ganzen äußerlichen Priesterthum verwarf man auch die heiligen Handlungen, namentlich die Taufe, das Sakrament des Eintritts in diese widerchristliche Gemeinschaft, insbesondere als Kindertaufe. Die eigentliche Ausbildung des Anabaptismus oder Baptismus fällt aber in das Zeitalter der Reformation. Durch diese mächtige Bewegung der abendländischen, zunächst der germanischen Christenheit wurden auch die da und dort noch vorhandenen Reste spiritualistischer Sekten wieder aufgeweckt; und eine Mischung intellektueller und ethischer Mystik, welche von ekstatischen Visionen und chiliastischen Erwartungen ausgehend, ihre phantastischen Ideale unmittelbar in's Leben zu rufen strebte, hatte auch den Anabaptismus in ihrem Gefolge. Die deutsche wie die schweizerische Reformation gerieth in harten Konflikt mit diesem "enthusiastischen" Wesen, welches ihr zu einer Läuterung und zur Befestigung in objektiver kirchlicher Haltung dienen sollte. Der gemeinsame Ausgangspunkt war der Glaube, als eine über alle gesetzliche Kirchlichkeit hinausgehende geistliche Haltung des Gemüths, darin der Mensch mit Gott geeinigt, ein göttlicher und gottgefälliger Mensch wird, vom heiligen Geiste erleuchtet und getrieben. Aber während die Enthusiasten bei diesem Subjektiven stehen blieben, und dasselbe zum absoluten Prinzip und Maaß des geistlichen Lebens erhoben, dem Trieb solches Glaubens und Geistes unbedingt folgten und damit Alles meistern wollten, so band sich die reformatorische Nüchternheit und Besonnenheit an das geschriebene Wort oder an den darin bezeugten Christus, und wie sie in diesem Christus in seinem versöhnenden Thun und Leiden den Grund des Gerechtseyns vor Gott fand, so fand sie auch in ihm und seinem Worte das Maaß der Wahrheit in Sachen des Glaubens. Jenen war der Glaube nur ein Moment der geistlichen Lebensentwicklung, in welchem sie Christo gleichförmig werden sollten. Christus war ihnen vielmehr Vorbild als Versöhner. Freilich ein Vorbild in mystisch-phantastischer Weise, indem sie ihn nicht in seiner vollen wirklichen Menschlichkeit erfaßten, sondern ihn seinen Leib vom Himmel mitbringen ließen.

Je entschiedener sich's herausstellte, daß die Reformatoren mit dem ungestümen Treiben der mystischen Schwärmer, mit ihrem rücksichtslosen Neuern ohne alle Schonung der schwachen Gewissen nichts gemein haben wollten, und diesen Geist als einen hochfahrenden, nicht gebeugten und zerknirschten, von sich wiesen (Luther — Zwickauer Propheten), desto stürmischer und feindseliger traten sie auf. Die Deutschen, wie Th. Münzer und seinesgleichen, setzten Luther und seine Gehülfen tief herab. Das gewöhnliche Reformiren erschien ihnen als eine Halbheit, das schonende, zuwartende Verfahren als eine schlechte Weisheit des gemächlichen und trägen Fleisches; das in Anspruchnehmen der Dienste der weltlichen Obrigkeit in diesem Werke als ein Christum und Belial Vermengenwollen; das Halten auf's geschriebene Wort als geistloses, buchstäbisches Wesen, die vorgenommene Besserung als Beseitigung bloß der gröbsten Verderbnisse; das ganze Werk als eine neue Aufrich-

tung fleichlichen äußerlichen Wesens. Ihre Richtung ging auf eine Gemeinschaft geistlicher Menschen, auf ein Regiment, welches in unmittelbarem Umgang mit Gott, in unmittelbarer Offenbarung oder Geisteseinsprache sein Prinzip hätte, auf eine apostolische Kirche, darin alles Eigenwesen aufgehoben wäre, also daß die Verbundenen alles gemein hätten. — In dem Maaße aber, als sie von geistlicher und weltlicher Seite abgestoßen wurden, kam ihre separatistische Gemeinschaftsbildung zur Ausführung, und damit ging auch ihre immer mehr hervorgetretene Opposition gegen die Kindertaufe in anabaptistische Praxis über. Ja die Wiedertaufe oder die Taufe der Erwachsenen wurde das Kennzeichen ihrer Genossenschaft.

Da die Häupter der Schwärmerei auch in aufrührisches Treiben (Bauernkrieg) sich einließen, so unterlag alles anabaptistische Wesen der Strafe des Aufruhrs, und als bürgerlich wie religiös gemeinschädliche Leute wurden die Wiedertäufer verfolgt. Viele erduldeten mit hoher Standhaftigkeit allerlei Ungemach des unstäten Lebens, Verlust ihrer Habe und ihrer Freiheit, ja Marter und Tod. Aber unter diesen Verfolgungen steigerte sich auch der Zorn gegen die „Feinde des Reichs Christi“; und die Leute, welche die weltliche Obrigkeit mit ihren fleischlichen Waffen und ihrem Kriegs- und Rachegeist verabscheuten, und lieber Alles sich gefallen ließen, als daß sie derselben in Verwaltung von Aemtern oder gar in Führung der Waffen hätten dienen mögen, entbrannten in kriegerischer Wuth gegen die, welche das Reich Gottes aufhalten wollten, und achteten Gewalt und Blutvergießen für erlaubt, ja für ein gutes Werk, aus göttlichem Auftrag verrichtet, da der Aufrichtung des geistlichen Reichs die Vertilgung der Fleischlichen vorangehen müsse. Dieser Geist eines wilden Fanatismus gab sich kund in der Münster'schen Geschichte, welche eine seltsame Mischung von Gegensätzen darbietet, und worin schwärmerische Selbsttäuschung und schlauer Betrug in seltenem Maaße durcheinandergehen. Unter dem Scheine der Geistlichkeit wird dem Fleische reichlich Nahrung verschafft. Wollust und Grausamkeit sind im Bunde miteinander, bis das Ganze ein Ende mit Schrecken nimmt.

Wir erkennen hierin ein Läuterungsgericht für den Anabaptismus. Er sollte von dem wildschwärmerischen, in das er ausgeartet war, gereinigt, fortan als ein heilsames Ferment in der evangelischen Kirche fortwirken, mahnend an die unerläßliche Forderung der Wiedergeburt und der Heiligung der einzelnen Glieder, ohne welche alle Reinheit der Lehre, alle liturgische und disciplinarische Ordnung der Kirche ihrer wahren Frucht ermangelt. Dies gilt zunächst von Deutschland, wo die Taufgesinnten seitdem sich mehr stille halten, und allmählig auch da und dort mildere Behandlung erfahren, so daß z. B. in Hessen seit 1544 anstatt der Todesstrafe nur noch Landesverweisung über sie verhängt wurde, ja in der Pfalz sich ihnen eine Zufluchtsstätte eröffnete, nicht ohne geistlichen Segen und bürgerlichen Nutzen. — Anderwärts aber entwickelte sich unter schweren Verfolgungen, vornehmlich von katholischer Seite, ein freudiger Märtyrergeist, der gerechte Bewunderung erweckt. Eine wichtige Stellung in dem Reinigungsprozeß der Anabaptisten, in dem Kampf gegen die wild fanatische, jüdisch gesetzliche, ja in's Unsittliche und Fleischliche ausgehende Richtung nimmt der Niederländer Menno Symons ein († 1561), ein Mann, der als katholischer Priester ein weltliches, unordentliches Leben geführt, durch Luthers und Bucers Schriften zu evangelischer Erkenntniß geführt, durch den Märtyrertod eines Wiedertäufers zum Widerspruch gegen die Kindertaufe angeregt, durch ergreifende Vorgänge bei den fanatischen Wiedertäufern, einer Nachwirkung der Münsterschen Bewegung, wobei sein eigener Bruder, einer der 12 Münster'schen Apostel, umkam, zu völliger Uebergabe an den Herrn und zu entschiedenem Heraustreten bestimmt wurde (1536). Ein Gegner der Schwärmerei, der er schon 1535 in einer scharfen Schrift entgegengetreten war, wirkte er von nun an, indem er viele Jahre als Reiseprediger in Niederdeutschland umherzog, vielfach verfolgt, mit unermüdetem Eifer Gemeinden stiftend und befestigend, ein demüthiger, treuer und ernster Arbeiter. Eine Menge baptistische Gemeinschaften breitete sich nun über einen großen Theil von Ober- und Niederdeutschland aus, in strenger Zucht und scharfer Sonderung von allem Fremd-

artigen, namentlich in Betreff der Ehe. Aber in ihrer Mitte selbst erhob sich ein Streit zwischen den Strengeren und den Milderen, in welchem Menno endlich auf die Seite der Strengeren trat; was ihm aber selbst zuletzt leid geworden seyn muß. Bis auf diesen Tag finden sich die „Mennoniten“, wie diese niederländischen Baptisten nach dem hochverehrten Manne selbst sich gerne nennen, inmitten der evangelischen, besonders der reformirten Kirche, theilweise lau geworden, aber einen edeln Kern ernster evangelischer Frömmigkeit in sich bergend. (S. Menno Symaxis von B. C. Roosen. Leipzig 1848.)

In der Schweiz stieß der durch Hubmeier u. A. eingeführte und ausgebreitete Anabaptismus auf entschlossenen Widerstand des, eine Zeitlang selbst in Bezug auf die Kindertaufe schwankenden, aber durch den hervortretenden Separatismus abgestoßenen Zwingli und seiner Gehülfen; und wurde mit Hülfe der Obrigkeit, welche jedoch immer erst, nach öffentlicher theologischer Durchfechtung des Streits in einer Disputation, einschritt, nach und nach unterdrückt. Der innere Gang des Anabaptismus war ähnlich dem in Deutschland. Derselbe erscheint aber hier in mancherlei Modifikationen, hauptsächlich in dem Gegensatz der in mehrere Parteien sich theilenden schroffen, und der gemäßigten („gemeinen“) Täufer.

Begünstigt durch den Adel griff der Anabaptismus in Mähren bedeutend um sich, und die fleißigen und unter sich zusammenhaltenden Wiedertäufer kamen so empor, daß sie den Neid der Uebrigen erregten. Durch immer erneuerte und immer strengere Verfolgungen der katholischen Regierung wurden sie aber allmählig verdrängt, und zerstreuten sich dahin und dorthin.

Eine Hauptzufluchtsstätte des Baptismus aber war außer den Niederlanden England, und als hier die bischöfliche Staatskirche verfolgend dagegen sich erhob, so wurde Nordamerika das Land, wo auch diese Bedrängten eine Freistatt fanden und ungehindert sich entwickeln und ausbreiten konnten. Hier ist denn auch die bei weitem größte baptistische Gemeinschaft, welche, wie ihre Schwestergemeinschaft in England, in die Heidenwelt hinein mit lebendigem und erfolgreichem Missionseifer wirksam ist, aber auch in Deutschland und anderwärts anabaptistische Häuflein sammelt.

Doch über diese Zweige wird der Art: „Baptisten“ nähere Auskunft zu geben haben.

Der Anabaptismus, von dem hier vornehmlich die Rede ist, ist zunächst und hauptsächlich zu begreifen im Zusammenhang mit der Reformation. Gleich dieser vorbereitet durch den Gegensatz gegen das zunehmende Verderben des hierarchischen Kirchenthums, hat er mit ihr eine innere Wurzel: den über die äußere Gesetzlichkeit und Gottesdienstlichkeit hinausgehenden, den Zusammenschuß der innersten Persönlichkeit mit Gott in Christo bildenden Glauben. Während aber die fortschreitende Reformation in der Objektivität dieses Glaubens sich festsetzte (in ihrer Rechtfertigungs- und Schriftlehre); so kam dagegen im Anabaptismus ein einseitiger Subjektivismus zur Ausbildung. Die Entfremdung und der feindliche Gegensatz trieb beide Theile in ein Extrem: einerseits die Veräußerlichung in Bezug auf Rechtfertigung und Schriftautorität, andererseits die Verinnerlichung. Eben darum aber sind beide aneinander gewiesen zu gegenseitiger Correktion. Und das nicht ohne Erfolg. Der Anabaptismus hat sich von seiner Ausartung gereinigt, und ist namentlich aus der willkürlichen, schwarmgeistischen Richtung zur Schriftnorm zurückgekehrt, an die er theilweise nur zu ängstlich buchstäblich und gesetzlich sich hält (Verwerfung des Eides zc.). Die evangelischen Kirchen aber haben dem subjektiven Element mehr und mehr Raum gegeben, wie das im Pietismus und dessen Vorbereitungen und Nachwirkungen sich zeigt. Beide haben eine relative Berechtigung: die evangelische Kirche, indem sie in der Kindertaufe das Recht der Christenkinder wahrt, als welche nicht gleich Heiden- oder Judenkinder zu den Heilsgütern stehen, sondern zum ursprünglichen Antheil daran berufen sind (*ἅγιοι* 1. Kor. 7, 14.); die Anabaptisten, indem sie im Gegensatz gegen das weitverbreitete, und in der Taufe eine Schutzwehr suchende Namenchristenthum darauf dringen, daß nur wirkliche Wiedergeburt und die Taufe als wirkliches Bad der Wiedergeburt zur Gemeinschaft des Heils führe. Die evangelische Kirche, welche ja

ihrem Bekenntniß nach eben so auf Heiligung der Einzelnen dringt, wird in dem Maaße innerlich siegreich gegenüber dem Anabaptismus erscheinen, als sie durch die That bewährt, daß die Taufe der Kinder Anfang und Grund des Lebens in Christo sey, oder, als eine christliche Zucht sowohl von Kindheit auf als im ganzen kirchlichen Leben sie näher dazu hinführt, daß sie in ihren Gliedern als eine Christo geheiligte sich darstellt. Bis dahin soll sie die Anabaptisten mit ihrem Ernst und ihrer Zucht als heilsame Mahner betrachten und sich zu nutze machen, und ihrerseits in Liebe ihnen mittheilen, was ihr von Schätzen des Heils anvertraut ist.

(Vgl. Bullinger, der Wiedertäufer Ursprung ꝛc. 1560. Füßlin, Beiträge zur Kirchen- und Reform.-Gesch. des Schweizerlandes. 1741 ff. *Ottii* Annales anabaptistici. Bas. 1672. *Schyn*, historia Christianorum, qui in Belgio foederato Mennonitae appellantur. 1723. Starck, Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten. 1789. J. Hast, Geschichte der Wiedertäufer. 1836. Erbkam, Geschichte der protest. Sekten im Zeitalter der Reformation. 1848. Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westphäl. evang. Kirche. 1849. I. S. 134 ff.) **Kling.**

Anachoreten. Aus dem Alten Testament können schon Elias und Elisa als Einsiedler betrachtet werden, nachher Johannes der Täufer, der von Hieronymus ein princeps Anachoretarum genannt wird. An die Essäer sollen sich die Therapeuten in Aegypten angeschlossen haben, und Hieronymus betrachtet diese als eine christliche Mönchsverbindung (Catal. c. 11.). Anachoreten sind eigentlich Solche, die sich für den inneren geistlichen Kampf aus der Welt zurückzogen und in der Einsamkeit ihre frommen Uebungen hielten; die Christenverfolgungen im 2. und 3. Jahrh. gaben dazu besonders Anlaß. Sie werden auch *ἀσκῆται, ἀθλῆται, μονάζοντες* genannt, ferner Beter und Philosophen, wie denn Manche den Philosophenmantel trugen und sich nach dem Manuale des Epiktet richteten. (Vgl. *Euseb.* H. E. II, 17. VII, 32. *Cassian.* Collat. 6. *Theodoret*, Philotheus; *Bingham*, Orig. Ecclesiast. Vol. III. p. C. sq.) Sie hielten sich in Höhlen auf, legten ihre Füße in Fesseln, mieden allen Verkehr mit Menschen und blieben lange ohne Speise, auch zwangen sie sich zum Stillschweigen und beteten nur in Gedanken; einer stand im Tempel Jahre lang und breitete die Hände gegen den Himmel aus, ohne zu schlafen; es heißt, daß ein Rabe ihm Speise gebracht habe. Dann standen sie unbeweglich auf hohen Bergen im Wind und Schnee; um Andere zur Nacheiferung aufzufordern, ließen sie nur auf eine kurze Zeit von der gewohnten Strenge nach. (Vergl. den Brief von Gregor v. Nazianz an den Hellenius, siehe *Theodoret*, H. E. IV, 23. f.) Simeon stand 48 Jahre auf einer Säule; über die Styliten *Theodoret*, Hist. relig. 26. Aus dem Anachoretenstande wurde der heil. Telesphorus im Jahr 128 auf den päbstlichen Thron erhoben (vgl. *Anastas.* de vit. rom. pont. II. p. 94), ebenso der heil. Dionysius im J. 259. Marcion wurde auch, wie Epiphanius erzählt, im 2. Jahrh. Einsiedler, als er sich von der Kirche trennte.

In Aegypten und Syrien, in Pontus und Thrazien werden uns Einsiedler geschildert, und bei den Lehrstreitigkeiten, bei den mancherlei kirchlich-politischen Kämpfen im 4. und 5. Jahrh. tritt zuweilen plötzlich ein solcher im Geräusch einer großen Stadt auf, und mahnt Fürsten und Volk an das, was ihnen gezieme. Julianus Sabba wird im Jahr 370 durch den Bischof Acacius von Beröa nach Antiochien geholt, um gegen den Arianismus zu wirken, und er thut bei dieser Gelegenheit viele Wunder. In derselben Zeit tritt der Einsiedler Thraates vor den Kaiser Valens und warnt ihn, der Kirche Schaden zuzufügen, auch von ihm werden Wunder berichtet. Der Stylit Daniel läßt sich im J. 476 durch eine Stimme Gottes bewegen, nach Constantinopel zu kommen und den Kirchenglauben gegen den Kaiser Basiliskus zu vertheidigen; dieser läßt den Styliten anfangs nicht vor, muß ihm nachher aber zu Füßen fallen (*Theodor.* Lect. Collect. lib. I.).

Die Anachoreten selbst bildeten den Uebergang zum Cönobitenleben, aus welchem nachher das Mönchthum sich weiter entwickelte. Einsiedler waren es, die kleine Gemeinschaften (**λαῦραι**) bildeten, so daß mehrere Zellen von Einsiedlern in einem Kreise herumgebaut wurden mit einer Kapelle in der Mitte. Der heil. Chariton baute um 340 zuerst

eine Laura zu Pharan nahe dem todten Meer, dann baute der heil. Euthymus eine solche zu Anfang des 5. Jahrh. bei Jerusalem; der heil. Sabas und der heil. Quiriakus folgten. Man nahm dort keine jungen Leute an, und es herrschte eine strenge Zucht. Auf ähnliche Art geschah es, daß Antonius in Aegypten um 270 den erfolgreichen Uebergang zum Cönobitenleben machte. — Von dem 4. Jahrh. an finden sich neben den immer mehr ausgebildeten Klostergemeinschaften doch immer noch Anachoreten, und Cassianus zieht sogar die letzteren vor. Das Trullanische Concil von 692 befiehlt im Canon 41., daß man, um Anachoret zu werden, erst eine Probe in einem Kloster bestanden haben muß. Noch jetzt sind auf dem Berge Athos Klausner und Eremiten neben den wirklichen Klöstern. — Im Abendlande gibt es auch bis auf den heutigen Tag Eremiten, obgleich Carl d. Gr. wollte, daß sie in die Klöster geschickt würden. Die Gründer mehrerer Orden waren anfangs Anachoreten. In der Dauphiné wählte sonst ein Kloster den Tüchtigsten aus, um im beschaulichen Einsiedlerthum vorzugsweise für das Volk zu beten. Auch junge Mädchen erhielten eine solche Bestimmung. In Unteritalien und Sicilien vergibt die Regierung jetzt Eremitenstellen, und solche Einsiedler werden dann von dem umwohnenden Landvolke hoch geehrt, auch mit allem Nöthigen versorgt. — Literatur: *Middendorpii* Originum anachoreticar. silva. Col. 1615; *Bolteau,* Histoire monastique d'Orient; *Alteserra,* Asceticon s. originum rei monasticae lib. X. ed. Glück. Hal. 1782; *Helyot,* Hist. des ordres monastiques. Tom. I. **W. Ch.**

Anacletus I. war ein Grieche aus Athen, Sohn des Antiochus. Er folgt auf Linus nach Iren. und Euseb., auf Clemens nach Optat., Augustin., Damasus, Epiph., auf Cletus nach Hieron. u. A. — Nach der Chronologie von Fabrotti regierte er zur Zeit des Trajan von 103—112, nach Blanchini von 84 an, nach *Pagi Breviar.* von 85—95. — Viele ältere Geschichtschreiber haben ihn mit dem frühern Pabst Cletus für dieselbe Person erklärt, wogegen der Beweis für die Verschiedenheit der Personen geführt ist in *Schelestratius,* Antiqu. illustr. Diss. II, 2. — Eusebius III, 15. berichtet, Anacletus habe das Bisthum im 12. Jahr des Domitian angetreten, 12 Jahre hindurch verwaltet und den Clemens zum Nachfolger gehabt. Er soll von Petrus zum Presbyter geweiht worden seyn und die St. Peterskirche zu Ehren des Apostels gebaut haben.

Er starb als Märtyrer, in welchem Jahre ist unbekannt. Ihm ist der 12. Juli als Gedächtnißtag geweiht. Es sind ihm von Pseudoisidor drei Epistolae decretales an verschiedene Bischöfe untergeschoben worden, in welchen viele Stellen aus Kirchenvätern späterer Zeit vorkommen; *Baron.* Ann. T. II. p. 52 nimmt sie in Schutz. — Vergl. *Anastasii* vit. rom. pont. II. p. 61. sq. **W. Ch.**

Anacletus II. hieß früher Peter, Sohn des Leo; er war öfter Cardinal in England und Frankreich gewesen, nachher Cardinalpriester von Sta Maria in Trastevera in Rom. Nach dem Tode von Honorius II. wird er im J. 1130 von einer Partei gewählt, und an demselben Tage in der St. Peterskirche geweiht, an welchem Innocenz II. in S. Maria Nuova. Die zahlreicheren Cardinäle und das Volk waren auf seiner Seite; er zwang den Innocenz, aus Rom zu weichen. — Von seinen Gegnern wird behauptet, er sey von jüdischer Abstammung gewesen, nachher Mönch in Clügny, als Legat habsüchtig und außerdem unzüchtig. — Anacletus schrieb Briefe an die Könige von Jerusalem, Deutschland und Frankreich, auch an die Bischöfe, den griechischen Kaiser und die morgenländischen Patriarchen, um sie auf seine Seite zu ziehen; ohne Erfolg. Nur ein Bischof Gerhard in Frankreich trat zu ihm über, und wurde zum Legaten in Frankreich ernannt. Anacletus wird durch Roger, den Herzog von Sicilien und Calabrien unterstützt, bestätigt ihm seine früheren Besitzungen, und unterwirft ihm auch Neapel und Capua, und läßt ihn auch zum König krönen. Ein Diplom in der vatikanischen Bibliothek besagt, daß Roger und seine Erben in Sicilien, Calabrien, Apulien und andern Gegenden herrschen sollen, aber 6000 Geldstücke jährlich an die römische Kirche zahlen. — Innocentius erhält durch Unterstützung des Bernhard von Clairvaux und Anderer das Uebergewicht; seine Partei excommunicirt den Anacletus auf den zwei Concilien zu Rheims und Pisa;

dann zieht Innocentius mit dem verbündeten Kaiser Lothar II. zugleich 1133 in Rom ein. Anacletus behält noch immer die St. Peterskirche für sich, so daß Lothar in einer anderen Kirche gekrönt wird. Anacletus hatte, wie aus einem encyklischen Schreiben von Lothar hervorgeht, öfter an den Kaiser Gesandte geschickt, und auch, da derselbe in Rom war, ihm Versprechungen gemacht; er fand sogar eine Zeitlang Eingang, nachher willigte der Kaiser aber doch in die Verurtheilung des Anacletus, welche von der Partei des Innocentius ausging. Immer blieb die Macht von Anacletus in Rom noch so bedeutend, daß Innocentius nach Lothars Entfernung auch Rom verließ und sich nach Pisa begab bis zu Ende des Jahres 1133. Einige sagen, Anacletus habe auch den arragonischen Prinzen Ramiro, der aus dem Mönchskloster auf den Thron berufen wurde, dispensirt, so daß er heirathen konnte; die Meisten schreiben das dem Innocentius zu. — Als Lothar 1137 auf's Neue nach Italien kam, zog er bei Rom vorüber, und man sieht, daß er vor der Macht des Anacletus Scheu hatte. Ein Erzbischof von Benevent, der auf Seiten von Anacletus war, brachte es dahin, daß ein Heer aus Benevent die Deutschen angriff. Nachher schloß sich doch Benevent dem Pabst Innocentius an. — Es wird gesagt, daß Anacletus, als er gewählt war, seine Partei durch ausgetheilte Geschenke zu verstärken suchte; auch sollte er kostbare Geräthe aus den Kirchen zu dem Zweck haben wegnehmen lassen. Anacletus blieb in der päbstlichen Würde, obgleich wenig außerhalb Rom anerkannt, und seine Bestimmungen, die besonders für Sicilien Wichtigkeit haben, sind nicht widerrufen worden. Anacletus stirbt 1138, seine Anhänger wählen dann Victor IV. Die Briefe von Anacletus sind in verschiedenen Sammlungen gedruckt.

Literatur: *Arnulphi* Sagiens. Tractatus de schism. orto post Honor. II. papae decessum, bei *Muratori* Script. rer. ital. III, 1. p. 423. — *F. Pagi* Breviarium, illustriora pontif. rom. gesta continens Tom. II. p. 616 sq. — *Baronius*, Ann. Tom. XII. — *M. Antonio*, de Dominis de rep. ecclesiast. T. I. p. 730. **W. Ch.**

Anagnost, s. Lector.

Analogie des Glaubens, der Schrift, s. Glaube, Hermeneutik, biblische.

Anania (*Ἀνανίας*, Ananias). 1) Ein zu Jerusalem lebender Judenchrist, dessen Weib Sapphira hieß. Wegen eines Betrugs, den er sich beim Verkauf eines Gutes zum Besten der Gemeine zu Schulden kommen ließ, wurde ihm von Petrus der Tod angekündigt, der ihn und nachher sein Weib wunderbar sofort überraschte, Apgsch. 5, 1 ff. — 2) Ein zu Damaskus lebender Judenchrist, Apgsch. 9, 10. und nach 22, 10. ein angesehener Mann, durch dessen Handauflegung der erblindete Paulus wieder sehend wurde. Die Sage läßt ihn Bischof in Damaskus werden und später den Märtyrertod erleiden. — 3) Ein Hohepriester unter dem Landpfleger Felix, unter welchem Paulus gerichtet werden sollte. Um dessen Verurtheilung herbeizuführen, zog er auch als Ankläger desselben nach Cäsarea hinab. Weitere Nachrichten über ihn finden sich bei Josephus (Antiq. 20, 6. u. 8.). Die Ansicht, daß er nur als Nasi, nicht als Hohepriester fungirt habe, ist unbegründet. **Vaihinger.**

Anaphora ist in der griechischen Liturgie dasselbe, was der Canon Missae in der lateinischen, d. h. derjenige Theil der h. Handlung, wo die Elemente consakrirt werden. Anaphora hieß auch das Buch, worin die Abendmahlsliturgie enthalten war; ein solches ist noch vorhanden von Johannes, Bischof von Bostra in Arabien, † 650 bei *Renaudot*, lit. or. Coll. Tom. II.

Anastasia, die heilige, nach ihren Martyrakten bei den Bollandisten im April und bei Surius unter dem 25. December, Tochter eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter, von dieser im christlichen Glauben erzogen, von jenem mit einem Heiden von ausschweifenden Sitten vermählt, von dem sie von aller Gemeinschaft mit ihren Religionsgenossen ausgeschlossen wurde, verwendete, seit dem Tode ihres Gemahles, ihr Vermögen für die Unterstützung der Christen und wurde im Jahr 304 während der diokletianischen Verfolgung in Illyrien verbrannt. Der 25. December gilt als ihr Todestag.

Anastasius, Päbste dieses Namens. 1) Anastasius I. (398—402) nahm Theil

an den origenistischen Streitigkeiten und verdammte den Origenes, worüber er sich bald näher dahin erklärte, daß das Urtheil bloß die dogmatische Meinung des Origenes betreffe. Außerdem verbot er, gebrechliche Personen zu geistlichen Orden zuzulassen und verordnete, daß das Evangelium in der Meßliturgie stehend angehört werden solle. 2) Anastasius II. (496—498). Seine zwei Vorgänger, Felix und Gelasius, hatten sich aus treuer Anhänglichkeit an die chalcedonensischen Bestimmungen, gewiß aber weit weniger aus Connivenz für das ostgothische Königthum in Italien gegen das Henotikon erklärt und mit Constantinopel gebrochen. Anastasius schien anfangs denselben Weg einzuschlagen. In einem Briefe an den griechischen Kaiser, zu Anfang seiner Regierung geschrieben, verlangte er, daß des Acacius Name nicht öffentlich genannt würde, mithin aus den Diptychen wegfallen sollte. Er führte an, daß Felix und Gelasius vollkommen Recht gehabt hätten, Acacius von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Später soll er seine Meinung geändert und sich bestrebt haben, das Urtheil über Acacius (s. d. A.) in Rom rückgängig zu machen, weswegen und wegen anderer Annäherung an die entgegenstehende dogmatische Partei ein großer Theil des römischen Klerus sich von ihm getrennt habe; er starb, ehe die Sache zu Ende gebracht war. Baronius läugnet diese Thatsache nicht bestimmt, sondern meint, man solle davon Anlaß nehmen, Gottes Fürsorge für die römische Kirche zu bewundern, da der wankende Bischof vorher hinweggenommen worden, ehe er sein Vorhaben habe ausführen können; Baronius gibt sogar zu, Anastasius habe durch seinen Legaten am constantinop. Hofe Unterhandlungen angeknüpft über die Unterschreibung des Henotikon (s. über ihn Baronius ad a. 497). Die Bekehrung des Chlodwig zum katholischen Christenthum erkannte Anastasius als ein folgenreiches Ereigniß. Er erließ an den königlichen Täufling ein sehr freundliches Schreiben, worin er ihn ermahnte, dafür zu sorgen, daß die römische Kirche sich stets seines Uebertritts zu freuen habe. 3) Anastasius III. (911—913) zur Zeit des berüchtigten Weiberregimentes der Maroria und Theodora. Von ihm ist nur dieses anzuführen, daß er die kurz zuvor erfolgte Erhebung des Cölner Stuhles über den Bremer wieder aufhob und diesen in seine ihm entzogenen Rechte wieder einsetzte. Lothringen war nämlich 911 von Deutschland abgefallen und hatte sich den Neustriern angeschlossen. Der Erzbischof v. Cöln, der erste Prälat von Lothringen, hatte wesentlichen Antheil an diesem Abfalle. 4) Anastasius IV. (1153—1154), zeigte sich dem Kaiser Friedrich I. gefällig, indem er den von seinem Vorgänger Eugenius verworfenen neuen Erzbischof von Magdeburg, Wichmann, anerkannte und ihm das pallium ertheilte. Er renovirte das römische Pantheon (S. Maria rotunda) und hinterließ eine Schrift über die Dreieinigkeit.

Anastasius der Sinaite. Es frägt sich, ob es, nach Nicephorus und nach seinem Vorgange, vielen Anderen, nur einen dieses Namens, oder, wie Neuere annehmen, Mehrere desselben Namens gebe. Jener Eine wurde, nach einem Aufenthalte als Einsiedler auf dem Berge Sinai, zum Bischof und Patriarchen von Antiochien gewählt, wegen seines Widerspruches gegen die Lehre von der Unverweslichkeit des Leibes Christi 572 für einige Zeit verbannt, und starb 599. Ihm werden verschiedene Werke zugeschrieben, 1) anagogicae contemplationes in divini officii Hexaemeron lib. XI. (in magna bibl. P. P. Col. Tom. VI. P. I.: das 12. Buch ist von Allix edirt worden, London 1684): unbedeutend. 2) ὁδηγος seu dux viae adversus Acephalos, ed. *Gretser.* Ingolstad. 1606, worin die Lehre von der Unverweslichkeit des Leibes Christi angegriffen wird. Diese Werke nebst andern werden aber einem sinaitischen Einsiedler desselben Namens zugeschrieben, der nach Einigen vor 606 gestorben, nach Andern 678 noch lebte. Endlich unterscheidet man einen dritten Anastasius Sinaita, den unmittelbaren Nachfolger des ersten, 609 von den Juden in einem Aufruhre getödtet.

Anastasius, Priester zu Constantinopel und Freund des Nestorius, geboren 478, sagte in einer Predigt: „Niemand nenne die Maria *θεοτόκος*, denn Maria war ein Mensch, daß aber Gott von einem Menschen geboren werde, ist unmöglich.“ Socr. VII, 32. Nestorius bestätigte diese Erklärung, und so entspann sich die nestorianische Streitigkeit.

Anastasius, Abt eines römischen Klosters, † 886, von Ludwig II. auf das bei den Lateinern für ökumenisch geltende Concil in Constantinopel 869 geschickt, Uebersetzer der Canones desselben in das Lateinische, Verfasser des liber pontificalis, enthaltend Lebensbeschreibungen der Päbste bis Nicolaus I. **Herzog.**

Anastasius, Kaiser, s. monophysitische Streitigkeiten.

Anathema. *ανάθεμα*, bei den gr. Klassikern dasselbe, was *ἀνάθημα*, von *ἀνατίθημι*, eigentlich das Aufgestellte, angewendet auf Weihgeschenke den Göttern dargebracht, in den Tempeln aufgehängt oder niedergelegt, wovon die römisch-katholische Praxis zahlreiche Analogieen darbietet. Im N. T. ist *ἀνάθεμα* entsprechend dem hebr. חֵרֶם, der eigentliche Ausdruck für den Bann oder die Excommunication 1. Cor. 16, 22. mit der bestimmten Beziehung, daß es nicht bloß eine Ausschließung von der Gemeine und den Sakramenten, sondern von den göttlichen Segnungen ist, positiv ein Uebergeben dem Satan 1. Cor. 5, 5.; diese letzte Beziehung herrscht vor Gal. 1, 8. und Röm. 9, 3. Der Ausdruck nebst den damit verbundenen Vorstellungen ging in die Kirchensprache und in die kirchliche Praxis über. Das Concil von Elvira 303 can. 52. und das Concil von Laodicea 357 can. 29., wenden den Ausdruck auf kirchliche Vergehen an, das Concil von Nicea 325. spricht das Anathema über diejenigen aus, welche arianische Ansichten vom Verhältniß des Sohnes zum Vater hegen und vortragen. In der spätern kirchlichen Praxis war das Anathema eine Art der Excommunication, und zwar die excommunicatio major, und die besondere Strafe für die förmliche Ketzerei, wie unzählige Concilienakten, insbesondere die des Tridentinum beweisen. **Herzog.**

Anatolius, aus Alexandrien gebürtig, dort vom Bischof Dioskur ordinirt und bei ihm als Sekretär (Apokrisiarius) angestellt; wurde auf Dioskurs Betrieb 449 Patriarch von Constantinopel statt des Flavian. Kaiser Theodosius bittet den Papst Leo den Gr. um Anerkennung des Anatolius als Patriarchen; nun schickt Leo Gesandte nach Constantinopel, die sich von der Rechtgläubigkeit des Anatolius überzeugen sollen. Nach des Theodosius Tode waren Marcianus und Pulcheria zur Regierung gekommen; die früher herrschende Partei des Eutyches wurde unterdrückt; Marcian bittet Leo den Gr., bei einem Concil in der eutychianischen Angelegenheit zu präsidiren. Anatolius beruft schnell 450 die in Constantinopel anwesenden Bischöfe, Aebte, Aeltesten und Diakonen, und läßt den Brief vorlesen, welchen Leo d. Gr. an Flavian, seinen Vorgänger, geschrieben hat; dieser Brief wird unterzeichnet, Nestorius und Eutyches sammt den Anhängern verdammt, auch bezeugt, daß man im Morgenlande denselben Glauben habe wie Leo und die römische Kirche. So bestimmt auch das Concil zu Chalcedon. Auf diesem war dem Anatolius der Rang zunächst dem römischen Bischof gegeben, obgleich auch die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien zugegen sind. Weil man gegen Leo wegen seines übermüthigen Verfahrens aufgebracht ist, kann Anatolius durchsetzen, daß der Umfang seiner Jurisdiktion ähnlich ausgedehnt wird, wie bei dem römischen Bischof (Conc. Chalced. Can. 28.). Danach wird der Bischof von Neu-Rom unmittelbar dem Bischof von Alt-Rom zur Seite gesetzt, ihm die patriarchalische Jurisdiktion über die Diöcesen von Pontus, Asien und Thracien gegeben, ferner die Macht, alle Bischöfe in den barbarischen Ländern zu ordiniren, endlich alle Vorzüge und Freiheiten, die der römische Stuhl je besessen hatte. (Conc. gen. T. IV. p. 795—798.) — Anatolius hatte auch in Antiochien einen Bischof von seiner Partei eingesetzt, da dieses doch der Bischof von Heraklea hätte thun sollen; er wird deshalb vom römischen Bischof Leo getadelt (Epist. 56.) und auf die Bestimmungen des Nicenischen Concils verwiesen. Leo klagt es auch dem Marcianus, daß Anatolius gleiches Recht mit dem römischen Bischof in Anspruch nehmen und dazu das Concil von Chalcedon mit benutzen wolle. Er kündigt dem Anatolius zwei Mal die Ausschließung von der Kirchengemeinschaft an, da besänftigt Anatolius auf Dringen von Marcianus den Pabst durch einen Brief (Leo Epp. Opp. I. epist. 105.), er lehnt den Vorwurf des Ehrgeizes ab und versichert, nur die Geistlichen von Constantinopel haben jenen Concilsbeschluß hervorgerufen;

außerdem werde Alles, was auf dem Concil beschlossen worden, doch erst durch die päbstliche Bestätigung gültig. Nebenher schrieb Anatolius persönlich an Leo, um sich über das Verfahren der päbstlichen Legaten auf dem Concil zu beschweren. — Anatolius starb 458.

Von ihm ist ein Brief lateinisch erhalten, der an Leo über das Concil von Chalcedon und über das Benehmen von Timotheus Ailurus in Alexandrien geschrieben ist. (Conc. T. IV. p. 905.)

Ancillon. Die Familie Ancillon, dem Protestantismus getreu seitdem Ancillon, Präsident eines der höchsten Gerichtshöfe Frankreichs im 16. Jahrhundert, seiner Stelle entsagt hatte, um seinem evangelischen Glauben nicht entsagen zu müssen, hat der reformirten Kirche eine Reihe ausgezeichneter Männer geliefert. — David Ancillon, Urenkel des genannten Präsidenten, Enkel Georg's, eines der Gründer der evangelischen Kirche von Metz, und Sohn Abraham's eines ausgezeichneten Juristen in dieser Stadt, ward 1617 geboren. Nachdem er seinen ersten Unterricht im Metzer Jesuiten-Collegium empfangen, und den Bemühungen der ehrwürdigen Väter, ihn katholisch zu machen, widerstanden, studirte er Theologie zu Genf. 1641 wurde er zum Pfarrer von Meaux berufen. Seine Frömmigkeit, seine Milde, seine Wohlthätigkeit für Arme beider Religionen, so wie seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und sein großes Predigertalent, gewannen ihm nicht nur die Liebe der Protestanten, sondern auch die wohlwollende Achtung der angesehensten Katholiken. 1653 ging er als Prediger nach Metz; hier hatte er, 1657, eine öffentliche Conferenz mit dem Dr. Bédacier, Suffragan des Bischofs von Metz, über die Traditionen der Kirche; nachdem ein Mönch eine verfälschte Relation dieser Unterredung veröffentlicht, gab Ancillon sein in historischer und dogmatischer Hinsicht treffliches traité de tradition (Sédan, 1657, in 4.) heraus. Er blieb zu Metz, bis ihn die Revocation des Edicts von Nantes nöthigte, Frankreich zu verlassen. Er begab sich nach Frankfurt, und wurde alsobald an der französischen Kirche von Hanau angestellt. Hier schrieb er gegen den Cardinal Richelieu eine Apologie Luther's, Zwingli's, Calvin's und Beza's (1666, in 12.). Durch die Eifersucht seiner Collegen veranlaßt, sich von Hanau zu entfernen, ging er mit seiner zahlreichen Familie nach Berlin, wo ihm der Churfürst Friedrich Wilhelm eine Predigerstelle an der französischen Kirche gab, die er bis an sein Ende, 1692, versah. Das Leben Farel's, das 1691 unter seinem Namen und unter dem Titel L'idée du fidèle ministre de J. C., ou la vie de Guill. Farel (Amst. in 12.) erschien, ist nur ein Abdruck einer verstümmelten, fehlerhaften Copie eines Manuskripts, das er selbst nicht zu veröffentlichen gedachte. S. über ihn Mélange critique et littéraire recueilli des conversations de feu Msr. A., avec un Discours sur sa vie et ses dernières heures, von seinem Sohn Karl herausgegeben, 3 B., Basel 1698, in 12.; — Baile; — die Mémoires pour servir à l'histoire des réfugiés etc., von Erman und Réclam; — die France protestante. — Karl Ancillon, David's ältester Sohn, geboren zu Metz 1659, gestorben zu Berlin 1715, Richter und Director der französischen Colonie, Historiograph Friedrich's I, verdient hier eine Stelle wegen der Schriften, die er herausgab, um von politischem und rechtlichem Standpunkte aus gegen die Revocation des Edicts von Nantes zu protestiren. Seine Réflexions politiques, par lesquelles on fait voir que la persécution des réformés est contre les véritables intérêts de la France (Cöln 1685, in 12.), und seine Irrévocabilité de l'édit de Nantes (Amst. 1688, in 12.), gehören zu den gründlichsten Arbeiten dieser Art. Die von Mehreren ihm zugeschriebene Schrift La France interessée à retablir l'édit de Nantes (Amst. 1690, in 12), ist nicht von ihm; vergl. das Avertissement nach der Vorrede. Von großem Interesse für die Geschichte der französisch-reformirten Colonieen in Preußen, obgleich mehr im Tone eines Panegyricus als in dem der historischen Erzählung geschrieben, ist seine Histoire de l'établissement des Français réfugiés dans les états de S. A. E. de Brandebourg. (Berl. 1690, in 8.). Seine übrigen Schriften gehören nicht hieher. — Johann Peter Friedrich Ancillon, Urenkel des ebengenannten, und Sohn Ludwig Friedrichs, der

1814 als Prediger zu Berlin starb, wurde geboren 1767, den 30. April; er widmete sich der Theologie, zeigte jedoch frühe Fähigkeiten für historische und philosophische Studien. Von seinen Reisen nach Genf und Paris zurückgekehrt, ward er als französischer Prediger zu Berlin angestellt. Die Rede, die er bei Gelegenheit einer Trauung hielt, welcher der Prinz Heinrich, Bruder Friedrichs des Großen, beiwohnte, gewann ihm die Zuneigung dieses Fürsten, und ward die erste Veranlassung der hohen Ehren, zu welchen Ancillon in der Folge erhoben wurde. Es ist hier der Ort nicht, seine Schriften über Literatur, Geschichte, Politik und Philosophie zu besprechen. Nur ein Wort möge vergönnt seyn über die Predigten, die er in der Kirche der réfugiés zu Berlin gehalten (2 Bde., 1818, in 8.), und in denen er sich manchmal zu einer Höhe der Beredsamkeit erhoben hat, die an die ausgezeichnetsten Muster erinnert; nur haben sie mehr eine philosophirende und allgemeine Tendenz, als daß sie von der Bibel ausgingen, um sie auszulegen und anzuwenden. Ancillon starb 1837 als preußischer Staatsminister, nachdem er seit 1810 Erzieher des Kronprinzen (des jetzigen Königs) und später Legationsrath gewesen war.

(Ueber die übrigen Mitglieder der Familie Ancillon s. die France protest.)

C. Schmidt.

Andachtsbücher. So bezeichnet man die Schriften, welche bestimmt sind, die Andachtsübungen zu leiten, also die Andachten zu fördern. Man würde aber die meisten und vielfach die besten Andachtsbücher übersehen, wenn man bloß diejenigen Schriften in's Auge fassen wollte, welche die genannte Bezeichnung an der Stirne tragen. Es gibt Schriften, welche Andachtsbücher im vollsten Sinne des Wortes sind, ohne so zu heißen, z. B. die Bibel, und wieder andere, welche Andachtsbücher heißen, ohne es zu seyn, z. B. solche Schriften, die den Leser in ein religiös gefärbtes Weltbewußtseyn versenken, statt ihn zu dem Gefühl des ewigen Gottes zu erheben. Man muß also zuvörderst zwischen realen, aber nicht specificirten Andachtsbüchern und zwischen specificirten Schriften dieser Art: Andachtsbüchern, Erbauungsbüchern, Predigtbüchern, Gebetbüchern rc. unterscheiden. Die ersteren kann man dann wieder in zwei Klassen theilen, in religiöse Schriften im engeren Sinne und in solche Schriften, welche durch die Kraft, Tiefe und Bedeutsamkeit ihres Inhalts religiösen Gemüthern, namentlich geförderten Christen zu Andachtsbüchern im höheren und freieren Sinne werden. Während nämlich zerstreute, und in's Eitle verstrickte Seelen auch in formulirten Andachtsbüchern die Andacht manchmal vergebens suchen, können solche, die dem Ewigen innig zugewandt sind, auch in höheren poetischen Werken, z. B. in Klopstock's Messias, oder sogar in tieferen theologischen und philosophischen Schriften, und am Ende in allen Schriften mehr oder minder eine reiche Erbauung finden. So erzählt man z. B. von einem alten schlichten Christen in Elberfeld, er habe sich geäußert: ich lese zwei Erbauungsschriften: die Bibel und die — Zeitung. Unsere Zeit befindet sich im Allgemeinen nicht in dieser Verfassung. Man kann allerdings aus der großen Menge der erscheinenden Andachtsbücher den Schluß ziehen, daß es noch nicht aus ist mit der Religion, wie Einige behaupten, welche eine dämonische Befriedigung darin finden, dem Herzen der Menschheit eine große Sottise zu sagen. Man würde sich aber eben so sehr täuschen, wenn man aus der Menge der Andachtsbücher auf die Fülle des andächtigen Lebens in unserer Zeit schließen wollte. Vielmehr scheinen die tausend Andachtsbücher, welche in allen Formen und Gestalten immer zahlreicher zum Vorschein kommen, bestimmt zu seyn, die fliehende Andacht der in endlose Weltsucht zerstreuten Gemüther auf der Flucht einzuholen, oder theilweise auch die schon entflohene durch geschilderte und gemalte Andachten — in der Form eines literarischen Werkdienstes — zu ersetzen. Wir haben es nun freilich hier nicht mit der erbaulichen Seite der gediegenen Bücher überhaupt, sondern mit den eigentlichen Erbauungsbüchern zu thun. Diese aber wird man wieder in öffentliche kirchliche und in Privatschriften eintheilen müssen. Unter den kirchlichen steht die heilige Schrift oben an. Die Genossen einer bestimmten Religion finden immer ihr erstes Erbauungsbuch in ihren

heiligen Schriften; die Christen also in der Bibel. Die Bibel ist das ewig neue Erbauungsbuch der Christenheit, und es zeugt nicht von einem höheren überchristlichen, sondern von einem tieferen unterchristlichen Standpunkte, wenn man den Zugang zu dieser reichsten Quelle der Erbauung nicht mehr finden kann. Natürlich haben dann die einzelnen Confessionen ihre bevorzugten Kirchenbücher; z. B. die römischen Priester ihr Brevier; die anglikanischen Christen das Common Prayer book. Nächstdem ist das christliche Volk immer gewohnt gewesen, seine Kirchengesangbücher als Erbauungsbücher auch für die Privatandacht zu benutzen. Aber auch unter den erbaulichen Privatschriften, zu denen im weitesten Sinne alle homiletischen, poetischen, insbesondere hymnologischen und ascetischen Produkte aller kirchlichen Zeiten gehören, hat es immer solche gegeben, welche das christliche Volk mit Vorliebe zu seinen »Laienbrevieren« gemacht hat; Andachtsbücher, welche mehr oder minder eine öffentliche kirchliche Anerkennung in einer bestimmten Zeit erlangten. So war z. B. in der vorconstantinischen Zeit der Hirt des Hermas unter den Schriften der apostolischen Väter ein sehr beliebtes Erbauungsbuch. Zudem waren in der unteren Volkssphäre die neutestamentlichen Apokryphen sehr beliebt. Später gewannen die Bekenntnisse Augustins ein großes Ansehen; im Beginne des Mittelalters die pseudodionysischen Schriften. In dieser Zeit waren die Schriften über Mönchsmoral und die Legenden ganz in den Vordergrund getreten; doch wurden in der Folge auch die Schriften des heiligen Bernhard von Clairvaux und anderer Mystiker hochgeschätzt, und vor dem Beginn der Reformation brach die berühmte Schrift von der Nachfolge Christi, welche dem Thomas von Kempen ohne genügende Gründe abgesprochen worden ist, allmählig sich eine große Bahn. In der Reformationszeit erbaute sich die lutherische Kirche vorzugsweise an Luther's Postille, Liedern und Katechismen, in der reformirten Kirche waren einzelne Psalmen- und Liedersammlungen für die Privaterbauung besonders beliebt. Schon in der ältern protestantischen Kirche wird dann die Anzahl der angesehenen Erbauungsschriften immer größer; namentlich wurden Jakob Böhme's Weg zu Christo, Joh. Arnd's wahres Christenthum, Müller's Erquickstunden, Scriver's Seelenschatz, sehr verbreitet, während man sich in der katholischen Kirche an der Philothea des heiligen Franz von Sales, an Fenelon's geistlichen Schriften, dem geistlichen Wegweiser von Molinos und anderen erbaute. Die ältere protestantische Kirche Englands ist besonders reich an schätzbaren ascetischen Werken, namentlich von Baxter und Bunyan. In der neuern Zeit haben die Andachtsbücher alle Phasen der religiösen Zeitstimmung mit durchgemacht von den vielbesprochnen Aarauer Stunden der Andacht bis auf das Laienbrevier von Schefer, und bis auf die neuen Erbauungsbücher der kirchlichen Richtung, Tholuck's Stunden christlicher Andacht und ähnliche Schriften. Die letzteren Schriften führen uns auf eine neue Unterscheidung, auf den Gegensatz zwischen Andachtsbüchern, welche die Erbauung auf das kirchliche Fundament gründen, und solchen, welche mehr oder minder einen andern Grund legen wollen. Man muß zu den ersteren nicht bloß diejenigen rechnen, welche eine bestimmte kirchliche Schulsprache haben, sondern auch solche, welche bei einer christlichen Grundrichtung in dem Bestreben, die christliche Lehre für das Leben zu vermitteln, partiellen Trübungen und Einseitigkeiten verfallen, und man darf unter den letzteren die Schriften eines tieferen und ernsteren Strebens nicht mit den schöngeistischen, deklamatorischen und wässrigen Modeschriften verwechseln. Es ist keine Frage, daß schlechte Andachtsbücher der wahren Andacht unsäglich schaden können. Will man aber solchen Schriften mit Erfolg entgegenwirken, so darf man vor allen Dingen das subjektive Recht der Christen, sich eine individuelle Erbauung zu suchen, nicht verkennen. Man darf nicht übersehen, daß auch flachere und schwächere Erbauungsschriften den besseren Gemüthern auf gewissen Standpunkten vorübergehend förderlich werden können. Am wenigsten sollte man vergessen, daß das wahre Andachtsbuch im engeren Sinne außer seinem ewigen Gehalt auch eine sehr bestimmte temporäre Seite hat, und daß es daher nur sehr wenige Bücher dieser Art gibt, die das Gepräge einer ewigen Jugend an sich tragen. So hat z. B. die Nachfolge von Thomas von Kempen als

Andachtsbuch betrachtet in ihrer Art verhältnißmäßig noch mehr Jugendfrische als Arnd's wahres Christenthum; deßwegen, weil das letztere mehr angenommen hat von dem Schulton seiner Zeit. Daraus ergibt sich denn auch, daß die Andacht in unserer Zeit auf eine ersprießlichere Weise gefördert werden könnte, als dadurch, daß man alle möglichen älteren Andachtsbücher in gehäuften Auflagen den Zeitgenossen wieder vorsetzt.

Lange.

Andachtsübung. Die Andacht ist die religiöse Sammlung und Erhebung des Gemüths, oder die Hinwendung der Seele zu Gott, wie sie im Begriff ist, aus der Betrachtung überzugehen in die Anbetung. Die Andacht ist die Blüthe der Betrachtung und die Knospe der Anbetung zugleich, oder vielmehr die erregte fromme Stimmung, worin die Betrachtung und die Anbetung Eins sind. Darum sind denn auch in der Andacht zwei Elemente zu unterscheiden, zuerst nämlich das Element der mehr oder minder gesetzlichen Selbstbestimmung, durch welche der Mensch aus seinen Zerstreuungen in die weltlichen Dinge allmälig in die Stimmung des Andächtigen übergeht; sodann aber auch das Element der seligen, freien Gemüthsbewegung, in welcher er mit dem sich ihm kundgebenden Geiste Gottes Eins wird. Wenn wir nun von Andachtsübungen reden, so fassen wir vorzugsweise das erstere Element in's Auge; wir meinen jene Akte, durch welche der Mensch den Uebergang aus dem Gefühl des Endlichen, in welches er sich als sündiger mehr oder minder verloren hat, in das Gefühl des Ewigen zu gewinnen sucht. Zu diesen Uebungen gehört vor allen Dingen der öffentliche Gottesdienst; nächstdem die häusliche Erbauung, die stille Betrachtung, das Lesen der heiligen Schrift und anderer erbaulicher Schriften, die Ordnung des Gebetes und besonders auch das Zurücktreten in die Einsamkeit. Je mehr nun der Mensch noch auf einem äußerlichen religiösen Standpunkte steht, desto mehr wird er in Gefahr stehen, seine Andachtsübungen selber als seine Andachten zu betrachten; und im besten Falle werden diese nur als vereinzelte, gesetzlich bestimmte Momente sein Leben durchziehen. Je innerlicher, tiefer und freier dagegen sein religiöses Leben wird, desto mannigfaltiger und reicher werden seine Andachtsübungen selbst; und so weisen sie immer mehr auf einen Zielpunkt hin, an welchem ihm das ganze Leben zu einer unaufhörlichen großen Andachtsübung werden soll. Es wäre aber nicht der rechte Weg zum Ziele, wenn man den Kampf der Selbstüberwindung unterlassen wollte, mit dem alle Andachtsübungen beginnen, in der Meinung, die Andacht könne von Anfang an nur ein freies, seliges Leben seyn. Denn wie der Mensch überhaupt nur auf dem Wege der gesetzlichen Zucht für die Freiheit reift, so auch im Punkte der Andacht; ohne die Uebungen der Andacht wird Keiner zu der Seligkeit der Andacht kommen.

Lange.

Anderson, s. Schweden, Reformation in.

Andreä, Jakob, einer der thätigsten, einflußreichsten protestantischen Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, war geboren den 25. März 1528 zu Waiblingen in Würtemberg, wo sein Vater, Endris, ein Schmid war (daher Andreä auch nicht selten Jakob Schmidlin genannt wurde). Auf den Rath des Bürgermeisters der Stadt wurde der Knabe, der bereits einem Tischler in die Lehre gegeben werden sollte, für die Studien bestimmt. Die Unterstützung von Seiten der Stadt machte es möglich, daß Andreä in das Pädagogium zu Stuttgart geschickt wurde, von wo er 1541 die Universität Tübingen bezog. Besondern Einfluß auf seine Studien hatte hier Erhard Schnepf, der erste Reformator von Würtemberg. Schon in seinem 18. Jahre, 1546, wurde er Diakonus in Stuttgart. Der Ruf seiner Probepredigt drang zu den Ohren des Herzogs Ulrich, der ihn zu hören wünschte und in der Schloßkirche predigen ließ. Durch den unglücklichen Ausgang des schmalkaldischen Kriegs und die Besetzung Stuttgarts durch spanische Truppen wurden die evangelischen Prediger aus der Stadt vertrieben: Andreä allein, obgleich seit einem Jahr verheirathet, blieb auf seinem Posten und flößte selbst den gewaltthätigen Siegern Achtung und Mäßigung ein. Nach Einführung des Interims begab er sich nach Tübingen, wo er zuerst in der Siechenhauskirche, von 1549

an, zum Diakonus ernannt, in der Stiftskirche predigte, wo zu gleicher Zeit im Chor vom Interimspfarrer Messe gelesen wurde. Unter Herzog Christoph, der bald auf sein Talent aufmerksam wurde, 1553 zum Dr. Theol. und Superintendent von Göppingen ernannt, entwickelte Andreä eine außerordentliche Thätigkeit. Er reformirte von hier aus die Herrschaft Oettingen 1555, Helfenstein 1556, die Markgrafschaft Baden, Pforzheimer Antheils, ordnete das Kirchenwesen in Rottenburg a. d. Tauber. In Würtemberg selbst wirkte er für strengere Sittenzucht, schrieb seinen „kurzen und einfältigen Bericht über des Herrn Nachtmahl, mit Vorrede von Brenz“ 1557, den er Calvin übersandte, und wurde zu verschiedenen Conventen und Synoden des In- und Auslandes beigezogen. Er begleitete den Herzog Christoph 1557 auf die Reichstage zu Regensburg und Frankfurt, wohnte dem Religionsgespräch zu Worms bei, ging 1561 mit Beurlin und Leidenbach nach Paris zu König Anton von Navarra, wo er jedoch zu spät ankam, um an dem Religionsgespräch zu Poissy noch Antheil nehmen zu können. Zum Professor der Theologie, Propst und Kanzler zu Tübingen ernannt, reiste er 1562 nach Sachsen, um den Streit zwischen Flacius und Strigel beizulegen, stillte 1563 die Bewegungen, die in der Straßburger Kirche entstanden waren, wohnte dem Colloquium zu Maulbronn, auf welchem die Abendmahlsangelegenheit mit den pfälzischen Theologen besprochen wurde, 1564 an, reformirte in Hagenau, visitirte in Braunschweig, 1568, bereiste Norddeutschland, besonders Chursachsen und Dänemark, 1569, kam von Berlin aus in Prag mit Kaiser Maximilian zusammen, der sich über das von Andreä betriebene Concordienwerk sehr anerkennend aussprach, visitirte im folgenden Jahre zu Mömpelgard, führte 1575 zu Aalen, wo endlich unter dem Schutz Herzogs Ludwig von Würtemberg das lang durch den Propst von Ellwangen niedergehaltene Streben nach einer Reformation zum Ziele gelangte, die evangelische Lehre und den ersten Prediger ein, reinigte in demselben Jahre die Kirchen zu Lindau und Memmingen von zwinglischen und flacianischen Lehren, und legte 1576 in der Pfalz, in Regensburg und Chursachsen Streitigkeiten bei. — So groß und weitgreifend jedoch bisher seine Thätigkeit sich erwiesen, das größte und bedeutendste Werk sollte jetzt noch seiner warten. Es war die Concordienformel, an deren Abfassung und Einführung Andreä den bedeutendsten Antheil hatte. Den vielfachen Streitigkeiten, die in der evangelischen Kirche entstanden waren, und die ihre Ruhe und Einigkeit nicht wenig störten, sollte durch ein gemeinsames Bekenntniß, das die eingeschlichenen Irrthümer entschieden zurückwies, begegnet werden. Bereits hatte Andreä verschiedene Schriften, theils Predigten, theils Abhandlungen an die sächsischen Theologen abgehen lassen, von denen jedoch die letzte: „Erklärung der Kirchen in Schwaben und im Herzogthum Würtemberg,“ nachdem Chemnitz und Chyträus die nöthigen Veränderungen damit vorgenommen, unter dem Titel: Schwäbisch-sächsische Concordienformel, die Grundlage einer Verständigung abgab. Churfürst August von Sachsen eröffnete im Nov. 1575 seinen Räthen sein Vorhaben, eine Versammlung von Theologen zur Abfassung einer gemeinsamen Erklärung über die Augsb. Confession zusammenzurufen. Im Mai 1576 kam Andreä zu dem Convent nach Torgau, wo hauptsächlich auch die Grundlage der schwäbisch-sächsischen Formel das „Torgische Buch“ abgefaßt und zur Prüfung und Beurtheilung durch ganz Deutschland versandt wurde. Nach Einlauf der verschiedenen Bedenken wurde durch Andreä, Chemnitz und Selnekker eine neue Durchsicht zu Kloster Bergen vorgenommen, deren Ergebniß die bergische Concordienformel (s. d.) war. Es lag in der Natur der Sache, daß Andreä sich durch die Mitwirkung zu dem Vielen verhaßten Buche Vorwürfe aller Art zuzog; aber er fand für alle Verunglimpfungen, namentlich die Verdächtigung, als habe er sich bei dem Werk mehr von Ehrgeiz, als Liebe zur Sache leiten lassen, reichen Ersatz in seiner redlichen Ueberzeugung, für die Sache der Wahrheit gekämpft zu haben, in der Anerkennung der Gleichgesinnten und in dem ehrenden Zeugniß der für die Einigung aufrichtig sich interessirenden Fürsten, namentlich des Churfürsten August, der ihm für sein Verdienst eine complutensische Bibel verehrte, welcher er eine eigenhändige äußerst verbindliche Dedication vorsetzte. Noch

dauerte Andreä's kämpfende Thätigkeit einige Jahre fort. Auch durch schwere häusliche Verluste, wie den Tod seiner Gattin, mit der er in 37jähriger beglückender Ehe gelebt hatte, 1583, wurde sie nicht gestört. 1586 hatte er ein Gespräch mit Beza zu Mömpelgard, im folgenden Jahre bereiste er in kirchlichen Angelegenheiten Nördlingen, Regensburg, Ansbach, Bern, wohnte dem Glaubensgespräch zu Baden im Herbst 1589 an. Bald darauf fühlte er sich unwohl und sprach noch öffentlich vor Rektor, Dekanen und Geistlichkeit zu Tübingen sein Glaubensbekenntniß, übereinstimmend mit dem, was er bisher gelehrt und öffentlich verkündigt, aus, beichtete und genoß das heilige Abendmahl mit großer Rührung. Dem Arzt, der ihn nach seinem Befinden fragte, erwiederte er: „Von Gott ungeschieden!“ Er entschlief am 7. Januar 1590.

Andreä war ein Mann von reichen Kenntnissen, von ausdauerndem Fleiß, hinreißender Beredsamkeit, als Prediger voll Feuer und Leben, auf dem Katheder vorherrschend praktisch, in Verhandlungen gewandt und einnehmend. Seine Schwächen gestand er selbst offen ein; nicht selten ließ er sich zur Heftigkeit hinreißen; im Streben, seine Ansicht gegen die Meinung der Gegner durchzusetzen, war er nicht frei von einer gewissen Rechthaberei. Er war gelehrt und unbefangen genug, um einzusehen, wie viel Antheil blinder Unverstand, Persönlichkeit und einseitige Befangenheit an den meisten Zänkereien der Zeit gehabt; dies erkennt auch Planck (protest. Lehrbegr. VI. S. 372 f.) an; die tiefere christlich-theologische Grundlage des Mannes ist selten genügend erkannt worden. Seine Schriften, über 150, meist polemischen Inhalts, gehören zu den interessantesten Denkmalen zur Charakterisirung der theologischen und kirchlichen Bestrebungen der Zeit. Nächst Brenz, als dessen eigentlichen Nachfolger wir ihn zu betrachten haben, hat Andreä zur Ausprägung des Charakters der württembergischen Kirche am meisten beigetragen. (Vgl. *J. V. Andreä*, Fama Andreana reflorescens, 1630; *Adami* Vitae Theol.; *Fischlin*, memor. Theol. Wirtemberg.; Schnurrer, Erläuterungen der württ. Kirchen-, Reform- und Gelehrtengeschichte; Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. Johannsen, Jakob Andreä's concordistische Thätigkeit in Niedner's Zeitschrift für hist. Theologie 1853. 3. Heft.

Hartmann.

Andreä, Johann Valentin, Enkel von Jakob Andreä (s. d.), Sohn des Johann Andreä, Stadtpfarrers zu Herrenberg, nachherigen Abts zu Königsbronn (Würtemberg), geboren 17. August 1586 zu Herrenberg; bildete sich als Knabe durch die Lektüre von Livius, Erasmus, Frischlin und die Kosmographie von Münster, und später auf der Universität Tübingen, wo er Lipsius, Lambin, Scaliger, Heinsius und die Dichter des klassischen Alterthums las, besonders unter dem Mathematiker Mästlin, dem Lehrer Kepler's. Nach Vollendung seiner Studien durchreiste er Deutschland, die Schweiz, Frankreich und Italien, meist als Hofmeister junger Edelleute. Hiedurch gewann er neben seiner gelehrten Bildung die Welt- und Menschenkenntniß, die ihm später im praktischen Leben so ausnehmend zu Statten kam und die seinen Schriften einen ganz besondern Werth verleiht. Vor seiner Anstellung im Kirchendienst hielt er sich noch als Privatlehrer einige Zeit in Tübingen auf, wo er unter Anderem auch Unterricht in der Gymnastik ertheilte. 1614 wurde er Diakonus zu Vaihingen. In die Zeit seines sechsjährigen Aufenthalts daselbst fällt seine fruchtbarste schriftstellerische Thätigkeit. Es war die vorherrschend dogmatische Richtung, die sich nach den ersten Jahrzehenten ihrer eigentlichen Gründung der evangelischen Kirche bemächtigt hatte. An die Stelle einer fruchtbaren Schrifterklärung und praktischen Einwirkung auf das Volk war das Streben, den kirchlichen Lehrbegriff zu fixiren und durch die subtilsten dogmatischen Formeln immer enger einzuschränken, an die Stelle frischer evangelischer Verkündigung und warmer Religiosität eine spitzfindige Polemik, starrer Formelglaube und bei der Menge schwärmerischer Aberglaube getreten. Die sittlichen Wirkungen dieser Richtung konnten nicht ausbleiben. Schon in den Zeiten, die dem dreißigjährigen Krieg unmittelbar vorangingen, allenthalben große Rohheit und Verwilderung.

Den Verkehrtheiten in Wissenschaft und Religion, Gesellschaft und Leben entgegen-

zutreten, machte sich Andreä zur Aufgabe. Wesentlich von seinem dogmatisch gelehrten Großvater verschieden, suchte er durch Schriften, die auf einen weitern Leserkreis berechnet waren, mit der Waffe des Witzes und der Satyre zu wirken. In seinem Menippus, sive satyricorum dialogorum centuria, strafte er das Unwesen der vom praktischen Christenthum sich entfernenden Orthodoxie; in seiner Alethea exul vertheidigte er die Wichtigkeit der Philosophie und Naturkunde gegen die Verachtung dieser Wissenschaften auf der einen und den mystisch-kabbalistischen Mißbrauch (namentlich Paracelsus theosophische Ideen) auf der andern Seite. Die beiden Hauptschriften aber, durch die er dieser unfruchtbaren mystischen Geheimnißkrämerei, dem damit unzertrennlich verbundenen Aberglauben und der sittlichen Verwilderung der Masse entgegenzuwirken und zur Pflanzung und Nährung eines kräftigen evangelischen Sinnes beizutragen suchte, waren die Fama fraternitatis R. C. 1614, und die Confessio fratern. R. C. 1615, die beiden anonym erschienenen Schriften über den Rosenkreuzerorden. Ungeheuer war die Bewegung, welche dieselben hervorbrachten; Wenige verstanden die Mystification. Andreä führt darin die sieben Weisen Griechenlands nebst Cato und Seneca ein, die sich über die Verbesserung der Welt berathen und mit verschiedenen Anträgen eine gleiche Vertheilung der Güter, Verbannung des Goldes und Silbers, Abschaffung des Eisens, gerechtere Austheilung der Aemter, Verbot alles Verkehrs zwischen den Völkern u. s. w. auftreten, bis endlich die Fama die Aufforderung an alle Gelehrten Europa's ergehen läßt, sich der Brüderschaft anzuschließen, die seit einem Christian Rosenkreuz, der im Anfang des 14. Jahrhunderts eine Reise zum heiligen Grab gemacht und sich in den Besitz von magischen Künsten zu setzen gewußt habe, bestehe. Aber wo fand sich dieser Bund? Man suchte, man rieth überall herum; es entstanden selbst auf diese Mystification hin Verbindungen dieses Namens. Die Symbole der Rose und des Kreuzes (bekanntlich auch Luthers Wappen) hatten seit lange eine Rolle in der Geheimsprache gespielt. Daß der Verfasser gerade die mystische Geheimthuerei lächerlich machen wollte, übersah man gänzlich, sowie der wesentliche Punkt, um den es ihm zu thun war, die Blüthe, die (nach Hader) in der seltsamen Einkleidung verborgen war: daß sich Jedermann, bis die Brüderschaft mit ihrer Weisheit ganz offen hervortrete, an die Bibel als die alleinige Richtschnur des Lebens und den Grundpfeiler seines Glückes halten soll, fast Allen entging. Zwar hat sich Andreä nie als Verfasser dieser Schriften bekannt; aber die große Uebereinstimmung derselben mit mehreren unter seinem Namen erschienenen, wie die: Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz, und die: Turris Babel, s. judiciorum de Fratern. R. C. chaos, weist eben so entschieden auf ihn als Verfasser hin, als die große Bewegung, die vielfache Verdächtigung und Verläumdung, die der unbekannte Verfasser über sich ergehen lassen mußte, bei seiner kirchlichen Stellung ihm die Geheimhaltung seines Namens zur Pflicht machte.

Ohnedieß sah sich der rege, gedankenreiche, rastlos thätige Geist so vielfach zurückgestoßen und zumal in der Nähe von Wenigen erkannt. Um so ausgedehnter war seine briefliche Verbindung mit ausgezeichneten Männern der Zeit von den verschiedensten Richtungen und Lebenskreisen. Er correspondirte mit Johann Gerhard, mit Kepler, war dem heldenmüthigen Conrad Wiederhold befreundet, Herzog August von Lüneburg bediente sich seines Raths. Die Schreckenszeit des dreißigjährigen Kriegs verlebte Andreä auf seiner zweiten Stelle, in Calw, wohin er 1620 als Dekan berufen wurde. Hier beginnt recht eigentlich seine praktische Lebens- und Leidensperiode, nachdem er zu Vaihingen einer für seine schriftstellerische Thätigkeit äußerst günstigen sechsjährigen Muße genossen. Wir nennen von den Schriften dieser ersten Periode noch den Menippus posterior, die Veri Christianismi solidaeque philosophiae libertas, die mythologia christiana (eine Sammlung von Apologen oder Parabeln), die geistliche Kurzweil, mit der ebenso launigen als gedankenreichen Pastoraltheologie in Versen, die Herder in den Briefen zum Studium der Theologie abdruckte und deren auch Harms rühmende Erwähnung thut. In Calw wirkte Andreä mit der angestrengtesten Thätigkeit für Verbesserung des Jugend-

unterrichts, veranlaßte die Gründung des sogenannten Färberstifts, einer Stiftung, die seit über zwei Jahrhunderten vielen Tausenden von Studirenden, Lehrern, Handwerkern, Wittwen und Waisen, Kranken und Verlassenen aller Art Unterhalt und Auskommen verschaffte. Er drang auf strengere Kirchen- und Sittenzucht, nach dem Muster, das er in Genf bewundern gelernt hatte. Als mit den Einfällen der Feinde die gesetzlichen Bande sich lösten, wirkte Andreä fast noch allein zu Calw für Ordnung und Linderung der allgemeinen Noth. Mit Begeisterung begrüßte er den Retter Gustav Adolph in der Zuschrift: pietatis germanae ad Gust. Adolph. Sueciae regem, principis Christiani exemplar alloquium, 1631; sein herrlicher Nachruf 1633 zeugt von dem tiefen Schmerz über den frühen Tod des Heldenkönigs. Nach der unglücklichen Schlacht bei Nördlingen, in deren Folge in Würtemberg von ½ Million Einw. nur noch 48,000 übrig blieben und über 300 evangelische Geistliche untergingen, Calw geplündert und größertheils eingeäschert wurde, verlor Andreä seine sämmtliche Habe, namentlich eine auserlesene Bücher- und Kunstsammlung. Auch jetzt verließ ihn sein christlicher Muth nicht. Die Pest wüthete zu wiederholten Malen; Andreä tröstete die Kranken, bestattete die Todten, sorgte für die Waisen. Ja dem Herzog, der sich nach Straßburg geflüchtet, verschaffte er ein Anlehen zur Bewerkstelligung seiner Rückkehr. 1639 als Hofprediger nach Stuttgart berufen, fand er einen weiteren Kreis des Wirkens für Verbesserung des kirchlich-sittlichen Lebens, ohne jedoch in diesen verwilderten Zeiten, zumal in den tief verdorbenen höheren Kreisen vielen Eingang zu finden. Von Weltlichen und Geistlichen angefeindet, von diesen namentlich verschiedener Ketzereien beschuldigt — da er mehr dem praktischen Christenthum als ihrer spitzfindigen Polemik zugethan war — verlebte er hier trübe Tage; seine Gesundheit wankte je mehr und mehr. 1650 wurde er als Prälat nach Bebenhausen, 1654 nach Adelberg versetzt; am 27. Juni dieses Jahrs starb er zu Stuttgart, nachdem er mit großer Freudigkeit die Worte gesprochen: „das ist unsre Freude, daß unsre Namen angeschrieben sind im Buche des Lebens.“

Val. Andreä war ein Mann von der vielseitigsten Bildung, dem klarsten Blick in die religiösen und sittlichen Zustände und Bedürfnisse der Zeit, großem Witz und Scharfsinn, reicher dichterischer Anlage, dem redlichsten Eifer, der aufopferndsten, durch kein Unglück zu beugenden Thätigkeit; „eine seltene, schöne Seele,“ wie ihn Herder nennt. Spener setzt ihm das schöne Denkmal: „Könnte ich Jemand zum Besten der Kirche von den Todten erwecken, es wäre Val. Andreä.“

(Vgl. Hoßbach, J. V. Andreä und sein Zeitalter, Berl. 1819. Seybold, J. V. A. [Uebersetzung der Selbstbiographie A's., die er 1642 dem Herzog August von Braunschweig-Lüneburg widmete, — der 2. Band der Selbstbiographieen berühmter Männer —] Winterth. 1799. Herder, über J. V. Adreä, in der Nachlese z. schönen Lit. u. Kunst, sämmtl. Werke, 20. Thl.) *)

Hartmann.

---

*) Was insbesondere die Schriften V. A's betrifft, s. vollständiges Verzeichniß aller in Druck gekommenen lateinischen und deutschen Schriften des verdienstvollen würtembergischen Gottesgelehrten Dr. Joh. Val. Andreä in 100 Nummern nach der Zeitfolge geordnet von B. Tübingen 1793. Der Verfasser ist Burk, Diakonus in Liebenzell. Die aufgeführten Schriften sind großentheils sehr kurz, Predigten und Reden und kleine Abhandlungen. Es sind übrigens nicht alle Schriften V. A's in diesem Verzeichnisse erwähnt, dagegen finden sich einige darin, deren Aechtheit sehr zweifelhaft oder wenigstens nicht erwiesen ist. Mehrere sind nicht mit der richtigen Zeitbestimmung versehen, andere mit mangelhaftem Titel. Herr von Meusenbach hat in seinem durchschossenen Exemplar des genannten Verzeichnisses mit eigener Hand Verbesserungen und Nachträge angebracht, welche jedem künftigen Bearbeiter des Lebens Val. A's höchst willkommen seyn werden. Jenes werthvolle Exemplar findet sich in der Meusenbach'schen Bibliothek, die S. Majestät der König von Preußen der königlichen Bibliothek in Berlin geschenkt hat. Noch ist zu bemerken, daß das genannte Verzeichniß recensirt worden ist in den Tübinger gelehrten Anzeigen 1793, 103 Stück; in der allgemeinen Literaturzeitung von Jena 1793; in der neuen allgemeinen deutschen Bibliothek VI. B. 2. St. S. 595—597.

Anm. d. Red.

Andreas (ein altgriechischer Name: mannhaft, stark), ein Apostel Jesu, Sohn des Jonas und wahrscheinlich jüngerer Bruder des Petrus, aus Bethsaida in Galiläa gebürtig (Joh. 1, 44. 42.), aber in Kapernaum wohnhaft (Mrk. 1, 21. 29.), vor der Nachfolge Jesu, in welcher er zu den ersten gehörte (Joh. 1, 40. Mtth. 4, 18—22.), ein Jünger des Täufers Johannes (Joh. 1, 39.). Nach Petrus, Jakobus und Johannes scheint er mit Philippus zu den vertrauteren Jüngern gehört zu haben (Mrk. 3, 18. 13, 3. Joh. 6, 8. 12, 22. Apgsch. 1, 13.), wird auch gewöhnlich neben seinem ausgezeichneteren Bruder, Petrus, in den Apostelverzeichnissen aufgeführt. Ein festes Bild seines Charakters läßt sich übrigens aus den Evangelien nicht entwerfen, obgleich ihn eine ruhige Mannhaftigkeit ausgezeichnet zu haben scheint; und in der Apostelgeschichte tritt er ganz zurück. Von seinen späteren Thaten und Schicksalen haben sich nur unbestimmte Sagen erhalten. Nach der ältesten (Euseb. 3, 1.) soll er in Scythien gewirkt haben, weshalb ihn die Russen als ihren Apostel erkennen. Nach Anderen soll er in Griechenland, später in Kleinasien und Thracien, wo er in Byzanz Stachin (Röm. 16, 9.) zum Bischof bestellt hätte, das Evangelium verkündigt haben. Der Proconsul Aegeas in Achaja soll ihn zu Paträ und zwar mittelst einer crux decassata haben kreuzigen lassen. Am Kreuze habe er drei Tage gelebt und Christum freudig bekannt (*Fabric.* cod. apocr. p. 456 sqq.). **Vaihinger.**

Andronicus, Statthalter des Antiochus Epiphanes zu Antiochia, ließ den alten verbannten Hohenpriester Onias tödten, und wurde dafür auf Befehl des Königs hingerichtet, nach Makkab. 4, 31 ff. — *Joseph.* Antiq. XII, 5. 1. gibt nur an, daß Onias gestorben, was aber, wie Winer s. v. mit Recht bemerkt, die Glaubwürdigkeit des Berichtes in den Makkab. nicht geradezu aufhebt.

Angariae, s. Fasten.

Angelikenorden, 1530 gestiftet durch die Gräfin Torelli von Guastalla, im 25. Lebensjahre schon zum zweiten Male Wittwe, für Jungfrauen, die in der Reinheit der Engel (daher der Name) leben sollten, 1534 von Paul III. bestätigt und auf die Regel Augustin's verpflichtet, von der bischöflichen Jurisdiktion befreit, den Barnabiten in Mailand, wo der Orden sein erstes Haus hatte, unterworfen, anfangs der Clausur nicht verpflichtet und die Barnabiten auf ihre Missionen begleitend. Daher ungeachtet der groben Kleidung, des hölzernen Kreuzes auf der Brust, ungeachtet des Strickes um den Hals und der zuweilen getragenen Dornenkrone sie durch ihre leichten Sitten Anstoß gaben, und der Orden an mehreren Orten bald wieder einging, im Allgemeinen aber die Clausur eingeführt wurde.

Angelsachsen, ihre Bekehrung zum Christenthum. Den räuberischen Einfällen der Picten und Scoten zu begegnen, riefen Vortigern, der mächtigste der britischen Könige, und Andere, die sich ihm anschloßen, die kriegerischen Angeln, Sachsen und Jüten. Hengist und Horsa, zwei aus der Heimath vertriebene jütische Seekönige setzten alsbald im Jahr 449 mit ihren Gefährten auf drei Fahrzeugen (Cyulen) über die Nordsee nach der den Themsestrom beherrschenden Insel Thanet, die ihnen wahrscheinlich König Vortigern nach römischer Sitte als Sold angewiesen, und trieben in Verbindung mit den Briten die Picten und Scoten über den Grenzwall zurück. Aber bald wurden die neuen Ankömmlinge gefährlichere Feinde für die Briten als die räuberischen Grenzbewohner des Nordens. Durch neue Zuzüge verstärkt, setzten sich die Angelsachsen nach vielen blutigen Gefechten in den Besitz von Kent, das ihnen nach einer romantisch ausgeschmückten Sage König Vortigern selbst als Preis für die Hand der schönen Rovena, des Hengist Schwester, vertragsweise abgetreten haben soll. Der glückliche Ausgang dieser ersten Unternehmung lud zur Nachahmung ein. Bald folgten neue Schwärme seekundiger Germanen unter thatkräftigen, waffengeübten Führern und erkämpften sich die Küstenländer im Westen und Norden von Kent. So bemächtigte sich Aella nach einem zwölfjährigen Kampfe (478—490) des südlichen Landstrichs Sussex; Cerdic ließ sich mit seiner Gefolgschaft in Wessex nieder, und um das Jahr 530 setzten sich die Angelsachsen auf dem linken Themseufer in Essex fest. Während in diesen südlichen Staaten, wie schon aus

den Namen der Königreiche hervorgeht, die Sachsen der vorherrschende Stamm waren, und neben ihnen in Kent und auf der Insel Wight sich jütische Schaaren niederließen, wurden die nördlichen Territorien der Mehrzahl nach von den Angeln besetzt; so der östliche Landstrich Norfolk und Suffolk, wo das Königreich Ostangeln gegründet ward und jenseit des Humber die beiden Staaten Deira und Bernicia, die, da sie meistens in Einer Hand vereinigt waren, den gemeinsamen Namen Northumberland führten. Im Innern des Landes entstand nach vielen blutigen Waffenthaten das von Flüssen, Bergen und Sümpfen durchschnittene Königreich Mercien. Von Hengist's Landung auf Thanet bis auf Cridda, den Gründer dieses „Märk-“ oder „Marschlandes“, des letzten in der Siebenzahl der angelsächsischen Königreiche, waren 150 Jahre verflossen; und wie sehr auch die spätere Dichtkunst die Heldenthaten der britischen Kämpfer und ihrer Anführer, vor Allen des sagenreichen Arthur, des „christlich-celtischen Hektor“, verherrlicht hat, die angelsächsische Invasion war das Grab der britischen Nationalität, der celtisch-romanischen Bildung, des altbritischen Christenthums. Die angelsächsischen Ansiedler bekannten sich Alle zu dem Glauben an Odin, von dem die Heerführer ihren Ursprung ableiteten, und wenn auch die Mehrzahl des britischen Volkes während der Römerherrschaft bereits dem Christenthum gewonnen worden war (wie ja Arthur und Vortigern als christliche Könige bezeichnet werden), so war doch der durch den langen Eroberungskrieg erzeugte Nationalhaß und die Erbitterung der beiden Völkerstämme zu groß, als daß die britischen Christen nur einen Versuch gemacht hätten, ihre heidnischen Feinde zu bekehren und deren Sinn durch die Lehre des Evangeliums milder und friedfertiger zu stimmen. Zur Zeit als sich die Angelsachsen in dem südlichen und östlichen Küstenlande festzusetzen begannen, verkündeten Patricius und Palladius den Iren und den südlichen Schotten die Lehre vom gekreuzigten Heiland und ein Jahrhundert später (c. 563), bevor noch die angelsächsische Eroberung ganz vollendet war, führte St. Columba die Picten des nördlichen Schottlands dem Christenthum zu und gründete die berühmte „Columbus-Celle“ auf der Insel Jona, aus welcher so viele durch frommen Eifer, durch gründliche Gelehrsamkeit und durch vielseitige Bildung ausgezeichnete Glaubensboten hervorgingen. Aber von Bekehrungsversuchen bei den Angelsachsen ist erst viel später die Rede. Die uralten Klöster zu Bangor und Glastonbury behaupteten eine feindselige Haltung gegen die neuen Ansiedler, selbst als diesen schon das Evangelium von einer andern Seite her verkündigt worden war, und viele Kirchen in Wales (sagt Lappenberg in seiner Geschichte von England I. S. 134) leiten ihre Gründung auf britische Heilige zurück, welche zu den Zeiten Cerdics und seiner nächsten Nachfolger für den Glauben eine Schutzwehr und für ihre Selbstbetrachtung Ruhe hinter den Felsenwänden und in der Waldeinsamkeit jenes Landes suchten. Diese aus Stammeshaß unterlassene Bekehrung war um so nachtheiliger, als dadurch der Romanismus hauptsächlich seine Mission als Universalkirche des Abendlandes zur Vollendung brachte. Denn das altbritische Christenthum, das aus dem Orient nach der Insel gekommen war, wich in Lehre und Kultus vielfach von der römischen Kirche ab. Nicht nur daß die britischen Christen in der Feier des Osterfestes, in der Tonsur und in einigen liturgischen Gebräuchen mit der römischen Vorschrift nicht übereinstimmten, sie verwarfen auch den Priestercölibat, kannten weder den Primat des römischen Pabstes, noch die Lehre von der bischöflichen Succession und nahmen die Beschlüsse der Concilien nicht als bindende Kirchensatzungen an, sondern ordneten ihre Angelegenheiten durch eigene Synoden. Wäre diese Kirchenform, die sich noch lange in den celtischen Staaten, in Irland, Nordschottland, Wales und in der cornischen Halbinsel erhielt, vor der Ankunft der römischen Missionare auch zu den Angelsachsen gedrungen, so hätte der päbstliche Supremat einen schwer zu überwindenden Gegensatz gefunden, und aus England wäre kein Bonifacius in die deutschen Gaue gezogen, um das neubekehrte germanische Volk unter die Autorität des römischen Oberpriesters zu beugen und das Abendland in eine hierarchische Uniformität zu bringen. — Die Bekehrung der Angelsachsen war das hohe und wichtige Werk Gregors des Großen,

der von 590—604 die päbstliche Würde bekleidete. Noch ehe er dieselbe erhalten, hatte er sich für den Gedanken der Bekehrung begeistert, als er einst auf dem römischen Sklavenmarkt einige angelsächsische Knaben von schönem Antlitz und erhabenem Wuchs, deren Haut und langes Haupthaar auf edle Abkunft deutete, zum Verkauf ausgestellt sah. Als er erfuhr (erzählt Lappenberg nach Beda II., dessen Kirchengeschichte von England neben dem »Klagebuch« des wallisischen Mönchs Gildas von Bangor die wichtigste Quelle über diese Zeit ist), daß sie aus Britannien und Heiden seyen, beklagte er laut, daß sie mit dem leuchtenden Antlitz dem Fürsten der Finsterniß preisgegeben seyen, daß die Begnadigung mit solchen Gesichtszügen nicht mit der Begnadigung inneren Lichtes verknüpft sey. Auf die Nachricht, daß sie Engelländer (Angeln) genannt würden, rief er aus: und mit Recht, denn ein englisches Gesicht tragen sie und sollten der Engel Miterben in den himmlischen Reichen seyn. Auf fernere Frage wurde ihm der Name ihrer Landschaft, Deira, genannt. Gut, sagte er, de ira eruti, der Verdammniß entrissen und zu der Barmherzigkeit Christi berufen! Und als man ihm berichtete, ihr König heiße Aella; Allelujah, sprach er, das Lob Gottes, der die Welt erschaffen, soll in jenem Lande gesungen werden. Er betrieb damals schon beim Pabst Pelagius die Aussendung von Missionaren nach England, richtete aber nichts aus, und als er sich bereit erklärt hatte, die Mission zu unternehmen, wollte das römische Volk, das ihm sehr anhieng, ihn nicht ziehen lassen. Seitdem er Pabst geworden (590), nahm er den alten Plan wieder auf, und sendete Augustinus, Benediktinermönch mit 40 Anderen, denen er als Abt vorstand, nach England; und als diese, erschreckt durch die Schilderungen von der Rohheit des wilden Heidenvolks, dessen Sprache sie nicht verstanden, in Frankreich anhielten und an den Pabst die Bitte stellten, sie dieser mühseligen und gefahrvollen Sendung zu entheben, ermuthigte er sie zur Standhaftigkeit, empfahl sie der fränkischen Königsfamilie und ließ ihnen geeignete Dolmetscher beigesellen. Im Jahr 596 landete Augustinus mit vierzig Mönchen auf der Insel Thanet und meldete dem König Aethelbert von Kent, der damals die Würde eines Bretwalda oder obersten Heerkönigs sämmtlicher Angelsachsen bekleidete, seine Ankunft. »Er bringe die Botschaft des Heils, welche den Folgsamen ewige Freude im Himmel und ein Reich ohne Ende mit dem wahren und lebendigen Gotte verheiße.« Aethelbert, dessen fränkische Gemahlin, Bertha von Paris, bereits die Lehre Christi angenommen und den König damit bekannt gemacht hatte, empfing die Fremdlinge, die unter christlichen Lobgesängen und lauten Gebeten und Litaneien in feierlicher Procession heranzogen, statt eines Banners ein silbernes Kreuz nebst einem auf einer Tafel gemalten Bilde des Erlösers tragend, im Freien unter einer Eiche sitzend und von seinen Edlen umgeben. Auf diese Weise glaubte er gegen die Zauberkünste der fremden Priester geschützt zu seyn. Er nahm sie freundlich in seiner Hauptstadt Canterbury auf, versprach ihnen Schutz und Sicherheit bei Ausführung ihres Missionswerkes und gestattete ihnen zu taufen und in der Kirche der Königin Gottesdienst zu feiern. Schon im nächsten Jahre erfolgte die Bekehrung Aethelberts selbst 597, worauf die altchristliche Kirche St. Salvator wieder hergestellt und dotirt wurde und Augustinus die Würde eines Erzbischofs von Canterbury erhielt (Beda I. 27). Dem Beispiele des Königs folgten Tausende der Unterthanen, und wenn auch die Bekehrung des ganzen Volkes noch lange Zeit zu ihrer Vollendung bedurfte, so hatte doch Gregor alle Ursache, der Allmacht zu danken, daß sie sein Werk so herrlich gekrönt; »daß die Einwohner Britanniens, deren Sprache bisher nur heidnischen und barbarischen Zwecken gedient, nun zum Lobe Gottes das hebräische Hallelujah jubelten, daß der Ocean der Heiden und seine Seeräuber, welche die Fürsten dieser Welt nicht mit dem Schwerte hatten bändigen können, nunmehr durch die Furcht Gottes mit einfachen Worten seiner demüthigen Diener gezähmt worden.« (Beda II, 1.) *) Augustinus war jedoch, wenn auch ein thätiger, doch ein sehr beschränkter und

*) Wie denn Aethelbert in der That gegen die Anhänger der alten Religion keine Gewaltmaßregeln anwendete, nach *Beda*, hist. eccl. gentis Anglorum I. 26: didicerat enim a doctoribus auctoribusque suae salutis servitium Christi voluntarium, non coactitium esse debere.

unbehülflicher Werkmeister bei der Ausführung des großartigen Bauplanes des Kirchenfürsten und kein begeisterter Apostel des Leben bringenden Wortes. Statt mit freiem Geiste die Lehren des Christenthums aufzufassen und dadurch einerseits die altbritischen Geistlichen in den entlegenen Gebirgsgegenden zur Theilnahme an dem Werke der Bekehrung herbeizuziehen, anderseits die hinsinkende Heidenwelt mit ihrer irre gewordenen Priesterschaft rasch in den Schooß der Kirche zu führen, hielt er sich ängstlich an die römischen Satzungen und Gebräuche, verletzte die Klostergeistlichen von Bangor, mit denen er eine Zusammenkunft hatte, durch seinen Hochmuth und die gebieterische Forderung, ihre abweichenden Lehr- und Kultusformen aufzugeben und sich mit ihnen zu vereinigen, und reizte die heidnische Welt durch Schroffheit zum Widerstand und zum längeren Beharren bei ihrem Aberglauben und ihren Opferdiensten. Diese religiöse Starrheit und Beschränktheit der ersten Missionare, verbunden mit der Schwierigkeit des sprachlichen Verständnisses und der Getrenntheit der einzelnen Staaten der Heptarchie, da in diesen inneren Angelegenheiten die Autorität des lediglich auf den Krieg bezogenen Bretwalda machtlos war, bewirkten, daß die Bekehrung der Angelsachsen sehr langsam von Staaten ging, und daß erst eine längere Niederlassung und dadurch begründete Bekanntschaft mit den noch vorhandenen Elementen römischer Kultur und Denkweise dem Christenthum allmälig den Weg bahnen mußte. Daher hielt auch die Bekehrung in der Reihenfolge der Staaten ziemlich gleichen Schritt mit dem Alter der Ansiedlung. Wie in Kent wurde auch in Essex das Christenthum durch Vermittelung einiger königlichen Frauen eingeführt. Der König, ein Schwestersohn des Bretwalda von Kent, ließ sich taufen (604), und räumte dem von Augustinus zum Bischof ernannten Mellitus den alten Dianentempel in seiner Hauptstadt London mit großem Grundbesitz als christliche Kathedrale ein; einen weiteren Bischofssitz errichtete der Glaubensbote Justus in Rochester. Und wenn auch unter den nächsten Beherrschern dieser beiden Reiche das germanische Heidenthum noch einmal einen vorübergehenden Sieg erlangte, die Bischöfe fliehen mußten und die alten Opferaltäre vom Neuem zu Ehren kamen, so blieb dennoch die Lehre vom Kreuz die herrschende Religion des Volkes. In Northumberland war Aedelfrith, ein tapferer und gewaltthätiger Kriegsmann, dessen Schwert die Scoten auf lange gebändigt, ein heftiger Feind des Christenthums. Er zerstörte das Kloster Bangor und ließ die Mönche sämmtlich ermorden. Als er aber in einer Schlacht wider seinen von ihm vertriebenen und vom König von Mercien geschützten Verwandten Eadwin Sieg und Leben einbüßte (616), erlangte dieser die Bretwaldawürde über die angelsächsischen Reiche und gestattete, von seiner kentischen Gemahlin beredet, und von Pabst Bonifacius durch kostbare Geschenke und schmeichelhafte Briefe gewonnen, dem Bischof Paulinus die Bekehrung der Angeln. Eadwin selbst erwog lange mit prüfender Seele die Lehren des Christenthums; erst als eine wunderbare Rettung vor dem vergifteten Dolche eines gedungenen Mörders und ein nächtliches Traumgesicht sein Gemüth für die Aufnahme der göttlichen Wahrheit empfänglich gemacht, entsagte er nach ernster Berathung mit seinen Edeln und Rathgebern in der Reichsversammlung (Witena-Gemot) feierlich den heidnischen Göttern und bekannte sich zum Evangelium (627). In Kurzem betete das ganze Land zu dem gekreuzigten Heiland. Der Oberpriester selbst legte Hand an die Tempel und Altäre und gab das Zeichen zu ihrer Verbrennung. Die Petruskirche in der alten Römerstadt York wurde die hochgefeierte Kathedrale des Nordens, seitdem Paulinus, der vom Pabste Honorius das Pallium empfing, diese Stadt als Bischofsitz erwählt hatte. Daneben war das Bisthum Lindisfarne, die Mutterstätte von Durham, eine berühmte Pflanzschule der Bildung und Frömmigkeit im angelsächsischen Norden. Auch die Bewohner von Lincoln brachte Paulinus zum Christenthum und führte den Vorsteher der Stadt, einen Abkömmling Wodans, zur Taufe. Der Zustand von Sicherheit, Gerechtigkeit und Ordnung, der die Regierung Eadwins, des Gründers von Edinburg (Eadwinsburg) auszeichnete und seinen Namen noch lange im Andenken des Volkes erhalten hat, war ein gutes Zeugniß von den Wirkungen des Christenthums und der weitern Verbreitung desselben sehr förderlich. Bald

gewann das Evangelium auch in Ostangeln festen Boden, als Fürst Sigebert, der im Frankenland bereits die christliche Lehre angenommen, in Begleitung des Bischofs Felix von Burgund in die Heimath zurückkehrte und mit aller Kraft die Finsterniß des Heidenthums zu vertilgen bemüht war. Auch als der fromme Fürst aus dem Kloster, wo er als königlicher Mönch sein Leben zu enden beschloß, auf das Schlachtfeld geführt und dort, den Stab in der Hand, von den Feinden erschlagen ward (635), blieb der christliche Glaube dennoch bestehen. Der Sieg, den um dieselbe Zeit der in Schottland dem Christenthum gewonnene Oswald in dem nach Eadwins Tod schwer heimgesuchten Northumberland über den letzten britischen Kriegsheld Ceadwalla davontrug, nachdem er bei Hexham unter dem Kreuze zum Herrn der Heerschaaren gebetet, entschied die Herrschaft des Christenthums im Lande der Angeln. Oswald, des sechste Bretwalda, war ein eifriger Beförderer der Lehre vom gekreuzigten Heiland. Unter seinem Beistand brachte Bischof Birinus, vom Pabst Honorius als Missionar nach England geschickt, den König von Wessex, Cynegils, zur Taufe (635), worauf in Kurzem der größte Theil des Volkes die Heilsbotschaft annahm und in der Stadt Dorcic (Dorchester) ein Bisthum errichtet ward. Doch dauerte es noch ein halbes Jahrhundert, ehe in den südlichen Sachsenländern das Heidenthum völlig erlag. Nun fehlte nur noch Mercien in der Reihe der christlichen Staaten. Penda, der Kraftvolle, ein Abkömmling Wodans, hatte den treuen Oswald besiegt und in der Schlacht zu Fall gebracht (642); er hatte während einer dreißigjährigen Regierung die meisten angelsächsischen Reiche mit glücklichem Erfolg bekriegt und brüstete sich mit dem Ruhme, für den letzten unerschütterlichen und mächtigen Anhänger des Heidenthums zu gelten. Aber auch seine Stunde kam. In einem heftigen Krieg gegen den Bretwalda Oswiu, den Nachfolger Oswalds, verlor er in einer blutigen Schlacht am Flusse Winwaer bei Leeds Sieg und Leben gegen den christlichen Heerführer, der vor der Schlacht die Errichtung von zwölf Klöstern gelobt hatte und nach dem Sieg in Bernicia und Deira dem Gelübde mit Treue nachkam. Dem Falle des kriegerischen Königs folgte die Bekehrung von Mercien, dessen Bewohner schon längst nach der Lehre des Heils Sehnsucht empfunden. Im Jahr 659 wurde ein Angelsachse zum Bischof von Mercien ernannt. Die Annahme der christlichen Lehre geschah meistens in Folge eines Beschlusses der Landesversammlung, daher auch die Taufe gewöhnlich in Masse bei Tausenden zugleich vorgenommen wurde; die Ueberzeugung des Einzelnen wurde weniger beachtet als der Wille der Gesammtheit. Doch finden sich keine Spuren von gewaltsamem Aufdringen der neuen Religion, noch von Verfolgungen durch die Anhänger des alten Glaubens. Während des Bekehrungswerks hatten sich auch die altbritischen Geistlichen den Angelsachsen genähert, und namentlich war in Northumberland und Mercien das Evangelium von schottischen Missionaren, die den Lehren Columba's folgten, verbreitet worden. War doch unter Oswald der Schotte Aidan wegen seiner christlichen Tugenden, seiner Glaubensinnigkeit und seiner Bildung eine Zierde der Kirche und vom Volke als ein Heiliger verehrt. Dadurch war in die junge Kirche eine Verschiedenheit gekommen, die leicht Spaltungen hätte zur Folge haben können, wäre nicht unter König Oswiu's Auspicien auf der Synode zu Streaneshalch (Sinus Phari, Whitby) in Yorkshire 664 die römische Glaubens- und Kultusform für die rechtmäßige erklärt, und damit die kirchliche Uniformität und der päbstliche Supremat begründet worden. Von dem an wurde in der Osterfeier und in den übrigen abweichenden Gebräuchen die römische Vorschrift eingehalten und somit die angelsächsische Kirche in die abendländische Katholicität hineingezogen. „Die Schotten kehrten entweder zu den Ihrigen zurück (sagt Lappenberg S. 165) oder bequemten sich zu den Ansichten der Mehrheit, und wurden so den christlichen Angelsachsen durch die Gelehrsamkeit ihrer Schule nützlich; mit jenen kleinen Aeußerlichkeiten schwand aber der große verborgene Einfluß, den ihre Kirche im Gegensatze mit dem damals noch weniger befestigten Pabstthume erreicht hätte.“ Hauptbeförderer dieser päbstlich-katholischen Uniformität unter den Angelsachsen war der im J. 667 vom Pabste Vitalianus zum Erzbischof von Canterbury ernannte Theodorus, früher Mönch in Tarsus, der mit Klugheit und Ver-

stand die abweichenden Eigenthümlichkeiten der englischen Kirche zu beseitigen suchte, diese dadurch einigte, stärkte und an die übrigen Kirchen des Festlandes anschloß und dann sich bemühte, seine höhere Bildung der Geistlichkeit des Landes mitzutheilen und diese der übrigen christlichen Welt gleichzustellen. In gleichem Geiste wirkte sein Zeitgenosse, der hochverehrte energische Bischof Wilfrid von York, der während seines thatenreichen Lebens noch die letzten Anhänger der Odinsreligion in Sussex und Wessex und auf der Insel Wight zur Annahme des Christenthums brachte, worauf auch in diesen Gegenden neue Bisthümer, Domkirchen und Klöster erstanden. In der beschaulichen Stille eines solchen beschloß der König von Wessex die letzten Tage seines Lebens, nachdem er von Wilfrid zur Taufe geführt worden. Bisher (sagt Kemble, der gründlichste Kenner der angelsächsischen Geschichte in allen ihren Richtungen und neben Turner und Lappenberg der zuverlässigste Historiker dieser Zeit) hat es Kirchen in England gegeben, von nun an gab es bloß eine Kirche. Doch ist es der römischen Hierarchie nie ganz gelungen, die angelsächsischen Nationaleigenthümlichkeiten völlig aus der Kirche zu vertilgen. Die angelsächsische Sprache blieb bis zu der normännischen Invasion die Kirchensprache; die Taufformel war angelsächsisch; die Bücher des A. und N. Testaments waren in angelsächsischen Uebersetzungen unter dem Volke verbreitet, angelsächsische Homilien haben sich bis auf unsere Zeit erhalten. Ebenso wurde die Autorität des Pabstes erst unter den Normannen in ihrer ganzen Macht begründet, das kanonische Recht fand keine Geltung, das Gesetz der geistlichen Ehelosigkeit konnte erst spät durchgeführt werden. Dagegen wetteiferten die angelsächsischen Könige und Großen in Gründung von Klöstern und Abteien, und nirgends äußerte sich eine größere Sehnsucht nach der beschaulichen Ruhe, als unter den angelsächsischen Königsfamilien. Auch mühsame Pilgerfahrten, zu denen die angeborene Wanderungslust der unstäten Nordländer einlud, gehörten zu den frommen Neigungen angelsächsischer Fürsten. — Wilfrid machte auch in seinem langen, vielbewegten Leben (er starb 709, sechsundsiebenzigjährig) den Anfang zu den folgenreichen Missionsreisen englischer Glaubensboten nach den heidnischen Ländern des Festlandes, indem er den Friesen das Evangelium verkündigte. Dr. **Weber** in Heidelberg.

Angilram, Bischof von Metz, 768—791, zugleich Abt des Klosters Senones und Archicapellan bei Karl d. Gr., in welcher Würde er der Nachfolger Fulrads von St. Denys († 784) war. Seit 789 führt er den Titel als Erzbischof, was aber, wie bei seinem Vorgänger Chrodegang, mehr eine persönliche Auszeichnung, als eine amtliche Stellung war, da Metz zu dem wirklichen Range einer geistlichen Metropole nicht gelangte. Als literarische Arbeit gehört ihm wahrscheinlich die Fortsetzung der Chronik des Fredegar an, die unter dem Namen des Nibelung bekannt ist, wenigstens endet sie der Zeit nach 791 genau mit dem Tode Angilrams auf dem Zug Karls gegen die Avaren. Weit berühmter ist nun aber sein Name in der Geschichte des kanonischen Rechts durch die eng mit den falschen Dekretalen zusammenhängenden ihm beigelegten capitula.

Bei dem Streite Hincmars von Rheims mit seinem Neffen Hincmar von Laons, Mitte des 9ten Jahrhunderts, findet sich zuerst im fränkischen Reich eine Sammlung kirchlicher Statuten unter Angilrams Namen erwähnt, wodurch die forensische Stellung der Bischöfe geordnet, jede Anklage gegen sie erschwert, ja im Grunde völlig abgeschnitten wird. Die Handschriften kennen für sie eine doppelte Aufschrift; die erste Form nennt Angilram als Sammler, der jene Statuten dem Pabste Hadrian überreicht habe; die zweite mehr verbreitete Form gibt an, Hadrian als Sammler habe dieselben dem Angilram übergeben, und zwar am 19. September 785, als dessen Sache in Rom verhandelt sey. Es kommt zunächst auf eine kritische Ermittelung an, welche dieser zwei Angaben als die authentische gelten dürfe, wobei man sich unbedingt für die zweite erklären muß; sie wird nicht allein von Hincmar angeführt, sondern hat auch das Recht der schwereren Lesart für sich, so daß daraus leicht die erste Form als Emendation entstand, während das umgekehrte Verhältniß nicht wohl denkbar ist. Man konnte sich recht wohl an den Umstand stoßen, daß bei einem Processe gegen Angilram der Pabst als

Richter dem Angeklagten die Mittel zur Vertheidigung in die Hände gespielt habe, und konnte sich dieser die Emendation erlauben, daß wohl umgekehrt der Angeklagte dem Richter jene für die forensische Stellung der Bischöfe so günstige Sammlung vorgelegt haben werde. Aber gewiß ist der andere Fall nicht wohl denkbar, daß man aus der ersten Form die zweite gemacht, also jene Schwierigkeit wegen des Verhältnisses des Richters zum Angeklagten erst hineingetragen habe; authentisch wird also nur die zweite Form seyn, die auch die größere Zahl von Handschriften für sich hat. Aber aus ihrer Authentie folgt noch nicht ihre historische Wahrheit; vielmehr läßt sich zeigen, daß die in ihr enthaltenen Angaben historisch sogar völlig unmöglich seyen.

Für die darin enthaltene Bemerkung, daß am 19. September 785 Angilrams Sache in Rom verhandelt sey, können wir mit großer Zuversicht die eigentliche Thatsache ermitteln. Karl d. Gr. bemerkt auf dem Concile zu Frankfurt, 794, bei Bestellung Hildebolds von Cöln zum Erzcapellan, daß bei der vorigen Besetzung dieses Amts durch Angilram Letzterem eine päbstliche Dispensation vom Residenzhalten, und zwar durch ihn, den König, erwirkt sey. Der Vorgänger Fulrad starb den 16. Julius 784; wenn nun ein Jahr später von einer Verhandlung in Sachen Angilrams die Rede ist, so erscheint der Schluß völlig berechtigt, daß dieß nur die Angelegenheit gewesen seyn werde, die nach Karls Erklärung um diese Zeit in Rom wirklich verhandelt ist, die Dispensation vom Residenzhalten. Allein durch eben diese Ermittelung fällt die historische Wahrheit jener Uebersicht zusammen: sie denkt an einen Proceß gegen Angilram (quando pro sui negotii causa agebatur); nur unter dieser Voraussetzung begreift es sich, wie an jenen Vorfall Rechtsgrundsätze über Proceßverfahren gegen Bischöfe geknüpft werden konnten. Allein ein Proceß gegen Angilram wegen nicht Residenzhalten, der in Rom verhandelt wäre, ohne den Gang durch die im fränkischen Reiche ordnungsmäßigen Instanzen, Metropolit, Provinzialsynode, durchzumachen, ist für diese Zeit vor Pseudoisidor nicht allein etwas völlig Unmögliches, sondern derselbe wird auch durch die ausdrückliche Erklärung Karls ausgeschlossen, da ja jene Frage nicht durch einen Proceß, sondern durch päbstliche Dispensation, und nicht durch persönliche Verhandlung Angilrams, sondern auf Betreiben Karls, also diplomatisch beseitigt ist. Hat demnach der Verfertiger der Aufschrift als Gelegenheit der veranstalteten Sammlung einen Proceß gegen Angilram vor Augen, so ist er schon damit auf einem Irrthume ertappt; denn ein Proceß hat gegen ihn in Rom nie, am wenigsten zu der angegebenen Zeit vorgelegen, wo der König selbst sich für ihn um Dispensation verwandte.

Die einzig übrigbleibende Möglichkeit ist, den Gedanken an einen Proceß aufzugeben, die Sammlung kanonischer Grundsätze gar nicht mit einem bestimmten Fall in Verbindung zu bringen, so daß die Uebergabe derselben durch den Pabst an Angilram nur gelegentlich geschehen wäre, als derselbe zur Betreibung seiner Sache gerade in Rom anwesend war. Damit streitet aber zunächst die bestimmte Angabe eines Tages; wozu bemerkt die Ueberschrift, daß die Uebergabe gerade den 19. September 785 geschehen sey, wenn damit nicht irgend etwas bezeichnet, ein Zusammenhang mit einem Ereigniß jenes Tages angegeben werden sollte? War jene Sammlung nur ein literarisches Produkt, eine kanonistische Deduktion, ohne Beziehung auf einen wirklichen Fall, so ist die genaue Angabe der Zeit völlig unerklärlich. Noch unbegreiflicher bleibt aber der Inhalt für eine kanonistische Arbeit aus päbstlicher Feder: die Kapitel enthalten Manches, das auch in vorpseudoisidorischer Zeit unmöglich vom päbstlichen Stuhle ausgehen konnte: dieß gilt namentlich von Sätzen, die Constantinopel als letzte richterliche Instanz nennen, offenbar eine Reminiscenz aus älterer kirchlicher Praxis (wörtlich aus *Chalcedon*, can. 17; Capit. c. 6. *Mansi*, XII. p. 908), wie sie doch wohl Rom zu Ende des 8. Jahrhunderts nicht mehr anzuerkennen, und selbst absichtlich zu unterstützen geneigt seyn konnte; ferner nennen jedes andere Urtheil über einen Bischof, als das der Provinzialsynode verworfen wird (cap. 10), so lautet dieß sogar gegen die sardicensischen Beschlüsse, konnte also nie von einem Pabst vertreten werden; ja das angebliche processualische Verfahren gegen An-

gilram selbst vor dem päbstlichen Stuhle würde eben dadurch sich ja als ein nichtiges herausstellen.

Von allen Seiten steht also fest, daß die Sammlung mit ihrer Ueberschrift auf historischem Boden gar nicht untergebracht werden kann, und damit dem Gebiete der Fälschung anheimfällt; der Umstand, daß sie gleich anfangs in der Gesellschaft der falschen Decretalen angetroffen wird, berechtigt deßhalb zu dem Schlusse, daß sie gleichfalls diesem weit durchgeführten Werke der Dichtung angehört. Der Verfasser wollte Rechtsgrundsätze über Accusationen der Bischöfe zusammenstellen, wodurch dieselben gegen processualische Belästigung sicher gestellt würden; um seine Arbeit an einen geschichtlichen Faden zu knüpfen, fingirte er den Fall, daß Angilram von Metz in Rom zur Verantwortung gezogen sey, und Hadrian selbst ihm jene Sammlung zugefertigt habe. In dieser Fiktion liegen allerdings mehrfache Mißgriffe; einmal, Angilram hat, wie erwiesen ist, darüber gar keinen Proceß bestanden; allein der Verfasser in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts mochte die Aeußerung Karls aus dem Schlusse des 8. entweder nicht beachtet haben, oder nicht für unvereinbar mit seiner Annahme halten. Ferner kann auffallen, daß gerade der Fall Angilrams, die Pflicht zum Residenzhalten, in der ganzen Sammlung nicht besprochen wird, die Rechtsgrundsätze also auf den in Frage stehenden Fall gar nicht passen. Allein der Verfasser hatte auch gar nicht die Absicht, Angilram zu vertreten, sondern nur an dessen Fall auf schickliche Weise seine Sammlung anzuknüpfen. Die Täuschung wäre allerdings vollständiger gewesen, wenn er noch bestimmter die specielle Lage des angeblich Angeklagten berücksichtigt hätte. Aber muß denn eine Täuschung nach allen Seiten hin gelungen, kann sie nicht recht wohl auch eine in gewisser Hinsicht verfehlte seyn? Hat nicht der Verfasser der falschen Decretalen der Geschichte noch viel mehr in's Gesicht geschlagen, und dadurch der Kritik die Möglichkeit zur Nachweisung der Fälschung eröffnet? Eine gewisse Beachtung der Geschichte liegt bei dem Verfasser der Kapitel jedenfalls darin, daß er einen Zeitpunkt ihrer Zusammenstellung wählte, der gemäß dem Todesjahre Fulrads etwas Wahrscheinliches hatte.

Endlich die Frage nach dem Verfasser der Kapitel ist von jeher zweckmäßig durch Zusammenstellung mit den falschen Decretalen behandelt, da schon die Zeit des Ursprungs auf gegenseitige Verwandtschaft hinführte. Man hat die Kapitel für einen Auszug aus den Decretalen erklärt (die Gebr. Ballerini, Spittler, Knust), der in der Absicht verfertigt sey, um die von dort entlehnte falsche Waare durch Zurückführung auf den Fall des Angilram als schon längst im Gerichtsgebrauch vorhanden darzustellen. Umgekehrt werden die Kapitel von Andern früher angesetzt, um sie als Quellen der Decretalen erweisen zu können (Blondell, Eichhorn); ja die neueste Ansicht führt sie wirklich auf Angilram zurück, läugnet allen Betrug, läßt sie durchaus aus älterm, ächtem Material geschöpft seyn, so daß, was darin übertrieben günstig für die Pabstidee lautet, durch Hadrian, wirklich Pseudoisidorisches sogar erst noch später hineingetragen wäre (Wasserschleben). Gegen letztere, jede Fälschung läugnende Ansicht wird die obige Behandlung der Aufschrift Beweises genug seyn; im Uebrigen ergibt eine nähere Vergleichung der Kapitel und der Decretalen, daß ihr gegenseitiges Verhältniß gar nicht so einfach erwiesen werden kann, um für eine der Arbeiten entschieden die Priorität festzustellen. Unverkennbar schließen sich die Kapitel in manchen Stücken an ältere ächte Quellen an, so daß sie nur aus diesen, und nicht aus den falschen Decretalen geschöpft seyn können. Aber eben so gewiß erscheinen die Kapitel in andern Stücken als Excerpt aus den Decretalen, und jedenfalls als die spätere Arbeit. Eine Ansicht von dem gegenseitigen Verhältniß zweier Verfasser, die bald abhängig bald unabhängig neben einander stehen, wird sich kaum anders gewinnen lassen, als nach einer schon mehrfach aufgestellten Vermuthung, daß eine und dieselbe Person Verfasser beider Arbeiten sey. Wahrscheinlich sind die Kapitel die frühere Arbeit, wo die Fälschung nur auf Gewinnung einer günstigen forensischen Stellung der Bischöfe ausging, und das gute Gelingen des Plans mag dann zur Wiederholung der Arbeit in weiterem Sinne geführt haben. Auf diese Weise wird sowohl die Benützung

des früheren Aufsatzes, als auch das theilweise Abändern und Nachhelfen daran gemäß der spätern Arbeit erklärlich. Eine noch unvollständige frühere Redaktion ging in einen Trier'schen Codex über, in welchem Wasserschleben das Wegbleiben des sehr bedeutsamen cap. 3 der Kapitel beobachtete. Man braucht die Betrügerei mit Spittler nicht für so raffinirt zu halten, daß der Verfasser der Kapitel dieselben lediglich deshalb gearbeitet habe, um den Decretalen bessern Eingang zu verschaffen; es war vielmehr dieselbe Grundidee, die bei beiden Arbeiten dem Verfasser vorschwebte. Vergl. Kirchengesch. Deutschl. I. S. 501, 646. **Rettberg.**

Anglikanische Kirche. I. Verfassung. Die Verfassung der englischen Staatskirche (the United Church of England and Ireland, the Protestant oder Reformed Church as by Law established, the Establishment, auch the Anglican Church genannt) beruht auf einer dreifachen Grundlage, dem Kirchenrechte, den Reichsgesetzen und dem ungeschriebenen Rechte. Das englische Kirchenrecht bildete sich auf Grund des allgemeinen kanonischen Rechtes aus, mit Hinzunahme der vor- und nachreformatorischen Konstitutionen der englischen Synoden. Es hat Geltung, soweit es nicht durch Reichsgesetze oder uraltes Herkommen eingeschränkt ist. Das letztere hat in der kirchlichen, wie in der bürgerlichen Verfassung sich Gesetzen und Konstitutionen gegenüber behauptet. Es betrifft durchgängig Localeinrichtungen. Durch die Reichsgesetze dagegen ist das allgemeine Verhältniß von Staat und Kirche bestimmt. Das englisch-katholische Verfassungssystem wurde in der Reformation fast unverändert herübergenommen und nur die Krone an die Stelle des Pabstes gesetzt, aber durch eine Reihe späterer Statute wurde dasselbe im Einzelnen vielfach geändert und beschränkt.

1. Kirche und Staat. — Die Reichsstatute. Die vorreformatorischen Statute haben, obwohl sie kaum mehr angewendet werden, ihre Gültigkeit nicht verloren, sofern sie nicht durch spätere aufgehoben sind. Eines der wichtigsten ist das *Praemunire* 16 Richard II. cap. 5. a. 1392. (praemunire = praemonere = in jus vocare. Praemunire facias war die gewöhnliche Formel für die Vorladung vor Gericht). Dieses Statut bedroht Alle, die Beförderungen, Bullen u. s. w. von Rom oder sonstwoher sich verschaffen, mit Verlust des Vermögens. Von den seit Heinrich VIII. gemachten Reichsgesetzen sind folgende zu nennen:

23. Heinrich VIII. Kap. 20. (153¹/₂) *) verbietet die Entrichtung der bisherigen Annaten an Rom und die Veröffentlichung und Durchführung päbstlicher Interdicte.

24. Heinrich VIII. Kap. 12 (153²/₃). Der König des englischen Reiches ist von Alters her das Oberhaupt des politischen Körpers, der aus zwei Theilen, einem geistlichen und einem weltlichen besteht. Er hat von Gottes Gnaden allein das Vorrecht und die Vollmacht, in seinen Landen ohne Beschränkung durch fremde Fürsten Recht zu sprechen. Die Geistlichkeit, gewöhnlich die englische Kirche genannt, hat wie bisher das Recht, Fragen, die göttliches Gesetz und Gottesgelahrtheit betreffen, ohne Einmischung fremder Personen zu erledigen und überhaupt geistliche Angelegenheiten zu besorgen. Statt der bisherigen Appellationen an Rom sollen die Testaments- und Ehesachen u. s. w. im Lande von den weltlichen und geistlichen Gerichtshöfen erledigt werden. Das Urtheil derselben wird von dem Könige trotz Interdicten durchgeführt. Wer sich durch letztere davon abhalten läßt, wird mit zwölfmonatlicher Haft und Geldbuße bestraft. Appellationen sind hinfort von dem Archidiakon an den Bischof, von da an das erzbischöfliche Gericht, von da an den Erzbischof selbst, und in Sachen, die den König berühren, an das Oberhaus der Konvocation zu machen. (Dieser Instanzenzug wurde später geändert.)

25. Heinrich VIII. Kap. 19. (1534). Die Submissionsakte. Der Klerus habe anerkannt, daß die Konvocationen stets durch königlichen Brief berufen worden seyen und habe feierlich versprochen, keine neuen Kanones, Konstitutionen und Verordnungen

*) Es werden im Folgenden die Jahreszahlen nach der alten und neuen Rechnung gegeben, wie hier 153½ d. h. 1531 und 1532.

ohne des Königs Erlaubniß zu machen. Die alten Kanones und Konstitutionen sollen durch einen Ausschuß von 16 Geistlichen und 16 Weltlichen geprüft werden. (Ein solcher wurde aber nicht niedergesetzt.) Die Appellationen in letzter Instanz sollen an die königliche Kanzlei gehen. Der König setzt für jeden einzelnen Fall eine Kommission nieder. — Den Zuwiderhandelnden wird mit dem Prämunire gedroht.

Kap. 20. Die Wahl der Bischöfe geschieht durch die Dekane und Kapitel, denen der König ein Congé d'élire zusendet. Wird die Wahl binnen 12 Tagen nicht vollzogen, so ernennt der König durch ein Patent. Der Gewählte leistet den Huldigungseid und die Wahl wird durch ein Patent dem Erzbischof kund gethan.

Kap. 21. erklärt die völlige Unabhängigkeit von Rom. Hier wird ausdrücklich gesagt, daß der König das Oberhaupt (supreme hede) der Kirche Englands sey, wie das die Prälaten und die Geistlichkeit, welche jene Kirche in ihren Synoden repräsentiren, anerkannt haben. Das Statut handelt von der Abschaffung des Peterpfennigs, Uebertragung des Dispensationsrechtes an die Erzbischöfe und von der Visitation der Klöster durch eine königliche Kommission.

26. Heinrich VIII. Kap. 1. (1534) gibt dem König, als dem Oberhaupt der Kirche das Recht, alle Irrthümer, Ketzereien und Mißbräuche zu untersuchen und abzustellen.

28. Heinrich VIII. Kap. 10. (1536) verlangt die Aufspürung der Päbstlichgesinnten und die Leistung des Suprematseides von Beamten. Kap. 16. erklärt alle päbstliche Bullen, die nicht durch das Große Siegel bestätigt werden, für ungültig.

31. Heinrich VIII. Kap. 9—14. (1539) ermächtigt den König, durch Patent Bischöfe zu ernennen, Bisthümer zu gründen und die Klöster und Abteien aufzuheben. Durch die gleiche Akte werden die „6 Artikel“ angenommen. Die weitern Akten betreffen Einzelnes.

1. Edw. VI. Kap. 1. (1547) droht den Sakramentsverächtern mit Gefängniß und Geldstrafe und führt das Abendmahl unter beiderlei Gestalt ein.

2. u. 3. Edw. VI. Kap. 1. (154⁸/₉). Die erste Uniformitätsakte. Durch Kap. 11. wird das Cölibat aufgehoben.

5. u. 6. Edw. VI. (1552) gibt den 42 Artikeln Gesetzeskraft.

Die Akten, durch welche die Königin Maria die katholische Kirche wiederherstellte, wurden aufgehoben durch

1. Elis. Kap. 1. (Febr. 155⁸/₉). Die reformatorischen Statute werden dadurch wieder in Kraft gesetzt.

Diese Akte überträgt die höchste Kirchengewalt von dem römischen Stuhl auf die englische Krone und stellt die königliche Suprematie für alle Zeiten fest. Damit erhält das Staatsoberhaupt alle Art geistlicher und kirchlicher Macht, Gerichtsbarkeit, Oberhoheit und Vorrechte, das Recht der Visitation und Reformation der Kirche und Geistlichkeit, der Untersuchung und Bestrafung von Irrthümern, Ketzereien, Mißbräuchen und Vergehen jeder Art. Zugleich wird die Krone ermächtigt, diese Oberhoheit durch beliebige Personen, die aber britische Unterthanen seyn müssen und auf beliebige Zeit durch Patente dazu bestellt werden, auszuüben. Ferner schreibt diese Akte den Suprematseid vor, den alle geistlichen und weltlichen Beamten zu leisten haben. Derselbe lautet: „Ich (A. B.) bezeuge ernstlich und erkläre gewissenhaft, daß die königliche Hoheit der alleinige Oberherr (supreme Governour statt des früheren Supreme hede) dieses Reiches und aller andern königlichen Besitzungen und Länder, sowohl in geistlichen oder kirchlichen als weltlichen Sachen und Angelegenheiten ist, und daß kein ausländischer Fürst, Person, Prälat, Staat oder Potentat irgend welche kirchliche oder geistliche Jurisdiktion, Macht u. s. w. innerhalb dieses Reiches hat oder haben darf; und verwerfe und verlasse deßhalb alle auswärtige Jurisdiktion u. s. w. und verspreche, daß ich hinfort Treue und wahren Gehorsam (allegiance) der K. H. und deren Thronfolgern leisten und nach Kräften alle Jurisdiktionen, Vorrechte u. s. w. der K. H. und Krone dieses Reiches aufrecht halten und vertheidigen will. So wahr mir Gott helfe.“ — Die

übrigen Bestimmungen betreffen die Verweigerung oder Verletzung dieses Eides, auf welche Vermögensverlust, Gefängniß, die Strafen des Prämunire und des Hochverraths gesetzt werden.

Wie diese Akte die königliche Suprematie, so stellt die nächste die Ordnung des Gottesdienstes fest.

1. Elis. Kap. II. (Jun. 1559.) Die Uniformitätsakte. Durch diese wird das von einer königlichen Kommission revidirte Allgemeine Gebetbuch Edwards VI. eingeführt. Die Geistlichen haben sich streng danach zu richten und werden, falls sie zuwiderhandeln, mit 6monatlicher bis lebenslänglicher Haft gestraft. Ueber der Durchführung dieses Gesetzes sollen die Bischöfe und Assisenrichter wachen. Endlich wurde auch die Glaubenslehre der Kirche festgestellt durch das Statut 13. Elis. Kap. II. (Apr. 1571), welches außer anderem, das sich auf die Anstellung der Geistlichen bezieht, die von der Konvokation 156²/₃ angenommenen 39 Artikel zum Staatsgesetz macht. Sie handeln 1) von dem dreieinigen Gott: I. Einheit Gottes in drei Personen, II. Wort oder Sohn Gottes, wahrer Mensch, III. Christi Höllenfahrt und IV. Auferstehung u. s. w., V. heiliger Geist; 2) von den Glaubensquellen: VI. Allgenugsamkeit der heiligen Schrift A. und N. Bundes, wobei die Bücher des alttestamentlichen Kanons und die Apokryphen (als nützlich für's Leben, aber nicht maaßgebend für die Lehre) aufgezählt werden, VII. Uebereinstimmung des A. und N. Testamentes, VIII. Gültigkeit des sogenannten apostolischen, nicenischen und athanasischen Bekenntnisses. 3) Sünde und Erlösung: IX. Erbsünde, X. freier Wille, durch die Erbsünde zum Guten unfähig, XI. Rechtfertigung allein durch den Glauben, XII. Gute Werke als Früchte des Glaubens, aber verdienstlos, XIII. Werke vor der Gnadenertheilung weder gottgefällig noch die Gnade vorbereitend, XIV. überverdienstliche Werke der Schrift zuwider, XV. Christus allein sündlos, XVI. Sünde nach der Taufe möglich, aber nicht unverzeihlich außer der Sünde gegen den heiligen Geist, XVII. Prädestination und Erwählung, der ewige Rathschluß Gottes zur Erlösung der in Christo Erwählten, dabei Hinweisung auf die Verdammniß der Fleischlichgesinnten, XVIII. Seligkeit nur im Namen Christi. 4) Von der Kirche: XIX. die sichtbare Kirche eine Gemeinde der Gläubigen, wo das lautere Wort Gottes gepredigt und die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden, XX. Autorität der Kirche in Rituellem und Glaubenssachen, XXI. Autorität allgemeiner Kirchenversammlungen, welche nicht ohne Zustimmung der Fürsten gehalten werden dürfen und irren können, daher ihre Lehren der Erklärung bedürfen, daß sie aus dem Worte Gottes genommen sind, XXII. das Fegfeuer Gottes Wort zuwider, XXIII. Predigtamt, XXIV. Gottesdienst in der Landessprache. 5) Von den Sakramenten: XXV. Die Sakramente wirksame Zeichen der Gnade, XXVI. Unwürdigkeit des Dieners hebt ihre Wirksamkeit nicht auf, XXVII. die Taufe, ein wirksames Zeichen der Wiedergeburt und Siegel der Gnade, XXVIII. das Mahl des Herrn ein Sakrament der Erlösung durch Christi Tod, wobei Christi Leib in einer himmlischen und geistigen Weise genossen wird, XXIX. Gottlose genießen das Mahl zu ihrer Verdammniß, XXX. beiderlei Gestalten, XXXI. das einmalige Opfer Christi am Kreuz. 6) Besondere Satzungen: XXXII. Priesterehe, XXXIII. Verhalten gegen Excommunicirte, XXXIV. Ceremonien kann jede Landeskirche bestimmen und ändern, aber die Glieder derselben müssen die einmal festgesetzten halten, sofern sie Gottes Wort nicht zuwider sind, XXXV. die zwei Bücher der Homilien, 21 an der Zahl, und XXXVI. das Ordinationsformular sind schriftgemäß, daher zu gebrauchen, XXXVII. weltliche Obrigkeit, und königliche Suprematie, die aber nicht Verwaltung des Predigtamtes in sich begreift, XXXVIII. gegen anabaptistische Gütergemeinschaft, XXXIX. Eid nicht verboten. Diese 39 Artikel wurzeln in deutschen Bekenntnißschriften. Höchst wahrscheinlich sind die 13 Artikel, die sich unter Cranmers Papieren fanden, die Frucht der 1535 in Wittenberg angefangenen, 1538 in London fortgesetzten Konferenzen deutscher und englischer Theologen, die eine Vereinigung beider Kirchen zuwege bringen wollten. Jene 13 Artikel folgen genau der Ordnung der ersten

17 Artikel der Augsburger Konfession, bald fast wörtlich mit ihnen übereinstimmend, bald in vermittelnder Weise gefaßt. Sie stehen in der Mitte zwischen der Augsburger Konfession und den 42 Artikeln Edw. VI. vom Jahre 1552 und sind ohne Zweifel von Cranmer bei dem von ihm oder doch unter seiner Leitung abgefaßten Entwurf derselben zu Grunde gelegt worden. Bei der Revision der 42 Artikel, die Parker mit Grindal, Horn und Cox 1562 vornahm, wurde die Wirtemberger Konfession vom Jahre 1551 zugezogen. Aus ihr wurde Artikel V und XII mit wenigen Aenderungen entlehnt, ebenso Zusätze zu II (Consubstantiation), VI, X, XI. Ueberhaupt näherte sich die Revision wieder mehr der lutherischen Lehre. Der erklärende Satz Artikel III wurde weggelassen; VI ein Katalog der biblischen Schriften, XVI ein Zusatz über die Sünde nach der Taufe, ein anderer XX über die Autorität der Kirche, ein dritter XXV über die Verwerfung der fünf andern Sakramente aufgenommen, und XXVIII die Polemik gegen die Ubiquitätslehre unterdrückt. Sodann XXXIV ein Zusatz über das Recht der Kirche, Ceremonien zu ändern, XXXV ein Verzeichniß der Homilien aufgenommen, das Allgemeine Gebetbuch aber nicht erwähnt, XXXVII wird der König nicht mehr supremum caput genannt, sondern eine Erläuterung der Suprematie gegeben. Neu eingefügt wurde außer V, XII, Artikel XXIX und XXX, dagegen weggelassen Artikel 10 (de gratia), 16 (Blasphemie), 41 (gegen Millenianer); 19 wurde mit VII verbunden. — Dieser Entwurf der revidirten 42 Artikel wurde am 19. Januar 156²/₃ der Konvocation vorgelegt, die ihn fast unverändert annahm und nur Art. 39, 40, 42 strich. Das Oberhaus unterzeichnete am 29. Januar, das Unterhaus am 12. Febr. Aber starke Zweifel erheben sich, ob Artikel XXIX und der Anfang des XX in dem von der Konvocation angenommenen Entwurfe sich fanden. Das lateinische Manuskript, das unter Parkers Papieren gefunden wurde, hat die Unterschriften und ist daher ohne Zweifel das Original. Dieses hat den Artikel XXIX, aber nicht den Anfang des XX.: „Habet ecclesia ritus statuendi jus et in fidei controversiis auctoritatem.“ Allein in der ersten autorisirten Ausgabe der Artikel 1563 fehlt XXIX und ist obiger Zusatz zu XX vorgesetzt. XXIX wurde 1571 wieder aufgenommen. Aber der Zusatz zu XX fehlt außer in dem Parkermanuskript in einer englischen Uebersetzung 1563 und in dem von den Bischöfen unterzeichneten englischen Manuskript von 1571, ebenso in einer lateinischen und englischen Ausgabe von 1571. Diese Gründe gegen die Aechtheit des Zusatzes zu XX sind zu stark, als daß sie durch die obgenannte autorisirte Ausgabe 1563 und die, welche ihr folgten, oder durch die 1637 gemachte Abschrift aus den Konvocationsurkunden (die leider verloren sind) umgestoßen werden könnten. Mit dieser Akte war der Bau der Staatskirche vollendet. Durch die Supremats-, Uniformitäts- und Artikel-Akten war Kirchenregiment, Gottesdienstordnung und Glaubenslehre festgesetzt. Die Königin war ganz an die Stelle des Pabstes getreten. Gebunden allerdings an Kirchenordnung und Lehre hatte sie andererseits völlig freie Hand in der geistlichen Gerichtsbarkeit, Beaufsichtigung der Kirche und Besetzung der höchsten geistlichen Stellen. Staat und Kirche deckten sich, denn alle Staatsbürger waren Glieder der Kirche, die Diener der Kirche Staatsdiener, das Oberhaupt von Kirche und Staat eines.

Aber dieses Verhältniß von Staat und Kirche hat sich im Lauf der Zeit wesentlich geändert. Die alleinherrschende Kirche war in der großen Rebellion gesprengt worden. Die Herstellung derselben durch die verschärfte Uniformitätsakte 1662, die Konventikelakten 1664 und 1670, sowie durch die Testakte 1672 war von kurzer Dauer.

Mit der englischen Revolution trat auch eine Aenderung der kirchlichen Verfassung ein. Durch das Statut

1. Guil. und Mar. Kap. VI. (Apr. 1689) wurde dem Krönungseid eine bestimmtere Fassung gegeben. In demselben gelobt der König nicht bloß das Land nach den Reichsgesetzen und altem Herkommen zu regieren, sondern auch die göttlichen Gesetze und das wahre Bekenntniß des Evangeliums und die protestantische reformirte Religion, wie sie gesetzlich festgestellt sey, aufrecht zu halten und den Bischöfen und der Geistlich-

keit des Reiches und den ihnen anvertrauten Kirchen alle ihre Rechte und Privilegien zu bewahren. Die folgenden Kapitel bilden die **Toleranzakte**.

Kap. VIII setzt an die Stelle des Suprematseides 1. Elis. Kap. 1 und des Allegianzeides 3 Jak. I., Kap. IV einen neuen, in welchem die Anerkennung des Königs als kirchlichen Oberherrn wegfällt und nur eine feierliche Erklärung verlangt wird, daß man dem Könige treuen Gehorsam leisten wolle, die gottlose Lehre verdamme, daß Fürsten, die vom Pabst excommunicirt seyen, abgesetzt und hingerichtet werden dürfen; und daß kein fremder Fürst irgend welche geistliche Gewalt innerhalb des englischen Reiches haben könne.

Kap. XVIII spricht die Dissenter unter der Bedingung, daß sie obigen Eid leisten, von den bisherigen Strafen frei, und öffnet ihnen den Zutritt zu Aemtern; die sie, falls sie Gewissenshalber die besonderen Amtseide nicht leisten können, durch Stellvertreter versehen dürfen. Den Dissentergeistlichen werden bei der Unterschrift der 39 Artikel der 34. 35. 36. und der 20. zum Theil, den Wiedertäufern außerdem der 27. erlassen. Die Quäker haben ihr Wort an Eidesstatt zu geben. Von der Duldung ausgeschlossen sind die Katholiken und Socinianer.

Die folgenden Akten heben die Beschränkungen der Dissenter und Katholiken auf.

9. **Georg** IV. **Kap.** XVII (9. Mai 1828) nimmt die Uniformitätsakte 13. Car. II, 2. (1662), die Testakte 23. Car. II. Kap. 2. (1672) und die Akte 16. Georg II. Kap. 30., sofern diese die Amtsfähigkeit von dem Genuß des Abendmahls in der englischen Kirche abhängig machen, zurück. An die Stelle jener Forderung wird die folgende Erklärung gesetzt, welche zu bürgerlichen und Staatsämtern befähigt:

„Ich, A. B., bezeuge und erkläre feierlich und aufrichtig vor Gott, so wahr ich ein Christ bin, daß ich nie eine Gewalt, Ansehen oder Einfluß, die mir mein Amt als — — gibt, anwenden werde, um die protestantische Staatskirche Englands zu beeinträchtigen oder zu schwächen oder die besagte Kirche oder die Bischöfe und Geistlichkeit der besagten Kirche in dem Besitz irgend welcher Rechte oder Privilegien, auf welche solche Kirche oder die besagten Bischöfe und Geistlichkeit gesetzlichen Anspruch haben oder haben möchten, zu stören.“ Dieser Akte folgte eine andere:

10. **Georg** IV. (13. Apr. 1829). Dadurch werden die Katholiken des Allianz-, Supremats- und Abjurationseides entbunden und ihnen ein Eid abgenommen, der im Wesentlichen folgender ist:

„Ich A. B. verspreche und schwöre aufrichtig, daß ich S. M. dem Könige Unterthanentreue leisten, ihn gegen alle Verschwörungen und alle Angriffe auf seine Person, Krone und Würde vertheidigen, alle derartigen Versuche zur Anzeige bringen, die Thronfolge der protestantischen Linie Hannover nach Kräften aufrecht halten und allen Gehorsam gegen Prätendenten abschwören will. Ich erkläre ferner, daß es kein Artikel meines Glaubens ist, daß Fürsten, die von dem Pabst oder irgend einer auswärtigen Person oder Macht u. s. w. excommunicirt oder ihrer Würde für verlustig erklärt werden, von ihren Unterthanen oder sonst Jemand abgesetzt oder ermordert werden dürfen; und erkläre, daß ich nicht glaube, daß der Pabst u. s. w. irgend eine weltliche oder bürgerliche Jurisdiction u. s. w. weder direkt noch indirekt in diesem Reiche hat oder haben kann. Ich schwöre, daß ich die durch das Gesetz in diesem Land festgemachte Ordnung des Besitzes nach Kräften aufrecht halten will und schwöre zugleich jede Absicht, die Staatskirche dieses Reiches umzustürzen, ab. Und ich schwöre feierlich, daß ich nie ein Vorrecht, das ich besitze oder erhalten mag, dazu anwenden will, die protestantische Religion oder Regierung des Vereinigten Königreichs zu stören oder zu schwächen. Und ich bekenne, bezeuge und erkläre feierlich vor Gott, daß ich diese Erklärung nach allen ihren Theilen in dem einfachen und gewöhnlichen Sinn der Worte dieses Eides thue ohne alle Ausflucht, Zweideutigkeit oder stillschweigenden Vorbehalt. So wahr mir Gott helfe.“

Katholiken, die diesen Eid an gehörigem Orte leisten, erhalten das Recht, in das

Parlament zu wählen und gewählt zu werden. Priester können nicht gewählt werden. Alle bürgerlichen und Staatsämter stehen den Katholiken offen, mit Ausschluß der Aemter eines Reichsregenten, Statthalters von Irland, Lordkanzlers, Lord Großsiegelbewahrers, Oberrichters und Oberkommissärs bei der Generalversammlung der schottischen Kirche, ebenso aller staatskirchlichen Stellen an Kirchen, Universitäten und Schulen, der Ausübung des Patronatsrechts und der Betheiligung bei der Verwaltung staatskirchlicher Anstalten. Die Annahme oder Führung geistlicher Titel wird jedesmal mit 100 Liv., Funktionen außerhalb der katholischen Kapellen mit 50 Liv. bestraft. Die bisherigen Ordensgeistlichen müssen binnen 6 Monaten ihre Namen u. s. w. angeben, neuankommende — wenn nicht geborne Engländer werden ausgewiesen, außer wenn sie Erlaubniß von einem Staatssekretär haben.

Eine Aenderung in dem bisherigen höchsten Appellationshof für geistliche Angelegenheiten trat durch das Statut 2 und 3 Guil. IV. Kap. 92 (1832) ein. Durch dasselbe wurde der bisherige Delegatenhof, eine Kommission, die die Krone bei vorkommenden Appellationen beliebig zusammensetzte, aufgehoben und seine Funktionen auf den gerichtlichen Ausschuß des Geheimen Rathes (the judicial committee of the Privy Council) übertragen, der in nichtgeistlichen Dingen der oberste Appellationshof ist. Durch das Statut 3 und 4 Guil. IV. Kap. 41 (14. Aug. 1833) wurden zu Mitgliedern desselben die Oberrichter der verschiedenen Gerichtshöfe und die, welche diese Aemter bekleidet haben, bestellt. Die Krone soll zwei andere Geheimräthe als außerordentliche Mitglieder zuziehen können. Damit ist es allerdings zwei Prälaten möglich gemacht, als Beisitzer ohne Stimme dem höchsten geistlichen Appellationshof beizuwohnen, aber die Entscheidung ist in den Händen der Weltlichen, die auch andern Konfessionen, als der englischen Kirche angehören können.

Während so nach oben die Einheit von Kirche und Staat schärfer als je bestimmt wurde, oder vielmehr die Kirche im Staate aufging, wurde nach unten die Gleichstellung der verschiedenen Konfessionen weiter durchgeführt durch die Heirathsakte 6. und 7. Will. IV. Kap. 85 (17. Aug. 1836) und die Erläuterungsakte 1. Vict. Kap. 22 (3. Juni 1837), sowie durch die Registrationsakte 6. und 7. Will. IV. Kap. 86.

Die Registrationsakte verlangt, daß alle Geburten, Heirathen und Todesfälle angezeigt und aufgezeichnet werden. Zu diesem Zwecke sind Städte und Gemeinden in Bezirke getheilt und diese unter Oberregistratoren gestellt, die viermal des Jahres die Register an die Generalregistratur einsenden. Geburten müssen binnen 6 Wochen, die Taufnamen können innerhalb 6 Monaten angezeigt werden. Nach Ablauf der 6 Wochen werden Geburten nur gegen eine Gebühr, nach 6 Monaten gar nicht mehr registrirt. Todesfälle müssen binnen 8 Tagen angezeigt werden, worauf dem Leichenbesorger ein Certifikat ausgestellt wird, ohne welches keine Beerdigung stattfinden darf.

Die Heirathsakte gestattet Trauungen außer in der bischöflichen Kirche auch in registrirten Gebäuden oder in dem Amtszimmer des Oberregistrators und in englischen Gesandtschaftskapellen. Registrirt werden, auf Ansuchen, Kapellen und Lokale, die wenigstens ein Jahr lang für gottesdienstliche Zwecke ausschließlich gebraucht worden sind. Braut oder Bräutigam müssen wenigstens 8 Tage in einem Bezirk gewohnt haben, ehe sie die Anzeige machen. Minderjährige (unter 21 Jahren) haben die Zustimmung der Aeltern nachzuweisen. Die Namen u. s. w. werden in ein Buch eingetragen, das zur Einsicht öffentlich aufliegt. Nach 3 Wochen wird von dem Registrator ein Certifikat ausgestellt und dem, der die Trauung vollzieht, eingehändigt. Dieselbe findet zwischen 8—12 Uhr Morgens in Gegenwart des Registrators und einiger Zeugen statt, wobei die folgende Erklärung in englischer Sprache dem Gesetze genügt: „Ich erkläre feierlich, daß ich von keinem gesetzlichen Hindernisse weiß, weßhalb ich (A. B.) nicht könnte ehelich verbunden werden mit (C. D.)“ und dann: „Ich fordere die hier gegenwärtigen Personen auf, zu bezeugen, daß ich (A. B.) dich (C. D.) zu meinem rechtmäßig angetrauten Weibe (Manne) nehme.“ Der Oberregistrator kann Dispensation ertheilen, nach welcher

die Trauung in kürzerer Zeit vollzogen werden darf. Ungültig ist die Trauung, wenn eine der vorgeschriebenen Formen verabsäumt wird, aber nicht, wenn falsche Angaben gemacht werden. Diese ziehen dagegen die Strafe des Meineids nach sich. Dieses Gesetz ist durch die Registrationsakte 7. u. 8. Vikt. Kap. 81 auch auf Irland ausgedehnt worden. Durch diese Akten erhalten die Trauungen aller Nichtbischöflichen die gleiche Geltung, wie die in der bischöflichen Kirche vollzogenen. Durch die seit 1689 gemachten Gesetze ist den Dissentern und Katholiken nicht nur Religionsfreiheit verliehen, sondern auch der Zutritt zu fast allen Staats- und bürgerlichen Aemtern und zum Ober- und Unterhaus des Parlamentes gestattet worden. Staat und Kirche decken sich nicht mehr. Die bischöfliche Kirche ist zwar die herrschende und im Besitz ihres Kirchenguts geblieben, aber nicht mehr Staatskirche im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Landesfürst ist zwar immer noch Oberherr des Staates und der Kirche, aber fast nur dem Namen nach, da das Parlament und die aus seiner Majorität hervorgehende Staatsregierung die Macht in Händen hat. Die Vertretung der Kirche in der Konvokation hat längst aufgehört. In die Oberaufsicht über die Kirche theilen sich Parlament und Ministerium. Von dem einen oder andern gehen Untersuchungen und Abstellungen von Mißbräuchen, Aenderungen der Verfassung, Gründung und Theilung von Kirchspielen, Besoldungsänderungen u. s. w. aus. Die höchsten Kirchenstellen werden von dem Ministerium Namens der Krone vergeben. Der höchste Appellationshof ist der Geheime Rath, in welchem nur Weltliche Stimmrecht haben. Während aber so in der Stellung der Kirche zum Staat und in der obersten Leitung der Kirche bedeutende Veränderungen eingetreten sind, ist die innere Verfassung der Kirche fast noch dieselbe wie vor 300 Jahren. So die Eintheilung in Bisthümer und Pfarrsprengel, und die geistliche Gerichtsbarkeit. Andere Glieder der Verfassung sind verkümmert oder abgestorben, so die Kathedralinstitute und Synoden, andere im Widerspruch mit den obgenannten Aenderungen, wie z. B. Kirchenvorstand und Kirchensteuer. Diese Theile der Verfassung gehen einer Umgestaltung entgegen, die auf einzelnen Punkten schon angefangen hat.

2. **Die Geistlichkeit** (the Clergy of the Church of England). Die Geistlichkeit bildet einen besondern Stand, der sich von andern Ständen durch die priesterliche Weihe, durch seine innere Gliederung, den Beruf, sowie durch gewisse Vorrechte und Beschränkungen unterscheidet.

a) Die **Ordination**, welche von den geistlichen Oberen ertheilt wird, hat drei Stufen, die Diakonen-, Priester- und Bischofs-Weihe. Ueber die **Ordination der Diakonen** (deacons) gibt die Rubrik folgende Bestimmungen. Der zu Ordinirende muß wenigstens 23 Jahre alt, unbescholten, des Lateinischen kundig, in der heil. Schrift gehörig bewandert seyn und Anspruch auf eine Anstellung (faculty oder title) haben. Nach dem 34. Kanon darf der Bischof keinen ordiniren, der nicht auf einer Universität promovirt hat, oder eine lateinische Abhandlung über die 39 Artikel schreiben kann und ein Zeugniß seiner Unbescholtenheit von einem Universitätskollegium oder von einigen würdigen Geistlichen, die ihn 3 Jahre lang gekannt haben, beibringt. Die gegenwärtige Ordnung ist die: der Kandidat schickt 3 Monate vor seiner Ordination Zeugnisse von einem Universitäts- oder andern theologischen Kollegium, von 3 Geistlichen, von der Gemeinde, in der er sich aufhält, und von einem Universitätsprofessor seinen Taufschein und sein Berufungsschreiben an den Bischof. Anspruch auf Ordination gibt eine Hülfspredigerstelle an einer Pfarr-, Kathedral- oder Kollegiat-Kirche. Ebenso sind diejenigen ordinationsfähig, die Mitglieder eines Universitäskollegiums (Fellow) sind, oder Anspruch auf eine Kaplansstelle an einem Universitätskollegium haben, oder als Magistri Artium 5 Jahre auf der Universität gelebt haben oder von dem Bischof eine Anstellung in Aussicht haben. Ordinirt ein Bischof ohne einen solchen Anspruch, so muß er für den Unterhalt des Ordinirten sorgen und verliert im Weigerungsfalle das Ordinationsrecht auf ein Jahr. Der Kandidat wird hierauf nach der Rubrik durch den Archidiakon oder dessen Stellvertreter — jetzt immer durch einen der Kapläne des Bischofs geprüft und dann an

einem der Quatembertage oder einem Sonn- oder Feiertage bei dem öffentlichen Gottesdienst dem Bischof zur Ordination vorgestellt, die nach dem Ordinationsformular vollzogen wird. Nach Abhaltung des Morgengottesdienstes und einer geeigneten Predigt fordert der Bischof die Gemeinde auf, falls der Ordination etwas im Wege stehe, dies anzugeben. Sodann wird die Litanei u. s. w. verlesen und von den Kandidaten der Allegianz- und Suprematseid (1. Elis. I, und 1. Wil. III, c. 8.) abgelegt. Der Bischof legt hierauf denselben Fragen des Inhalts vor, ob sie einen innern Beruf zu dem heil. Amte fühlen, sich für gehörig berufen ansehen, an die kanonischen Schriften des A. und N. Bundes glauben, diese ihrer Gemeinde in der Kirche fleißig vorlesen, das Diakonenamt (Assistiren bei der Kommunion, Taufen, Gebetlesen, Krankenbesuchen, Jugendunterricht und Predigen) recht verwalten, ein frommes Leben führen und den geistlichen Oberen gehorchen wollen. Die Weihe geschieht durch Handauflegung und Gebet, worauf jedem Kandidaten ein Neues Testament überreicht wird. Einer der Diakonen liest das Evangelium des Tages. Kommunion und Gebet schließt die Feier.

Der Bischof ordinirt die Kandidaten seines Sprengels in der Kathedrale oder wo er sich gerade aufhält. Hat der Kandidat seine Anstellung in einer andern Diöcese oder auf der Universität, so sendet er litteras dimissorias an den betreffenden Bischof.

Die Priesterweihe findet ein Jahr nach der Diakonenweihe statt. Der zu Ordinirende muß wenigstens 24 Jahre alt seyn und ein Zeugniß von 3 Geistlichen (und wenn er in einer andern Diöcese ordinirt wird, von seinem Bischofe), ein anderes von der Gemeinde, in der er Diakon gewesen, seinen Ordinationsbrief, Taufschein und seine Berufung auf eine Stelle vorlegen. Hierauf wird er in ähnlicher Weise wie der Diakon geprüft und nach dem im allgemeinen Gebetbuch vorgeschriebenen Formular ordinirt. Geistliche assistiren dabei dem Bischof.

Bei der Ordination oder Konsecration eines Bischofs wird der Gottesdienst durch Bischöfe versehen. Zwei von ihnen stellen den neugewählten Bischof dem Erzbischof (oder Stellvertreter) vor. Hierauf wird das königliche Mandat zur Konsecration verlesen, der Suprematseid und der Eid des Gehorsams gegen den Erzbischof von dem neuen Bischof abgelegt und derselbe nach Beantwortung einiger Fragen eingekleidet, das Veni Creator gesungen und gebetet. Der Erzbischof mit den andern Bischöfen legt ihm die Hand auf, und gibt ihm eine Bibel, worauf noch die Kommunion folgt.

Die Konsecration des Erzbischofs ist dieselbe. Nur wird der 2. Eid weggelassen.

b) Gliederung der Geistlichkeit. Die durch die Ordination zu einem besondern Stande ausgeschiedene Geistlichkeit ist in sich gegliedert. Sie zerfällt in hohe und niedere Geistlichkeit. Die hohe Geistlichkeit ist allein im Vollbesitz der geistlichen Macht und Würde. Sie hat das ausschließliche Recht der Konfirmation, Ordination, der geistlichen Disciplin und Gerichtsbarkeit. Ihre Würde ist ein Karakter indelebilis. Ein Bischof kann nur seines Amtes, nicht seiner Würde beraubt werden. Die Bischöfe sind die eigentlichen Träger der Staatskirche. Ihr Amt erhalten sie von der Krone, ihre Weihe von der Kirche. Dem Namen nach geschieht die Wahl der Bischöfe durch die Kapitel. Bei der Erledigung eines bischöflichen Stuhles wendet sich der Dekan und das Kapitel an die königliche Kanzlei (the King in Chancery) um Erlaubniß, einen Bischof zu wählen. Die Krone sendet ein Congé d'élire, aber zugleich auch ein Sendschreiben (letter missive), das den Namen des zu Wählenden, der über 30 Jahre alt seyn muß, bezeichnet. Wird die Wahl nicht binnen 12 Tagen vollzogen, so ernennt die Krone durch ein Patent. Die irischen Bischöfe werden nur durch Patent ernannt. Weigert sich das Kapitel, den Vorgeschlagenen zu wählen, so verfällt es der Strafe des Prämunire. So ist also die Wahl der Oberhirten der Kirche ganz in den Händen der Krone oder vielmehr der jeweiligen Staatsregierung. Der gewählte Bischof (the Lord elect) wird von dem Erzbischof der Provinz konsekrirt und muß binnen 6 Monaten nach seiner Anstellung den Allegianz-, Supremats- und Abjurationseid ablegen.

Die Bischöfe haben von Alters her als Reichsbarone Sitz und Stimme im Hause

der Lords. Die bischöfliche Würde allein gibt keinen Anspruch darauf. Von den englischen Prälaten hat der letztgewählte keinen Sitz im Oberhause, der Bischof von Sodor und Man sitzt als Baron Auckland, von den irischen Prälaten abwechselnd je ein Erzbischof und 3 Bischöfe. Also 3 Erzbischöfe, 24 englische und 3 irische Bischöfe, zusammen 30 Prälaten, mit Sodor-Man 31. Sie sitzen nach ihrer Rangfolge. Wenn Kriminalfälle vorkommen, ziehen sie sich zurück.

Die Erzbischöfe führen den Primat unter den Prälaten. Der Oberste unter ihnen ist der Erzbischof von Canterbury, Primas und Metropolitan von ganz England, erster Pair des Reiches und Mitglied des Geheimen Rathes. Er hat das Vorrecht, den König zu krönen und Dispensation in den beiden Provinzen zu ertheilen. Er hat Bischöfe zu seinen Beamten. Der Bischof von London ist Dekan seiner Provinz, Winchester Kanzler, Lincoln war früher Vicekanzler, Salisbury Präcentor, Worcester sein Kaplan, und Rochester trug ihm das Kreuz vor.

Der Erzbischof von York hat das Vorrecht, die Gemahlin des Königs zu krönen und ist deren Kaplan. Er gehört ebenfalls zum Geheimen Rath und hat wie die zwei irischen Erzbischöfe den Vortritt vor den Herzögen. Die Erzbischöfe haben die Oberaufsicht über die Bischöfe und deren Diöcesen und Gerichtshöfe, von denen an die erzbischöflichen Höfe appellirt wird. Sie ertheilen Dispensation und erledigen Testaments-, Intestatssachen und Aehnliches. Ist ein erzbischöflicher Stuhl erledigt, so fällt die Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten außer Ordination und Präsentation dem Dekan und Kapitel, die Präsentation der Krone anheim. Jeder Erzbischof hat außer der Oberaufsicht über die Provinz seine eigene Diöcese.

Unter den Bischöfen hat der Bischof von London, der Mitglied des Geheimen Rathes und Dekan der Hofgeistlichkeit, sowie Dekan der Provinz Canterbury ist, den Vorrang. Auf ihn folgt der Bischof von Durham, Dekan der Provinz York, auf diesen der Bischof von Winchester, Kaplan des Hosenbandordens, die übrigen dem Amtsalter nach, außer wenn sie Geheimeräthe sind, in welchem Falle sie den Vortritt vor Winchester haben. Im Hause der Lords folgen sie unmittelbar auf die Viscounts. Die Bischöfe haben das Visitationsrecht, d. h. Vollmacht in Beziehung auf Kirchenregiment und Disciplin, können aber nur Kirchendiener vorladen. Sie ordiniren und stellen die Geistlichen und andere Kirchenbeamte an und dürfen Synoden halten, deren Beschlüsse aber nur für ihre Diöcese Geltung haben. Außerdem sind ihrer Oberaufsicht die Kathedralinstitute und wohlthätigen Stiftungen unterworfen. Die Aufsicht über die Geistlichen und andere Kirchendiener, sowie über die äußerlichen Angelegenheiten der Kirche üben sie zum Theil durch die Archidiakonen, die Gerichtsbarkeit durch den Kanzler (Chancellor) aus, der von dem Bischof ernannt und zugleich sein Stellvertreter ist. Während der Erledigung eines Bisthums verwaltet es der Erzbischof durch Kommissäre. Wird ein Bischof dienstunfähig, so ernennt der Lordkanzler einen Bischof der Provinz zum Verweser, der mit Genehmigung des Erzbischofs einen Geistlichen zu seinem Assistenten bestellt.

Die Kolonialbischöfe können von den Erzbischöfen von Canterbury und York ohne besondere königliche Vollmacht ernannt werden. Ihre Würde hat aber nur in der Kolonie Geltung.

Die niedere Geistlichkeit theilt sich in Kapitel- und Pfarrgeistlichkeit, analog dem früheren Unterschied zwischen Klostergeistlichen und Weltpriestern.

Die Kapitelgeistlichkeit (Dean and Chapter) hat ihren Ursprung in dem Mönchskollegium, das unter seinem Haupte, dem Decanus senior oder Archipresbyter, dem Bischof berathend und helfend zur Seite stand. Sie hat den Kathedralgottesdienst zu besorgen, und die formelle Wahl der Bischöfe vorzunehmen; nur die erzbischöflichen Kapitel haben einen Theil der Geschäfte des Stuhles zu verwalten. An der Spitze des Kapitels steht der Dekan (Dean), der durch Patent von der Krone ernannt und installirt wird. Den Dekan des Kapitels York wählt der Erzbischof. Der Dekan muß wenigstens 8 Monate im Jahr sich am bischöflichen Sitze aufhalten und muß nach Kan. 43 in der Kathedrale

und den Kollegiatkirchen predigen. Die Dekane können Subdekane ernennen. Den Namen Dekan führen auch andere Beamte, die Vorstände exemter Gerichtshöfe (deans of Peculiars), die zum Theil Jurisdiktion und Seelsorge, zum Theil nur das erstere haben (wie der Dean of Arches), sodann die Dekane der Kollegien (Deans of Colleges), die die Disciplin aufrecht zu halten haben, die Dekane der Provinzen, die Landdekane. Der Name ist endlich auch ein Ehrentitel, wie „Dekan der Hofkirche.“ Die Dekane, welche nur Gerichtsvorstände sind, müssen nicht Geistliche seyn.

Der Archidiakonus (Arch deacon) ist dem Dekan in der Rangfolge der nächste. Er ist entweder Stellvertreter des Bischofs und sein Bezirk ist ihm durch den Bischof angewiesen, und von seinem Gerichtshofe kann an den bischöflichen appellirt werden. Oder er hat seit unvordenklicher Zeit eine von dem Bischof unabhängige Jurisdiktion. — Die Geschäfte der Archidiakonen sind Kirchen-Visitationen, Aufsicht über die Kirchen und deren äußere und innere Angelegenheiten, Beeidigung der Kirchenvorsteher, Einführung der Geistlichen und Jurisdiktion, die er durch seinen Officialen ausübt. Die Archidiakonen dürfen nicht unter 25 Jahren alt seyn, werden meist von dem Bischof angestellt, in einzelnen Fällen von einem Laien präsentirt, von dem Bischof bestätigt und von dem Dekan installirt. Mit der Installation treten sie zugleich in den Besitz der mit dem Archidiakonat verbundenen Pfründe. Sie werden bei den Assissen beeidigt.

Die *Canonici* oder praebendarii (canons, prebendaries) haben den Kathedralgottesdienst zu versehen und müssen im Ganzen wenigstens 3 Monate im Jahr an der Kathedrale seyn. Die Präsentation zu Kanonicaten ist in den Händen verschiedener Patrone. Außer ihnen gibt es *Canonici minores* (minor canons), die beim Gottesdienst assistiren. Kanonikus ist auch ein Ehrentitel, den Erzbischöfe und Bischöfe verleihen können. Die Zahl der Titularkanoniker darf aber nicht über 24 betragen. Die Kapitelgeistlichen müssen 6 Jahre vor ihrer Anstellung die Priesterweihe erhalten haben. Niemand kann 2 Stellen an derselben oder verschiedenen Kathedralen zugleich bekleiden.

Die Pfarrgeistlichkeit (clergy) theilt sich in Pfarrer (incumbent), Hülfsgeistliche (curate) und Kaplane (chaplain). Die Pfarrer werden verschiedentlich benannt, rector, vicar oder perpetual curate (ständiger Pfarrverweser). Allein diese Namen beziehen sich nur auf die ursprüngliche Dotirung der Pfarrei und begründen nicht den geringsten Unterschied in der Stellung derselben. Sie werden in gleicher Weise angestellt und haben dieselben Rechte. Zur Einsetzung eines Geistlichen in ein Pfarramt ist erforderlich 1) der Vorschlag (presentation), 2) die Zulassung (admission), 3) die Anstellung (institution), 4) die Einführung (induction).

Der Vorschlag (presentation) ist Sache des Patrons, wird mündlich, oder gewöhnlich schriftlich gemacht und kann von der Krone vor der Einführung, von den andern Patronen vor der Anstellung zurückgenommen werden. Ausländer, wie Inländer können vorgeschlagen werden, wenn sie die Priesterweihe erhalten haben. Der Besitz einer andern Stelle legt kein Hinderniß in den Weg. Nur muß eine Stelle wirklich erledigt seyn, ehe dafür vorgeschlagen wird. Auch kann ein Patron nicht sich selbst präsentiren und übergibt daher, wenn er selbst die Stelle bekleiden will, vor deren Erledigung das Ernennungsrecht einem andern. In einzelnen Fällen geht der Präsentation eine Nomination voran, welche darin besteht, daß dem, welcher den Vorschlag hat, eine Person zur Anstellung genannt wird. Der, welcher die Nomination hat, wird gewöhnlich als Patron angesehen.

Auf den Vorschlag folgt die Zulassung (admission) durch den Bischof, welcher die Pflicht hat, sich von der Tüchtigkeit des Geistlichen zu überzeugen, ehe er ihn anstellt. Daher er auch das Recht hat, Geistliche, die in einer andern Diöcese schon eine Anstellung hatten, vor Uebernahme einer Pfarrei in der seinigen zu prüfen. Dazu hat der Bischof 28 Tage (früher 2 Monate) Zeit. Der Bewerber muß seinen Ordinationsbrief und ein Zeugniß von 3 benachbarten Geistlichen mit Unterschrift seines bisherigen Bischofs vorzeigen. Weist der Bischof den Geistlichen zurück, so muß er den Patron unter Angabe

des Grundes davon benachrichtigen. Verweigert er die Anstellung ohne Grund, so kann an den erzbischöflichen Gerichtshof appellirt werden, welcher je nach Umständen den Vorgeschlagenen auch ohne des Bischofs Zustimmung anstellen kann. Findet aber der Bischof den Vorgeschlagenen tüchtig, so läßt er ihn zu mit den Worten: „admitto te habilem." Einfache Uebertragung einer Pfarrei, Kollation, tritt an die Stelle der Präsentation und Admission, wenn der Bischof Patron ist.

Zwischen die Admission oder Kollation und die Anstellung (institution; früher investitura) fällt die Ablegung verschiedener Eide, zunächst des Suprematseides (1. Elis. 1.), des Eides gegen Simonie (Kanon 40): „Ich schwöre, daß ich keine simonistische Zahlung, Kontrakt oder Versprechen weder direkt oder indirekt u. s. w. gemacht habe, um die Stelle N. N. zu erhalten, noch je einen solchen ohne mein Vorwissen gemachten Vertrag beachten will," und des kanonischen Gehorsams. „Ich A.B. schwöre, daß ich dem Bischof und seinen Nachfolgern in Allem, was gesetzlich und ehrenhaft ist, treuen kanonischen Gehorsam leisten will." Hierauf folgt die Unterschrift zu Kanon 36 (s. 13. Elis. K. 12.), 1) daß des Königs Majestät unter Gott der einzige Oberherr (supreme governor) dieses Reiches und aller andern Gebiete und Länder S. Hoheit in allen, sowohl geistlichen oder kirchlichen, als auch weltlichen Dingen und Angelegenheiten ist, und daß kein ausländischer Fürst, Person, Prälat, Staat oder Potentat irgend welche kirchliche oder geistliche Gerichtsbarkeit, Macht, Superiorität, Vorrang oder Autorität in S. M. Reichen, Gebieten und Länder hat oder haben darf; 2) daß das allgemeine Gebetbuch und das Ordinationsformular Nichts enthält, das dem Worte Gottes zuwider wäre und daß es mit Fug gebraucht werden darf und daß er (der Geistliche) die in dem besagten Buche vorgeschriebene Form des allgemeinen Gebetes und der Sakramentsverwaltung und keine andere gebrauchen will; 3) daß er das Buch der Religionsartikel, über welche die Erzbischöfe und Bischöfe beider Provinzen und der ganze Klerus in der Konvokation zu London 1562—3 übereingekommen annehme, und anerkenne, daß all und jeder der darin enthaltenen Artikel, an der Zahl 39 außer der Ratifikation, mit dem Worte Gottes übereinstimme. Die Unterschrift dazu lautet: „Ich (A. B.) unterschreibe freiwillig und mit Ueberzeugung diese 3 obgenannten Artikel und Alles, was sie enthalten.

Nach 13 u. 14 Car. II, 4 muß jeder Pfarrgeistliche, sowie jeder Dekan, Kanoniker folgendes unterschreiben: „Ich A. B. erkläre, daß ich mich nach der Liturgie der Kirche Englands, wie sie jetzt gesetzlich festgestellt ist, richten will."

Diese Erklärungen müssen vor dem Ordinarius (Bischof, dessen Generalvicar oder Commissär) geschehen, der dann ein Zeugniß der Konformitätserklärung ausstellt, das der Geistliche nachher öffentlich in der Kirche zu lesen hat.

Sind diese Erklärungen gethan, so folgt die Anstellung (institutio) des Geistlichen. Er kniet vor dem Ordinarius, welcher die Anstellungsurkunde mit den Worten „Instituo te ad (tale) beneficium et habere curam animarum (Name der Pfarrei). Accipe curam tuam et meam." Während dieser Rede hält der Geistliche das von dem Instrument herabhängende bischöfliche Siegel in der Hand.

Durch die institution erhält der Geistliche jus ad rem, aber jus in re erst durch die Einführung. — Admission und Institution müssen nicht in der Diöcese, in welcher die Pfarre ist, stattfinden. Nach geschehener Institution sendet der Bischof ein schriftliches Mandat an den Archidiakon oder Dekan und Kapitel oder sonst einen Geistlichen, das zur Einführung (Induktion) des Geistlichen bevollmächtigt. Die Einführung besteht darin, daß der Inducirende die Hand des Geistlichen an den Schlüssel der Kirche und den Ring der Kirchthüre (oder an die Mauer, wenn die Kirche zerfallen ist) legt und dabei spricht: „Ich führe dich in den wirklichen, thatsächlichen und persönlichen Besitz der Kirche N. N. mit allen ihren Einkünften, Mitgliedern und Zugehörigkeiten ein." Der Geistliche zieht darauf die Kirchenglocke. Ein Certifikat wird sodann von dem Inducirenden und den Kirchenvorstehern ausgestellt. Der neue Pfarrer muß binnen 2 Monaten nach seiner Einführung den Morgen- und Abend-Gottesdienst lesen und dabei öffentlich folgende

Erklärung thun: „Ich (A. B.) erkläre hiemit meine ungeheuchelte Zustimmung zu allem und jedem, was in dem allgemeinen Gebetbuch hinsichtlich der Verwaltung der Sakramente und anderer Gebräuche und Cerimonien der Kirche nach dem Brauch der vereinigten Kirche von England und Irland dem Singen oder Lesen der Psalmen in der Kirche enthalten und vorgeschrieben ist, sowie zu den Formularen für die Ordination von Bischöfen, Priestern und Diakonen.“ Dieß wird *reading in* genannt. Binnen 2 Monaten muß der Geistliche auch die 39 Artikel lesen und seine Zustimmung dazu aussprechen. Innerhalb drei Monaten nach seiner Anstellung hat er die Konformitätserklärung zu lesen nebst dem Zeugniß (s. oben), daß er dieselbe vor dem Ordinarius unterschrieben habe. Hierüber stellen die Kirchenvorsteher ein Certificat aus. Binnen 6 Monaten nach der Anstellung hat der neue Pfarrer die gewöhnlichen Amtseide vor den Assissen oder den königl. Gerichtshöfen in Westminsterhall abzulegen. Durch die Einführung tritt der Pfarrer in den wirklichen Besitz der Kirche und der zugehörigen Gebäude und Güter als eines zinsfreien Grundeigenthums. Daher auch irgend welche Eingriffe in diesen Besitz als Verletzung seines persönlichen Rechtes vor den weltlichen Gerichtshöfen zur Klage gebracht werden, und Niemand das Recht hat, die Kirche und was dazu gehört ohne seine Erlaubniß zu benützen. Mit Zustimmung des Bischofs und Patrons kann er Pfarrgüter auf 14 Jahre verpachten. Ebenso hat er das Recht, Hülfskapellen zu gründen und durch einen Hülfsprediger versehen zu lassen.

Ein Geistlicher kann mehr als eine Stelle haben (plurality). Dieses Vorrecht ist aber durch 1. u. 2. Vikt. Kap. 106 bedeutend eingeschränkt worden. Darnach darf keiner 2 Stellen an einer Kathedrale zugleich oder in 2 verschiedenen Kathedralen haben, noch zu einer Stelle an einer Kathedrale und einer Pfarrei eine dritte Anstellung annehmen. Nur Archidiakonen ist es gestattet, 2 Stellen neben ihrem Archidiakonat zu besitzen. Wenn die eine Pfarrei eines Geistlichen 3000 Seelen zählt, darf die zweite nicht über 500 haben. Ebenso darf das Einkommen der 2 Pfarreien zusammen 1000 Liv. nicht übersteigen. Zur Annahme einer zweiten Stelle ist die Erlaubniß des Erzbischofs erforderlich.

Auch über den Aufenthalt des Pfarrers in einer Pfarrei (residence) sind durch das Statut 1. u. 2. Vikt. Kap. 106 neue Bestimmungen getroffen worden. Der Geistliche soll auf seiner Pfarre wohnen. Ist er über 3 Monate im Jahr auf einmal oder im Ganzen ohne besondere Erlaubniß des Bischofs abwesend, so wird er für die Abwesenheit (non residence) um ⅓ bis ¾ seines Einkommens gestraft. Der Bischof kann von der Pflicht, auf der Pfarre zu wohnen, dispensiren im Falle der Krankheit des Pfarrers oder seiner Familie, oder wenn der Pfarrer ein eigenes Haus innerhalb des Pfarrsprengels hat, oder kein geeignetes Pfarrhaus vorhanden ist. — Eine Liste der nicht auf der Pfarre Wohnenden muß jährlich an den Geheimen Rath geschickt werden.

Diese Verordnungen finden aber keine Anwendung auf Universitätsprofessoren und Vorstände der Kollegien, Dekane, königliche Kapläne, die Archidiakonen und dienstthuenden Kathedralgeistlichen.

Die bisher genannten Geistlichen sind unwiderruflich angestellt und können nur wegen völliger Untüchtigkeit oder Amtsvernachlässigung und schwerer Vergehen abgesetzt werden.

Die Hülfsgeistlichen (curate) unterscheiden sich von den eigentlichen Pfarrern zunächst dadurch, daß sie nicht in der obgenannten Weise angestellt, sondern nur von dem Bischof oder einer der 2 Universitäten licentiirt werden. Um die Licenz zu erhalten, muß der Kandidat 1) seine Nomination, 2) seinen Ordinationsbrief zeigen, 3) ein Zeugniß von 3 angestellten Geistlichen, und wenn er in eine andere Diöcese geht, ein Zeugniß von seinem bisherigen Bischof beibringen, 4) die 39 Artikel und die Konformitätserklärung unterschreiben, und die Eide der Allegianz und Suprematie und des kanonischen Gehorsams ablegen.

Die Hülfsgeistlichen zerfallen in 2 Klassen, Hülfspfarrer und Pfarrgehülfen.

Die ständigen Hülfspfarrer (stipendary curate) stehen den Pfarrern näher als den Pfarrgehülfen. Obwohl nur licentiirt, sind sie doch unwiderruflich angestellt ent-

weder an alten, nicht dotirten Kirchen (siehe oben) oder an neuen von dem Pfarrsprengel losgetrennten Hülfspfarrkirchen (chapels of ease and parochial). Ihr Einkommen besteht in dem von dem Gründer der Kirche ausgesetzten Gehalt oder in Kirchenstuhlgeldern und Gebühren.

Die Pfarrgehülfen (curate) sind entweder mit Zustimmung des Bischofs an einer zum Pfarrsprengel gehörigen Hülfskapelle (chapel of ease) von dem Pfarrer angestellt, der für ihren Unterhalt zu sorgen hat, sie entlassen kann und in jeder Hinsicht ihr Oberer ist, oder sie sind Gehülfen des Pfarrers an der Pfarrkirche. Sie müssen die Priesterweihe haben, um alle kirchlichen Funktionen versehen zu können; die Diakonenweihe befähigt sie nur zu einzelnen Verrichtungen und zur Seelsorge. Sie haben 6 Wochen nach der Aufkündigung des Pfarrers oder dessen Nachfolgers ihre Stelle zu verlassen. Dagegen haben sie, wenn sie ihre Stelle aufgeben wollen, 3 Monate zuvor dem Pfarrer und Bischof davon Anzeige zu machen. Die Prediger an Hülfskirchen aber bleiben auch nach dem Tode des Pfarrers, so lange es dem Bischof gefällt. — Der Bischof kann seine Licenz jederzeit zurückziehen, muß aber dem Hülfsgeistlichen Gelegenheit geben, sich zu vertheidigen. Einem Pfarrer kann kein Gehülfe aufgenöthigt werden außer in folgenden Fällen: wenn ein Pfarrer seine Stelle auf längere Zeit verläßt, ohne einen gehörig licentiirten Gehülfen anzustellen, oder nicht binnen eines Monats nach dem Tode oder der Entfernung seines Gehülfen dem Bischofe Anzeige davon macht, oder seine Berufspflichten nicht erfüllt, was durch eine Kommission von Geistlichen zu untersuchen ist, endlich wenn eine Pfarrei 3000 Seelen zählt und über 500 Liv. Einkünfte hat. Die Besoldung der Pfarrgehülfen ist so geordnet, daß sie von 80 Liv. bei einer Gemeinde von 300 Seelen bis zu 150 Liv. bei 1000 Seelen erhalten, und den ganzen Ertrag der Pfarrei, wenn dieser unter jenem Ansatz ist.

Zu den widerruflich angestellten Geistlichen gehören auch die Prediger, die *Lecturers* genannt werden. Solche wurden in alten Zeiten von Privaten, Korporationen und von dem Parlamente zur Zeit des langen Parlamentes und der Restauration angestellt, um dem Mangel an Predigern abzuhelfen. Sie werden auf verschiedene Weise gewählt, von dem Bischof oder der Universität licentiirt und stehen unter demselben, sowie meist unter dem Pfarrer des Bezirks, und können zur Unterstützung des Pfarrers angehalten werden. Kapläne (chaplain) sind Privatgeistliche des Hofes und Adels. Die königliche Familie darf eine unbeschränkte Anzahl derselben haben, die Erzbischöfe 8, Herzöge und Bischöfe 6 u. s. f. die Oberrichter u. a. 1.

c) Der geistliche Stand hat gewisse Vorrechte und Beschränkungen. Früher hatten die Geistlichen viele Vorrechte (benefit of clergy) namentlich das der Exemtion von weltlicher Gerichtsbarkeit. Diese ist aber durch das Statut 7. u. 8. Georg IV. Kap. 27 völlig aufgehoben worden, so daß die Geistlichen für alle bürgerlichen Vergehen vor die weltlichen Gerichte geladen werden. Nur während kirchlicher Verrichtungen dürfen sie nicht festgenommen werden. Die Vorrechte, die ihnen geblieben sind, bestehen nur noch in der Freiheit von bürgerlichen Aemtern und von der Pflicht als Geschworene zu dienen. Dagegen dürfen sie nicht in das Haus der Gemeinen eintreten, nicht über 80 Acker Grund und Boden besitzen (außer auf besondere Erlaubniß), sich bei keinem Handel und Gewerbe betheiligen, außer wo sie einen Erbantheil daran haben. Jedoch ist es ihnen gestattet, Schulen zu besitzen, Bücher durch Buchhändler zu verkaufen, Boden- und Minen-Erzeugnisse zu verwerthen, bei der Verwaltung von Feuer- und Lebensversicherungen und unter gewissen Beschränkungen auch bei anderen Gesellschaften sich zu betheiligen. Sie müssen sich ferner der Disciplin ihrer geistlichen Oberen unterwerfen. Die Bischöfe haben die gleichen Vorrechte wie die Reichsbarone.

3. Die kirchliche Eintheilung und Verwaltung. Die vereinigte Kirche von England und Irland ist in 4 Provinzen eingetheilt, die 2 englischen sind Canterbury und York und die 2 irischen Armagh und Dublin, die unter 4 von einander unabhängigen Erzbischöfen stehen. Die Erzbischöfe sind zugleich Bischöfe einer Diöcese. Im Ganzen

sind es 40 Diöcesen, wovon auf England und Wales 28, auf Irland 12 kommen. England und Wales hat 11,077 Pfarreien, so daß auf 1 Bisthum fast 400 Pfarreien kommen, Irland etwa 1400. *)

Zu der Provinz Canterbury gehören 21 Bisthümer: Canterbury, London, Bangor, Bath-Wells, Chichester, Ely, Exeter, Gloucester-Bristol, Hereford, Llandaff, Lichfield-Coventry, Lincoln, Norwich, Oxford, Peterborough, Rochester, Salisbury, St. Asaph, St. David's, Winchester, Worcester. Die Provinz York umfaßt 7 Bisthümer: York, Durham, Carlisle, Chester, Manchester, Ripon, Sodor-Man.

Die alten 32 Bisthümer Irlands, die in 4 Provinzen eingetheilt waren, sind durch die Church Temporality-Akte (1833) durch Vereinigung mehrerer zu einem auf 12 reducirt worden.

Zu der Provinz Armagh gehören die 6 Bisthümer: Armagh, Derry, Down, Kilmore, Meath, Tuam, zu der Provinz Dublin die 6: Dublin, Cashel, Cloyne, Killaloe, Limerick, Ossory.

Die Colonial-Bisthümer, deren Zahl bereits über 20 beträgt und fortwährend vermehrt wird, stehen unter dem Erzbischof von Canterbury. Sie sind theils aus Staatsmitteln, theils von verschiedenen Gesellschaften dotirt.

Mit den bischöflichen Sitzen sind Kapitel verbunden. In der Provinz Canterbury sind aber noch 2 andere, Westminster und Windsor, die aber eigentlich nur Kollegiatkirchen sind, daher im Ganzen 23, in York 7. Die Zahl der Dekane ist 29, die der Kanoniker wird durch die Akten 3. u. 4. Vict. 113 und 6. u. 7. Vict. 77 reducirt, so daß künftighin Canterbury, Durham, Westminster und Ely je 6, Winchester und Exeter je 5, die übrigen 24 Kapitel je 4 Kanoniker haben, deren Zahl im Ganzen sich demnach auf 142 belaufen würde. Mit manchen dieser Canonikate sind Archidiakonate verbunden.

Zur Ausübung der speziellen Aufsicht über die Geistlichen und die äußerlichen Anlegenheiten der Kirche ist jede Diöcese in 2 bis 3 archidiakonale Bezirke eingetheilt, deren es in der Provinz Canterbury 57, in York 13, im Ganzen 70 gibt. Die Zahl derselben kann durch die Bischöfe vermehrt werden. Diese Bezirke selbst wieder sind zum Theil in Unterbezirke getheilt, über welche Landdekane (rural dean) gesetzt sind. Sie werden aus den Landgeistlichen von dem Bischof auf längere oder kürzere Zeit gewählt.

Die Eintheilung in Pfarrbezirke (parish, parochia) ist uralt. Schon unter Edward III. 1371 gab es deren 8632, wobei die in der Pfalzgrafschaft Chester nicht mitgerechnet sind, jetzt 11,077. Sie werden eingetheilt in selbstständige Pfarreien (*rectory*), Vikariatspfarreien (*vicarage*) und ständige Pfarrverwesereien (*perpetual curacy*), wozu in neuerer Zeit die Bezirkskirchen (*District church*)) hinzukommen. Dieser Unterschied ist begründet in dem Ursprung und der Dotirung derselben. Es wurde nämlich die Pfarrgeistlichkeit allmählig von der Kathedralgeistlichkeit ausgeschieden, welche in alten Zeiten den Gottesdienst in ihren eigenen Kirchen, so wie in den durch Laien gegründeten gegen gewisse Abgaben versah. Als später die Dotirung (endowment) der Pfarrstellen (benefice) zur allgemeinen Regel gemacht wurde, geschah dieß in der Weise, daß bestimmte Güter und Zehenten für die Bedienung der Pfarrei ausgesondert wurden. Der, welcher den Genuß der Pfarrgüter und Zehnten erhielt und dagegen die Pflicht der Seelsorge übernahm, hieß *rector ecclesiae* und war in den Augen des Gesetzes persona ecclesiae (daher parson), der Repräsentant der Kirche. Die Pflicht der Seelsorge konnte aber in doppelter Weise ausgeübt werden, entweder durch den *rector* persönlich, der dann persona impersonata (parson) war, und den vollen Genuß der Einkünfte hatte, oder wenn der

---

*) Die Zahl der Geistlichen in England und Wales ist gegenwärtig etwa 16,000, wovon etwa 13,000 im Pfarramte stehen, darunter gegen 5500 Hülfsprediger. Von beinahe 18 Millionen Einwohnern mögen höchstens 3/4 zu der englischen Kirche gehören. — In Irland beträgt die Zahl der Bischöflichen etwa 800,000, die Zahl der Geistlichen gegen 1400; die kirchlichen Einkünfte Irlands belaufen sich jährlich auf 8—900,000 Liv.

rector eine geistliche Körperschaft, Bischof oder Laie war, durch einen *vicarius* (vicar). Das letztere wurde besonders häufig im Mittelalter, da viele selbständige Pfarreien in Abhängigkeit von den Klöstern kamen. Dies hieß appropriatio, und wenn das Rektorat in Laienhände kam, impropriatio. Die rectores oder appropriatores bezogen alle Pfarreinkünfte und setzten nur einen Theil derselben für den Vikarius aus. Dieser Theil bestand meist aus den kleinen Zehnten, welche einzutreiben für den rector zu mühsam war. Doch war dies durchaus nicht allgemeine Regel. Oft hatten die vicarii Theil am großen Zehnten und umgekehrt die rectores am kleinen. Sofern diese rectores das Recht haben, Vikare anzustellen, sind sie zugleich Patrone. Diese Vikariate aber sind in nichts verschieden von den Rektoraten erster Art, da sie wie jene dotirt sind und die Stellung der vicarii und rectores völlig gleich ist. Das letztere ist auch der Fall bei den ausnahmsweise nicht dotirten Pfarreien, die deshalb ständige Pfarrverwesereien (perpetual curacy) sind, deren Besoldung der appropriator zu bestreiten hat. Die Namen rector, vicar und perpetual curate beziehen sich demnach nur auf die Art des Einkommens einer Pfarrei. Auf diesen Ursprung der Pfarreien gründet sich auch das Patronatsrecht (advowson, advocatio) oder patronage. Dieses haben die Kapitel und Kollegiatkirchen oder einzelne Glieder derselben, die Bischöfe, die Krone, welche durch Aufhebung der Klöster das Patronat über ein Drittel der Pfarreien erhalten hat, und dasselbe durch den Lordkanzler ausübt, ferner Laien und Körperschaften. Das Patronatsrecht kann verkauft werden und dies muß nach 5. u. 6. Will. IV. 76 mit den Patronaten der Laienkörperschaften geschehen. Verlust der Patronatsrechtes (Lapse) tritt ein, wenn der Patron nicht binnen 6 Monaten nach Erledigung der Stelle einen Geistlichen für dieselbe vorschlägt. Das Recht geht an den Bischof, von da an den Erzbischof und endlich an die Krone über. Diese hat auch das Recht der Ernennung auf die Stellen, welche durch die Wahl des Inhabers zum Bischof oder während ein bischöflicher Stuhl nicht besetzt ist, erledigt werden. Für Kinder und andere unfähige Personen üben die Vormünder das Wahlrecht aus.

Das Patronatsrecht erbt sich entweder mit dem Gut (manor) oder mit der Person fort. Jenes heißt appendant advowson. In diese Klasse gehören auch die von einer Rektoratspfarrei gestifteten Vikariatspfarreien. Gehört das Patronat einer Person und deren Erben, so wird es advowson in gross genannt. Sind keine männliche Nachkommen da, so erbt es sich in weiblicher Linie fort, so daß die Töchter (coparceners) es der Altersfolge nach ausüben. Ausländer und Katholiken, die appropriators sind, können nicht selbst für eine Stelle vorschlagen, genießen aber, wenn die Stelle eine Vicarage ist, die Rektorseinkünfte. Die Patronate sind präsentativ, wenn der Patron dem Bischof einen Geistlichen vorschlägt, collativ, wo der Bischof jure pleno oder devoluto anstellt, donativ, wenn der Patron eine Stelle ohne Präsentation und Institution einfach überträgt.

Jeder Pfarrbezirk bildet eine in sich abgeschlossene Gemeinde.

Nirgends ist das ungeschriebene Recht so herrschend, als in den Gemeindeeinrichtungen. Die größte Mannigfaltigkeit uralter Gebräuche findet sich da, die durch spätere Gesetzgebung nicht aufgehoben werden konnten. Die Pfarrgemeinde bildete anfänglich eine kirchliche und politische Einheit und noch heute liegt diese jetzt unwahre Voraussetzung den Einrichtungen zu Grunde, daher haben alle Pfarrgenossen einen Antheil an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten und einen Anspruch auf einen Sitz in der Kirche, sowie auf kirchliche Einsegnung, wie Taufe, Trauung und Beerdigung, die der Geistliche nicht verweigern darf. Andererseits haben sie die Pflicht, die Kirchensteuern zu zahlen und Gemeindeämter zu verwalten. Die Gemeindeverfassung ist sehr frei, aber getragen durch uraltes Herkommen. Die Gemeindeversammlung, *Vestry* genannt von dem Vestiarium der Kirche, wo in alten Zeiten die Versammlungen gehalten wurden, verwaltet ihre Angelegenheiten selbst, wählt die Gemeindebeamten, theilweise auch die Pfarrer und legt sich selbst die Steuern auf. Die Vestries sind verschiedener Art, entweder allgemeine Gemeindeversammlungen (common law vestry) oder Gemeindeausschüsse (select vestry) oder nach besondern Statuten zusammengesetzte Ausschüsse (statuable vestry). Jeder Pfarrgenosse,

der Steuer zahlt, hat Wahlrecht oder ist Glied der Gemeindeversammlung, hat aber auch die Pflicht, die Gemeindeämter zu übernehmen. Von diesen sind die wichtigsten das der Kirchenvorsteher (churchwarden) und der Armenpfleger (overseer). Das letztere ist ein rein weltliches Amt. Exemt von diesen Aemtern sind die Pairs, Parlamentsglieder, bischöfliche und Dissentergeistliche und die Aerzte, unfähig zum Kirchenvorsteheramt Ausländer, Katholiken und Juden, aber nicht die Dissenter. Wer sich scheut den Amtseid zu leisten, kann einen Stellvertreter nehmen, wer sich weigert zu dienen, wird gestraft.

Die Kirchenvorsteher (churchwarden) werden auf ein Jahr gewählt; gewöhnlich sind es ihrer 2. Sie werden von dem Archidiakon verpflichtet. Derselbe hat kein Recht, die von der Gemeinde gewählten zurückzuweisen, sondern muß sie beeidigen. Sie sind die Verwalter des Kirchenvermögens, dürfen dieses aber ohne Beschluß der Vestry nicht veräußern. Sie haben für alles zum Gottesdienst Nöthige zu sorgen, die Kirche u. s. w. im Stande halten, über der Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung und Gesetze zu wachen und dem Archidiakonus bei seinen jährlichen Visitationen zu berichten (früher hatten sie auch die Namen derer, die nicht zur Kirche gingen, anzugeben). Auch über die Aufführung des Geistlichen haben sie zu wachen. Sie handeln als Korporation.

In der Vestry führt der Pfarrer (rector, vicar oder perpetual curate) den Vorsitz, und ist für die Verhandlungen dem Bischof verantwortlich. Der Sekretär der Vestry ist der besoldete Gemeindeschreiber (Vestry clerk, clericus), von welchem der Kirchenschreiber (parish-clerk) zu unterscheiden ist, der die Kirchenbücher führt, und beim Gottesdienst assistirt. Dieser wird von dem Pfarrer oder der Gemeinde angestellt und zwar unwiderruflich. Er kann Geistlicher oder Laie seyn.

Die Besorgung der Kirchengeräthe, des Glockenläutens, Grabmachens u. s. w. hat der Sakristan, *Sexton* (altsächsisch segerstane).

Die Kirchenvorsteher können jederzeit eine Gemeindeversammlung berufen, um die Gemeindeangelegenheiten, namentlich die Kirchensteuer zu berathen. Diese muß von allen Einwohnern des Pfarrbezirks gezahlt werden, ob sie zur bischöflichen Kirche gehören oder nicht. Zur Prüfung der Gemeinderechnungen wählt die Vestry jährlich Auditoren.

Zur Gründung neuer Pfarreien ermächtigen die Kirchenbau-Akten (Church Building Acts) 58. u. 59. Georg III. Durch diese wurde eine Kommission niedergesetzt und durch 7. u. 8. Georg IV. 72 (1828) incorporirt, und derselben bis jetzt 1½ Millionen Liv. Sterling angewiesen. Aehnlich war schon früher unter Königin Anna eine Summe zur Erbauung von 50 neuen Kirchen in London (Queen Anne's Bounty) verwilligt worden. Die Kommissäre haben die Vollmacht, Kirchen zu erweitern, neue zu gründen und Pfarrbezirke zu theilen. Wenn 12 Hausbesitzer einer Pfarrei sich anheischig machen, die Hälfte der Kosten durch Subskription zu decken, so übernimmt die Kommission mit Zustimmung des Bischofs die andere Hälfte. Auch Privatleute können unter gewissen Bedingungen neue Kirchen bauen. Wird eine Pfarrei mit Zustimmung des Patrons und Bischofs getheilt und von den Kommissären eine Bezirkskirche (district church) für den abgetrennten Theil gebaut, so bleibt dieselbe eine Hülfskirche so lange der dermalige Pfarrer am Leben ist, und wird durch einen von ihm bestellten Hülfsprediger versehen. Erst nach dem Abgang des Pfarrers wird sie eine selbständige Pfarrei, die den Namen der Mutterkirche (rectory, vicarage, perpetual curacy) trägt und durch den Patron derselben besetzt wird. Bei den durch Subskription erbauten Kirchen gehört das Patronatsrecht in den ersten 40 Jahren den Subskribenten, nachher dem Pfarrer der Mutterkirche. Wo ein Bezirk aus Theilen verschiedener Pfarreien zusammengesetzt wird, haben die Patrone dieser Pfarreien das Recht der Besetzung gemeinschaftlich. Außerdem können Hülfskirchen mit ihren Distrikten zu einer für rein kirchliche Angelegenheiten abgesonderten Pfarrei gemacht werden, wenn die Besoldung für einen Geistlichen gesichert ist. Die Mitglieder aller Hülfskirchen aber werden, so lange der Distrikt nicht zu einer selbständigen Pfarrei gemacht ist, als Glieder der Mutterkirche angesehen und haben an diese die gewöhnlichen Steuern zu zahlen. Die Mutterkirche muß ihrerseits für die Hülfskirchen sorgen.

Die Kirchen sind demnach folgendermaaßen einzutheilen: 1) **Pfarrkirchen** (parish church): a. solche, die die vollen Einkünfte haben (rectory), b. die, welche nur einen Theil der Einkünfte und einen appropriator oder rector über sich haben (vicarage), c. die nicht dotirt sind, aber von dem Patron unterhalten werden (perpetual curacy). 2) **Bezirkskirchen** (district church), deren Einkünfte aus Stuhlgeldern bestehen. 3) **Hülfspfarrkirchen** (chapel of ease and parochial) zum Pfarrbezirk gehörig in Beziehung auf äußerliche Angelegenheiten, aber mit getrennter Seelsorge. 4) **Hülfskirchen** (chapel of ease merely), in denen gewöhnlich nur gepredigt wird. Hiezu kommen noch 5) **Privatkapellen** (private chapel) entweder in einer Kirche an dem Ort eines Familienbegräbnisses oder den Bischöfen, dem hohen Adel u. s. w. zugehörig. 6) **Freie Kapellen** (free chapel) von dem König oder mit dessen Erlaubniß auf königlichen Domänen gegründet. Diese stehen nicht unter dem Bischof, sondern unter dem Lordkanzler. 7) **Kapellen im Besitz von Privatleuten** (proprietary chapel) gelten eigentlich nicht als Kapellen und sind der gewöhnlichen Haussteuer unterworfen. Sie können, sobald kein Gottesdienst mehr darinnen gehalten wird, für andere Zwecke verwendet werden. Die Erlaubniß darin zu predigen, muß von dem Bischof eingeholt und kann von diesem jederzeit ohne Angabe des Grundes zurückgenommen werden.

Das Kirchenvermögen ist theils ein besonderes, theils ein allgemeines. Das besondere Vermögen der einzelnen Kathedralen, Kollegien und Pfarreien besteht in liegenden Gütern, Gebäulichkeiten, Zehnten, Stiftungen und Steuern oder Stuhlgeldern. Bei den Kathedral- und Kollegiatkirchen und Instituten ist die Verwaltung desselben in Händen des Kapitels oder Vorstandes. Die Einkünfte derselben sind sehr bedeutend, viele ihrer Stellen Sinekuren. Die für die einzelnen Pfarreien bestimmten Einkünfte gehören dem rector ecclesiae, der entweder selbst Pfarrer ist, oder einen Pfarrer (vicar) zu besolden hat und den bedeutenderen Theil der Einkünfte für sich behält, der damit für die Kirche verloren geht. Die äußerst ungleiche Vertheilung des Kirchenvermögens unter den einzelnen Stellen hat zur Ernennung einer **kirchlichen Kommission** (Ecclesiastical Commission) geführt, die eine Ausgleichung versuchen sollte. Die Krone ernannte im Febr. 1835 eine Kommission zur Untersuchung der kirchlichen Einkünfte und versprach die Ernennung auf Sinekuren einzustellen.* Die Mehrzahl der Prälaten und einige Patrone traten bei. In Folge davon erschienen die Akten 5. u. 6. Will. IV. 30; 6. u. 7. Will. IV. 77, durch welche die Kommission inkorporirt wurde, und 3. u. 4. Vict. c. 113. Zu der Kommission gehören alle Prälaten, Staatsminister, Oberrichter und andere Lords; außerdem 3 Dekane und 4 Laien. Die Kommission hat die Vollmacht, Urkunden und Aufschlüsse jeder Art zu verlangen und die eidliche Bestätigung der Richtigkeit derselben zu fordern. Doch soll nichts ohne Zustimmung der betreffenden Bischöfe und Dekane geschehen. Die Vorschläge werden dem Geheimen Rath zur Bestätigung vorgelegt. Aufbesserung der armen Pfarreien ist der nächste Zweck, den die Kommission im Auge hat. Dazu werden nicht bloß viele Kanonikate und andere Sinekuren, sondern auch exemte Gerichtshöfe aufgehoben und die Einkünfte der Bischöfe fixirt. Der Ueberschuß über den bestimmten Gehalt, sowie alle Einkünfte der aufgehobenen Stellen fließen in eine allgemeine Kasse. Aus dieser werden nicht nur arme Pfarreien aufgebessert, sondern auch neue Bisthümer, Archidiakonate und Pfarreien dotirt. Denn zu zweckmäßigen Veränderungen in der kirchlichen Eintheilung durch Theilung oder Vereinigung von Bezirken und Pfarreien ist die Kommission ebenfalls berechtigt. Allerdings hat dieselbe bisher den zahlreichen Anforderungen noch nicht genügen können, ein Anfang zu nöthigen Reformen jedoch ist gemacht. Zu diesem allgemeinen Kirchenfond kommen noch andere Stiftungen, wie die Queen Anne's Bounty und Verwilligungen des Parlaments für allgemeine kirchliche Zwecke.

II. **Gottesdienst.** a) **Die Ordnung des Gottesdienstes** ist durch das Allgemeine Gebetbuch (the Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments u. s. w.) genau vorgeschrieben. Der **erste Entwurf** desselben wurde 1548 von Cranmer

und einigen andern Bischöfen und Theologen auf Grund der altenglischen Liturgien von Bangor, Hereford, Lincoln, York und namentlich von Salisbury (old Sarum) abgefaßt. Dabei wurde die von Bucer unter Melanchthons u. and. Mitwirkung verfaßte Reformationsordnung des Fürstbischofs Herman von Cöln (1543) in der englischen Uebersetzung (1547) fleißig benützt. Diese Liturgie erhielt durch die erste Uniformitätsakte 2. u. 3. Edw. IV. Kap. I. 154⁸/₉ Gesetzeskraft. Dieselbe folgte der alten Gottesdienstordnung, in welcher schon lange vor der Reformation die Haupt- und Horengottesdienste auf zwei Gottesdienste zusammengedrängt waren, nahm die durch die Reformation gebotenen Aenderungen auf, enthielt aber noch Manches, das an den Katholicismus erinnerte. Die reformirten Theologen auf dem Kontinent, namentlich Calvin, erklärten sich dagegen, der König drang auf Revision der Liturgie, die von Cranmer mit Bucers und Peter Martyrs Hülfe vorgenommen, von der Konvokation approbirt und durch eine Parlamentsakte 1552 sanktionirt wurde. Der Gebrauch des Oeles, Exorcismus und weißen Gewandes bei der Taufe, das Kreuzschlagen bei Konfirmation und Trauung, Oelung der Kranken, Gebet für die Verstorbenen und die Ohrenbeichte wurden abgeschafft, im Abendmahlsformular einige Aenderungen und außerdem einige Zusätze, z. B. zum Morgengottesdienst, gemacht. Eine Bemerkung wurde beigefügt, daß das Knieen beim Abendmahl nicht Adoration sey. Mit wenigen Veränderungen (z. B. Weglassen der eben genannten Bemerkung über das Knieen, die aber später wieder aufgenommen wurde, und eines gegen Rom gerichteten Satzes der Liturgie und Zusatz von Gebeten für Königin und Geistlichkeit) wurde die Liturgie durch die Akte 1. Elis. 1559 auf's Neue bestätigt. Zusätze erhielt die Liturgie 1604, ein Gebet für die königliche Familie und verschiedene Dankgebete und die Bestimmung, daß Privattaufen nur von Geistlichen verrichtet werden dürfen. Bei der 4. Revision 1662 wurden eine Vorrede, einige Bemerkungen (rubric) und Gebete für das Parlament, für alle Stände, für die Quatember, 2 Psalmen bei dem Leichengottesdienst, Gebete für Schiffsgottesdienst und Formulare für die Gedächtnißtage der Pulververschwörung (wofür schon Jacob I. eine Feier angeordnet hatte), der Hinrichtung Carls I., Restauration und für die Thronbesteigung des Königs zugefügt, einige Kollekten und Lesestücke geändert und die Episteln und Evangelien aus der neuen Bibelübersetzung genommen. Unbedeutende Aenderungen und Zusätze wurden unter Jacob II., Wilhelm III. und Anna gemacht. Das Ordinationsformular von 1552 wurde erst 1662 revidirt und namentlich in der Priesterweihe eine Aenderung vorgenommen. Der von Nowel abgefaßte lateinische Katechismus wurde übersetzt, von der Konvokation 156²/₃ angenommen und 1570 publicirt, ohne von dem Parlamente sanktionirt zu seyn. Er hat deshalb nur kirchliche Geltung. Ein Formular für die Konsekration der Kirchen wurde von der Konvokation 1660 entworfen, aber nicht publicirt. Ein neues wurde 1712 von der Konvokation abgefaßt, erhielt aber weder die Bestätigung von der Krone noch von dem Parlament und ist daher nicht bindend. Es müssen jedoch sowohl Kirchen als Begräbnißplätze consekrirt werden.

b) Der Gottesdienst ist durch das Allgemeine Gebetbuch genau geregelt, und nur auf besondere Erlaubniß des Bischofs kann ein Gottesdienst eingestellt oder verkürzt werden. Das Gebetbuch enthält eine Vorrede und eine Einleitung über den Gottesdienst, eine Lesetafel, Kalender, Gebete und Responsorien für Morgen- und Abendgottesdienst, das athanasische Bekenntniß, die Litanei, verschiedene Gebete, die Evangelien und Episteln nebst Kollekten, Kommunionsgottesdienst, 3 Taufformulare, Katechismus, Formulare für Konfirmation, Trauung, Krankenbesuch, Begräbniß, Kirchgang der Wöchnerin und Bußtag, Psalter (nach der alten Uebersetzung), Schiffsgottesdienst, dann das Ordinationsformular, und Gebete für die 4 Nationalfeiertage. Kurze Anweisungen und Erklärungen (rubric) sind den Formularen beigegeben. Angehängt sind die 39 Artikel. Der Lesekreis beginnt mit dem ersten Januar. Die kanonischen und apokryphischen Schriften des A. Testaments werden der Reihe nach Morgens und Abends gelesen, nur macht Jesajas den Schluß (im Dezember). Die Psalmen fallen aus, um anderswo im Gottesdienst gelesen zu werden. Sie sind in 30 Lesestücke getheilt.

Die Evangelien und Apostelgeschichte werden Morgens, die Episteln Abends gelesen, die Offenbarung gar nicht. Das Alte Testament wird einmal des Jahrs, das Neue 3mal, die Psalmen 12mal durchgelesen. Dies jedoch fast nur in Kathedral- und Kollegiatkirchen, wo täglicher Gottesdienst stattfindet. In allen Kirchen werden außer den Sonntagen und Hauptfesten die Aposteltage, der erste Fastentag (Commination day), Montag und Dienstag nach Ostern und Pfingsten, und die Gedächtnißtage der Pulververschwörung (5. Novbr.), Carls „des Märtyrers" (30. Jan.), der Restauration (29. Mai), sowie des Regierungsantrittes des Fürsten gefeiert, und zum Theil am Mittwoch und Freitag Gottesdienst gehalten. Außerdem werden Vigilien und Fasttage (die 40 Tage vor Ostern, die 4 Quatember, 3 Rogatentage unmittelbar vor Himmelfahrt und die Freitage) angeordnet. Für Sonn-, Fest- und Feiertage sind besondere Lesestücke bestimmt. Die Ordnung des Morgengottesdienstes ist folgende: Bußvermahnung, Beichte und Absolution, Vaterunser, die Worte „O Herr! thue unsere Lippen auf u. s. w.", Absingen des 95. Psalms, Singen der Psalmen, das versweise zwischen Liturg und Gemeinde wechselt (chant), Lektion aus dem A. T., Te Deum, Lektion aus dem N. T., Benedictus, das apostolische Glaubensbekenntniß. Hierauf die Worte „Der Herr sey mit euch rc.", Vaterunser, dann die Worte „O Herr! zeige uns deine Barmherzigkeit rc." worauf die Fürbitten folgen. Nach der dritten wird ein großer Figuralgesang (Anthem) aufgeführt. Hierauf folgen die Fürbitten für den Regenten, die Kirche und das Volk und der Gnadenwunsch. Dieser Theil des Gottesdienstes wird von dem Geistlichen von dem Lesepult aus gehalten, die Gemeinde respondirt. Das Meiste dabei wird, wenigstens in den Hauptkirchen, gesungen. Hie und da folgt auf diese Gebete die Litanei. Den zweiten Theil der Feier bildet der Altargottesdienst (Communion service), der an dem Kommunionstische gelesen wird. Der Geistliche stellt sich zuerst an die Nordseite desselben und spricht Vaterunser und Kollekte; darauf gegen die Gemeinde gewendet die 10 Gebote, worauf die Gemeinde knieend respondirt. Dann folgt die Fürbitte für den Regenten, die Kollekte, Epistel und Evangelium (das die Gemeinde stehend anhört), das nicenische Glaubensbekenntniß und Ankündigungen. Der Geistliche tritt dann nach Absingung eines Liedes in die Kanzel und predigt. Er kehrt, wenn das Abendmahl gefeiert wird, in den Altar zurück. Die Kommunikanten müssen sich zuvor bei dem Geistlichen gemeldet haben, der die Unwürdigen zurückweisen kann. Die Abendmahlsfeier beginnt mit Eingangssprüchen, während das Opfer gesammelt wird; der Geistliche liest dann eine Ermahnung an die Kommunikanten, mit denen er knieend ein Sündenbekenntniß ablegt, dann wieder aufstehend liest er ein Gebet und evangelische Trostsprüche, und spricht dann die Worte „Erhebet eure Herzen u. s. w.", wobei die Gemeinde respondirt. Alle sprechen knieend ein Gebet. Dann wird Brod und Wein konsekrirt und ausgetheilt, und mit Dankgebet, Lobgesang und Segenswunsch geschlossen. Die Rubrik verlangt, daß alle Gemeindeglieder wenigstens 3mal des Jahres kommuniciren. — Der Abendgottesdienst ist dem Frühgottesdienst ähnlich, nur kürzer.

Für die Taufe, die der Regel nach an Sonn- und Feiertagen verrichtet werden soll, gibt es 3 Formulare, eines für die öffentliche Kindertaufe, das andere für die Privattaufe, das dritte für die Taufe Erwachsener. Der Täufling muß 3 Pathen haben: wenn männlichen Geschlechtes 2 Männer, wenn weiblichen 2 Frauen. Mit der Frage, ob der Täufling schon getauft sey oder nicht, wird die Handlung begonnen; hierauf folgen einleitende Worte, Gebet, Worte des Evangeliums, Ermahnung, Gebet. Dann antworten die Pathen im Namen des Täuflings auf die Fragen. Der Geistliche betet, nimmt das Kind auf den Arm, tauft es und macht das Zeichen des Kreuzes über seiner Stirne, spricht ein Bitt- und Dankgebet und schließt mit einer Ermahnung an die Pathen, dafür zu sorgen, daß das Kind das Glaubensbekenntniß, Vaterunser und die 10 Gebote lerne. Der Geistliche hat nach der Rubrik die Kinder an Sonn- und Feiertagen nach der 2. Sektion des Abendgottesdienstes in dem Katechismus zu unterrichten und zu prüfen, und wenn sie darin bewandert sind, bei dem Bischofe zur Konfirmation zu melden. Das

Formular für diese Handlung beginnt mit einer kurzen Einleitung, worauf die Frage an die Konfirmanden gethan wird, ob sie das von den Pathen gethane Versprechen bestätigen. Nach kurzem Gebet legt der Bischof den Konfirmanden die Hand auf und segnet sie ein, spricht Vaterunser, Gebet und Segen.

Die Trauung geschieht nach dreimaligem Aufgebot in der Kirche, zu welcher Braut und Bräutigam gehören, oder, nach der neuen Heirathsakte, wenn Licenz oder Dispensation vorgezeigt wird. Die Trauungshandlung beginnt mit einer kurzen Erklärung über die Bedeutung des Ehestandes und Aufforderung, etwaige Hindernisse anzugeben. Der Geistliche fragt sodann Bräutigam und Braut, ob sie sich eheliche Treue geloben wollen, der Brautvater führt die Braut dem Geistlichen zu, der zuerst den Bräutigam die Braut bei der rechten Hand fassen und ihr eheliche Treue geloben heißt, und hierauf die Braut das Gleiche thun läßt. Dann legt der Bräutigam den Trauring sammt der Gebühr auf das Buch des Geistlichen, dieser gibt den Ring dem Bräutigam zurück, welcher denselben der Braut an den vierten Finger der linken Hand steckt und erklärt, sie in des dreieinigen Gottes Namen als sein Weib ehren zu wollen. Der Geistliche betet, erklärt Beide für Mann und Weib und segnet sie. Der 128. oder 67. Psalm wird gelesen, dann Vaterunser und Responsorien, Gebete und eine Ermahnung an alle Eheleute gesprochen. Das junge Ehepaar soll baldmöglichst das Abendmahl genießen. Noch andere Formulare enthält das Gebetbuch für Krankenbesuch und Kommunion, an welcher der Geistliche und die Freunde des Kranken Theil nehmen; für den Kirchgang der Wöchnerin, Schiffsgottesdienst und den ersten Fasttag (Commination), wobei 5. Mos. 27, 15 u. s. w. eine Bußvermahnung, der 51. Psalm, gelesen wird, endlich für die 4 Nationalfeiertage.

Der Begräbnißgottesdienst besteht in Folgendem. Der Geistliche erwartet den Leichenzug an der Kirchthüre und liest, vor der Bahre hergehend, einige Bibelverse, dann im Lesepult Psalm 39 und 90 und 1. Kor. 15, 20. u. s. w. Nach Einsenkung des Sarges in das Grab wird, unter entsprechenden Worten des Geistlichen, dreimal Erde auf denselben geworfen und mit Gebeten geschlossen.

Die Priesterkleidung besteht aus einem langen schwarzen engen Gewand, einem langen Priesterrock und Schärpe, die um die Schultern gelegt wird. Beim Altargottesdienst und andern feierlichen Handlungen wird ein weißes Chorhemd gebraucht, sowie eine Kapuze, die umgehängt wird und durch die verschiedenen Farben auf der einen Seite (grau, carmosin, schwarz und scharlach) den akademischen Grad eines baccalaureus, und magister artium, eines baccalaureus und doctor theologiae anzeigt. Die Bischöfe tragen feine weiße Ueberärmel über dem Priesterrock.

III. Kirchenrecht, Disciplin und Gerichtsbarkeit. a) Die Grundlage des Kirchenrechtes bildet das kanonische Recht der römischen Kirche, wozu noch die Konstitutionen der Legaten Otho und Othobonus (1237 und 1269), sowie die Provincialkonstitutionen der englischen Synoden kommen. Eine Revision des kanonischen Rechtes wurde durch 25. Heinr. VIII. Kap. 19. angeordnet, kam aber nie zur Ausführung. Dasselbe Statut bestimmt, daß bis zur Revision alle bisherigen Kanones, sofern sie den Reichsgesetzen und Vorrechten der Krone nicht widerstreiten, in Kraft bleiben sollen. Seit der Reformation wurde das Kirchenrecht durch Parlamentsakten vielfach geändert und beschränkt, während auf der andern Seite neue kirchliche Konstitutionen entweder gar nicht zur allgemeinen Geltung kamen, wie die Reformatio legum ecclesiasticarum (1549), die Kanones des Erzbischofs Parker (1571), die Beschlüsse der Konvocation 1584, die 9 Lambeth-Artikel, oder zwar die Bestätigung durch die Krone, aber nicht durch das Parlament erhielten, daher nur für die Geistlichkeit bindend wurden, so die 141 *Canones* oder *Constitutiones ecclesiasticae*, welche auf der Synode 160³/₄ von dem Bischof von London vorgeschlagen und angenommen wurden. Sie enthalten zunächst 1—12 Bestimmungen über die Suprematie und bedrohen alle Gegner der Suprematie und der Kirche Englands und ihres Gottesdienstes mit dem Bann; 2) 13—30 einzelne Anordnungen für den Gottesdienst; 3) 31—79 Ordination und die Pflicht der Geistlichen, sonntägliche Katechisationen zu halten, Papisten

und Excommunicirte alle sechs Monate öffentlich anzukündigen, die Taufe und das Begräbniß nicht zu verweigern u. s. w.; 4) 80—88 Ausstattung der Kirchen; 5) 88—91 Kirchenvorsteher und Kirchenschreiber; 6) 92—138 geistliche Gerichte (vor die auch Unsittlichkeiten und Skandale durch die Kirchenvorsteher gebracht werden müssen); Beamte dieser Gerichtshöfe; 7) 139—141 werden die mit Bann bedroht, die eine nationale Synode Englands nicht für eine wahre Repräsentation der Kirche anerkennen.

Manche der in diesen Kanones enthaltenen Vorschriften sind durch Parlamentsakten aufgehoben. Ueberhaupt ist der Kreis des Kirchenrechtes im Lauf der Zeit immer enger gezogen worden. In den Bereich desselben gehören jetzt noch hauptsächlich Testaments-, Ehe- und Disciplinarsachen. In Beziehung auf Testamentssachen gilt als Regel, daß Blödsinnige und Geisteskranke kein Testament machen können, außer wenn lichte Augenblicke bei ihnen eintreten. Das erforderliche Alter war nach dem kanonischen Gesetz 14 Jahre beim männlichen Geschlechte, 12 beim weiblichen, aber durch 1. Vict. c. 26. wurde es auf das 21. Jahr, die Zeit der Volljährigkeit, festgesetzt. Das Weib kann nicht ohne die Zustimmung ihres Mannes verfügen, außer wenn das Vermögen auf ihrem Namen steht. Ist dem Testament ein Codicill angehängt, so ist dieses entscheidend. Die Gültigkeit eines Testamentes wird von den geistlichen Gerichtshöfen untersucht. Die Männer haben ein Recht auf das ganze Vermögen der Frau. Stirbt aber der Mann ohne Testament, so kommt die Administration dem Bischof zu, der dieselbe der Wittwe oder den nächsten Verwandten übergeben kann.

Das kirchliche Ehegesetz beruht auf dem kanonischen Recht, wurde aber durch Parlamentsakten theilweise modificirt. Zur Gültigkeit der Ehe ist vor Allem nöthig, daß keine kanonische Hindernisse im Wege stehen. Unter den verbotenen Verwandtschaftsgraden ist besonders die Heirath mit der Schwester der verstorbenen Frau zu erwähnen, was in neuester Zeit vielen, aber vergeblichen Widerspruch erfahren hat. Dreimaliges Aufgebot ist auch seit der Heirathsakte, welche die Trauung mit Licenz des Registrators gestattet, immer noch das gewöhnliche. Eltern oder Pfleger können bei Minderjährigen Einsprache thun, die Mutter nur, wenn kein Pfleger da ist. Waisen setzt die königliche Kanzlei einen Pfleger, wenn darüber nicht zuvor Bestimmungen getroffen sind. Die Heirath findet in der Pfarrgemeinde des einen oder andern Theiles statt. Dispensationen werden von dem Bischof ertheilt, wenn die elterliche Zustimmung nachgewiesen wird. Dispensationen von dem gehörigen Ort und Termin können Pairs erhalten. Aber der Erzbischof kann sie durch den Dispensationshof (Faculty Office) auch auf Andere ausdehnen. Die kanonische Zeit zwischen 8—12 Uhr Morgens ist durch 4. Georg IV, c. 76. zum Gesetz erhoben worden. Ueber die Gültigkeit der Ehen auch von Ausländern haben die geistlichen Gerichtshöfe zu entscheiden. Ungültig (void) sind Ehen zwischen Minderjährigen (außer mit Zustimmung der Eltern) und Blutsverwandten oder wenn ein Theil blödsinnig oder geisteskrank ist, oder vor der Ehe gewisse Gebrechen hatte, oder Formfehler vorgefallen sind. In solchen Fällen wird nicht auf Scheidung geklagt, sondern einfach die Ungültigkeit erklärt. Ehen, die nur wegen kanonischer Hindernisse ungültig sind (voidable), gelten vor dem weltlichen Gericht, bis das Gegentheil erwiesen ist. Bei ausländischen Ehen (auch von Engländern) wird nach dem betreffenden Landesgesetz entschieden. Englische Ehen umgekehrt können nicht nach ausländischem Gesetze aufgelöst werden. Ehen, die mit Hülfe falscher Angaben geschlossen worden, sind gültig, ziehen aber die Strafe der Transportation nach sich. Bigamie ist ein bürgerliches Verbrechen, sie hebt die Gültigkeit der ersten Ehe nicht auf. Scheidung findet nur *a mensa et thoro* statt. Um eine völlige Auflösung oder Scheidung a vinculo zu erlangen, ist eine spezielle Akte des Parlaments, das über dem Gesetze steht, erforderlich *). Der Scheidungsgründe sind

*) Das schottische Ehegesetz ist hievon sehr verschieden. Es verlangt zur Gültigkeit der Ehe nur ein gegenseitiges Versprechen, und kann a vinculo scheiden. Für Irland gilt die Registrationsakte 7. u. 8. Vikt. 81.

zwei, Ehebruch und Grausamkeit. Bei der Klage muß zunächst die Gültigkeit der Ehe nachgewiesen werden, da eine ungültige Ehe an sich null und nichtig ist. Beim Ehebruch genügt ein annähernder Beweis. Scheidung erfolgt nicht, wenn dem Kläger ähnliche Vergehen oder Versöhnung nach bekannt gewordenem Ehebruch nachgewiesen werden (recriminatio). Böswilliges Verlassen ist kein Scheidungsgrund, das Gericht dringt bloß auf Herstellung der ehelichen Gemeinschaft. Ein Scheidungsvertrag der Eheleute unter sich ist ungültig.

Außer Ehesachen gehören noch Legitimitätsfragen in den Kreis des Kirchenrechts, sodann Zehntangelegenheiten und Aehnliches.

Das Strafrecht ist disciplinarischer Art, „pro salute animae.“ Gegenstand desselben sind theils Vergehungen gegen die kirchlichen Anordnungen, theils Unsittlichkeit und Verbrechen. Die Ausübung des Strafrechts ist aber jetzt fast ganz auf die Geistlichen und Kirchendiener beschränkt. Von den 3 kanonischen Censuren: Suspension, Exkommunikation und Interdikt, sind die 2 letztern längst außer Brauch gekommen. Suspension der Geistlichen erfolgt auf kürzere oder längere Zeit für Weigerung zu beerdigen, Trauung ohne Aufgebot, Amtsvernachläßigung, unerlaubte Abwesenheit von dem Pfarrsitze, ebenso wenn das fernere Verbleiben des Geistlichen im Amte Aergerniß geben würde. Sie wird von dem Bischof oder Kanzler verhängt. Absetzung und Verlust der geistlichen Würde (Deprivation oder Deposition und Degradation) kann nur von dem Vorstand des erzbischöflichen Gerichts (Arches Dean) verhängt werden und zwar in folgenden Fällen: wenn das Allgemeine Gebetbuch nicht gebraucht, den 39 Artikeln zuwider gelehrt und darin beharrt wird, ferner wenn ein Pfarrer die Pfarrgebäude und Güter zu Grunde gehen läßt, sodann bei sittlichen Vergehen, Hurerei, Trunksucht und Simonie. Unter dem Letzteren wird verstanden Kauf und Verkauf oder Erschleichung der Präsentation zu einer Stelle, wovon aber der Kauf oder Verkauf des Patronatsrechtes zu unterscheiden ist, ferner ein Privatvertrag, in einer bestimmten Zeit zu Gunsten eines Andern abzudanken (resignation bond). Doch ist Letzteres unter gewissen Beschränkungen Privatpatronen gestattet. Endlich zieht die Verurtheilung durch weltliche Gerichtshöfe die Absetzung nach sich. Absetzung erfolgt ohne Weiteres, wenn die Anstellung an sich ungültig ist, z. B. wegen Minderjährigkeit, Weigerung, die Konformität zu unterschreiben.

Kirchenbuße (penance) wird selten, und nie mehr in der alten Weise verhängt, sondern die Strafe z. B. für Incest in Geld verwandelt.

b) Kirchliche Disciplin und Gerichtsbarkeit. Die kirchliche Disciplin übt der Bischof aus. Sie erstreckt sich aber nur auf Geistliche und Kirchenbeamte. Das Verfahren ist durch das Statut 3. u. 4. Vikt. Kap. 86 geordnet. Wenn eine Klage einläuft, so benachrichtigt der Bischof den angeklagten Geistlichen und ernennt eine Kommission, um die Sache zu untersuchen und zu erklären, ob prima facie Grund da sey, um einen Prozeß einzuleiten. Die Verhandlungen werden gewöhnlich öffentlich geführt. Der Angeklagte kann Zeugen vernehmen. Hierauf wird an den Bischof berichtet, der das Urtheil fällt, wenn der Beklagte geständig ist. Wenn nicht, so zieht der Bischof noch 3 Assessoren zu, den Dekan des Kapitels, den Archidiakon oder Kanzler und einen Kirchenrechtsgelehrten. Der Bischof kann übrigens auch die Sache an den erzbischöflichen Gerichtshof verweisen mit der Bitte, dieselbe zu entscheiden (letter of request).

Die kirchlichen Gerichtshöfe sind verschiedener Art. 1) Die Provinzialgerichtshöfe sind unabhängig von einander. Die Provinz Canterbury hat deren drei, deren wichtigster a) der erzbischöfliche Gerichtshof, *Court of Arches* ist (so genannt von der Kirche Maria de arcubus oder Bow church, der wichtigsten der 13 exemten Pfarreien Londons, die unter einem nichtgeistlichen Dekan, Dean of Arches, stehen, welcher zugleich Oberrichter des Appellationshofes ist). Dies ist der Appellationshof für die Provinz, hat aber zugleich das Recht, selbstständig Untersuchungen einzuleiten. Ein Zweig desselben ist b) der Gerichtshof für die unmittelbar unter dem Erzbischof stehenden Pfarreien, *Court of Peculiars.* c) Der Prärogativhof (prerogative oder testamentary court)

hat Jurisdiktion in Testamentssachen und Administrationsangelegenheiten solcher Personen, die bona notabilia in verschiedenen Gerichtsbezirken der Provinz haben. — York hat 2 erzbischöfliche Höfe, einen Appellationshof, *Chancery court* und einen *Prerogative or Testamentary court*. — 2) Die Diöcesangerichtshöfe, *consistorial courts*, unter dem Vorsitz des Kanzlers der Diöcese. Canterbury hat deren 22, York (außer Sodor-Man) 4. — 3) Die Kommissariatshöfe (courts of one or more Commissaries). Dies sind in einigen Diöcesen solche Gerichtshöfe, die innerhalb gewisser, von dem Bischof angewiesener Grenzen allgemeine Jurisdiktion ausüben. 4) Archidiakonale Höfe (archdeacons court unter dem official) sind je nach Patent oder Herkommen den bischöflichen Höfen entweder coordinirt oder subordinirt, in welchem letzteren Fall von ihnen an den Konsistorialhof appellirt wird. 5) Besondere Gerichtshöfe, *Peculiar courts*, der verschiedensten Art, königliche, erzbischöfliche, bischöfliche, dekanatliche, subdekanatliche, prebendale, rektoriale, vikariale und Gutsbesitzersgerichte. — Der Instanzenzug ist von dem Hof des Archidiakonen u. a. an den bischöfllichen, von da an den erzbischöflichen und zuletzt an die Krone, d. h. den Gerichtsausschuß des Geheimenrathes, die höchste geistliche wie weltliche Behörde, in welcher nur weltliche Richter (Presbyterianer so gut als bischöfliche) Sitz und Stimme haben, 2 Prälaten nur als Beisitzer zugezogen werden können. Diese Hintansetzung der Kirche hat in der neuesten Zeit den lebhaftesten, aber bis jetzt noch erfolglosen Widerspruch hervorgerufen. Das ganze geistliche Gerichtswesen überhaupt bedarf einer durchgreifenden Reform, da es ein höchst verwickeltes und schleppendes ist. Es gibt nicht weniger als 372 geistliche Gerichtshöfe, von denen die Peculiar Courts einen großen Theil ausmachen. Eine Kommission, die zur Untersuchung derselben niedergesetzt ist, hat auch schon die Aufhebung aller Peculiar Courts und selbst der Diöcesangerichtshöfe vorgeschlagen.

c. Das Gerichtsverfahren unterscheidet sich in einzelnen Punkten, namentlich durch das schriftliche Verfahren, von dem der weltlichen Gerichtshöfe. Es ist zweierlei Art, entweder ein förmlicher Prozeß (the formal proceeding by plea and proof), oder einfache Petition um einen Rechtsspruch (proceeding by act of petition). Das letztere Verfahren ist ungewöhnlich und wird von den Richtern meist angefochten, wenn auch nicht zurückgewiesen. Der förmliche Prozeßgang ist folgender. Die Vorladung (citation, summons, decree) geschieht auf des Klägers Bitte. Sie enthält den Namen des Richters, Klägers, Angeklagten, der Klage und des Tages und Ortes der Verhandlung. Ein Formfehler in der Vorladung macht die ganze Verhandlung ungültig. Die Vorladung wird entweder fertig dem Registrator eingegeben, der das Amtssigel beisetzt (primary citation), oder von dem Richter ausgefertigt (act of court). Zuweilen wird eine Warnung (intimation) angehängt, daß wenn der Angeklagte nicht erscheine, zu Gunsten des Klägers entschieden werde. Das Original der Vorladung wird dem Angeklagten durch den Gerichtsboten (apparitor) vorgezeigt und eine Abschrift davon hinterlassen. Findet sich der Angeklagte nicht, so wird derselbe in contumaciam verurtheilt, ein „Significavit“ binnen 10 Tagen an die königliche Kanzlei geschickt und von dieser ein Verhaftsbefehl (de contumace capiendo) erlassen, der Prozeß aber ex parte angefangen in poenam contumaciae. Der Angeklagte kann in Zeiten gegen die Richter und den Gerichtshof protestiren, wenn guter Grund dazu da ist. Die Vorladung muß innerhalb der Diöcese geschehen. Es kann aber auch die Untersuchung an einen höheren Gerichtshof durch letters of request überwiesen werden.

Auf Grund der Vorladung wird die Anklageakte abgefaßt (pleading). Die Klage wird entweder allgemein gefaßt (summary), wie z. B. in den Prärogativhöfen und bei Appellationen an den Geheimen Rath, wobei mündliches Verfahren stattfindet, oder in einzelne Punkte getheilt (plenary); dieß bei Kriminal- und Civilklagen. Hiebei muß der gesetzliche Rechtsgang auf's Strengste eingehalten werden, jeder Verstoß dagegen macht den Prozeß ungültig. Die Anklageakte in Kriminalsachen wird in des Richters Namen ausgefertigt und heißt „the Articles,“ in nicht kriminellen Sachen in des Klägers Namen

und wird „the libel“ genannt, in Testamentssachen heißt sie „allegation,“ was zugleich der allgemeine Name ist für jede folgende Klage und Entgegnung. Diese Klagepunkte sind entweder logisch oder chronologisch geordnet und werden beim Verhör der Reihe nach vorgenommen. Zunächst wird nun von dem Gerichte entschieden, ob die Anklageakte (wenn sie ein libel ist) anzunehmen sey oder nicht. Sie wird zurückgewiesen, wenn ihre Falschheit auf der Hand liegt, oder wenn der Kläger selbst ein schuldiger Theil ist. Wird sie angenommen (admitted), so muß sie dem Gegenpart mitgetheilt werden, der eine affirmative oder negative Antwort darauf geben, oder dagegen protestiren und appelliren kann. Bei einer affirmativen Antwort fallen die Beweise weg, bei einer negativen kann der Angeklagte seine Replik mit einem Mal vorbringen, oder warten, bis der Kläger seine Zeugen verhört hat. Zum Zeugenverhör wird dem Kläger Frist gelassen. Die Zeugen, denen ihre Auslagen von der Partei, die sie vorbringt, ersetzt werden, müssen erscheinen bei Strafe der Contumaz. Zum Verhör derselben wird ein Examinator von dem Gerichtshof bestellt, der sie nach der Ordnung der Klagepunkte im Geheimen verhört und ihre Aussagen protokollirt, welche von ihnen unterschrieben werden. Zwei Zeugen genügen und selbst so, daß ein Theil der Klage nur von einem, der andere von dem anderen bezeugt wird. Die Zeugen können gezwungen werden, genügende Antworten zu geben (jedoch nicht, wenn es zu ihrem eigenen Nachtheil seyn würde) und Dokumente vorzuzeigen. Sie müssen vertrauliche Mittheilungen nicht veröffentlichen. Das Gegenverhör der Zeugen (Cross-examination) geschieht ebenfalls insgeheim durch den Examinator, dem der Rechtsbeistand des Gegenparts Fragen zur Beantwortung durch die Zeugen vorlegt. Damit schließt die Anklage und Beweisführung Seiten des Klägers. Ein zweites Verhör oder Zuziehung neuer Zeugen findet nur in besonderen Fällen statt. Nach dem Schluß des Verhörs wird das Protokoll des Verhöres vor dem Richter verlesen.

Um die Kosten der Beweisführung zu umgehen, kann der Kläger in gewissen Fällen, z. B. bei Zehntsachen, von dem Angeklagten eine mündliche Antwort verlangen. Mündliches Verfahren findet, außer bei Appellationen, nur dann statt, wenn dem Untersuchungsrichter Verdrehung des Rechtspunktes vorgeworfen wird. Bei der Replik (allegation responsive) kann der Angeklagte dem Gang der Anklageakte folgen oder nicht. Dem Kläger steht eine Duplik (allegation rejoining) frei. Wenn ausländisches Recht (z. B. in Ehesachen) zu Grunde gelegt wird, was in der Anklageakte immer bemerkt werden muß, so zieht das Gericht eine authentische Kopie dieses Rechtes oder einen beeidigten Rechtskundigen zu Rathe.

Einstellung des Prozesses (prohibition) wird von den Obergerichten in Westminsterhall angeordnet, wenn eine Sache gar nicht oder zum Theil nicht vor einen geistlichen Gerichtshof gehört. Dieselben entscheiden überhaupt über Kompetenzfragen, da sie die Oberaufsicht über geistliche so gut als weltliche Gerichte haben. Gemischte Klagen kommen vor die letzteren. Der Prozeß in unteren Gerichten wird auch eingestellt (inhibition) bei bischöflichen und erzbischöflichen Visitationen.

Anhang. Eine synodale Vertretung der Kirche besteht nur noch dem Namen nach. England hatte im Mittelalter außer den rein kirchlichen Koncilien eine von der Krone behufs der Selbstbesteuerung berufene Versammlung der hohen und niedern Geistlichkeit, Konvokation genannt, deren erste Spuren bis auf König Johann zurückgehen. Die Steuerpflich gab das wichtige Recht, auf die Abstellung kirchlicher Beschwerden zu dringen. Hiedurch erhielt nicht bloß die Konvokation eine gewisse Selbstständigkeit gegenüber der Krone, da die Steuer immer als eine freiwillige angesehen werden mußte, sondern auch die niedere Geistlichkeit eine unabhängige Stellung den Bischöfen gegenüber. Doch war es immer die Krone, welche die Konvokation berief und vertagen konnte. Daher schien Herübernahme dieser Form einer Synode in die Staatskirche ungefährlich, ja vielmehr nothwendig, um für die Suprematie und andere Reformen die kirchliche Anerkennung zu gewinnen, sowie um von der Geistlichkeit die Steuern fortzuerheben. Nachdem aber die Reformation durchgeführt, die Besteuerung der Geistlichen dem Staat übertragen

worden (1665) und der Versuch, durch die Konvokation kirchliche Reformen in liberalem Sinne durchzusetzen, mißlungen war und nur heftige Streitigkeiten zwischen den Bischöfen und Geistlichen und Widerstand der Letzteren gegen die Regierung hervorgerufen hatte, wurde sie 1717 von der Regierung aufgelöst. Seitdem besteht sie zwar der Form nach, d. h. die Regierung beruft sie mit jedem neuen Parlamente, gibt ihr aber nicht mehr die Erlaubniß zu Verhandlungen. — Die beiden Provinzen Canterbury und York haben ihre getrennten Konvokationen. Auf ein königliches Schreiben lassen die Erzbischöfe durch die Dekane ihrer Provinz (die Bischöfe von London und Durham) die Bischöfe und Geistlichen zusammenrufen. Die Konvokation von Canterbury wird in der Paulskirche zu London eröffnet, die Sitzungen in der Westminsterabtei gehalten. Die Konvokation von Canterbury besteht aus 2 Häusern, dem Oberhause, in welchem die 20 Bischöfe der Provinz sitzen und der Erzbischof den Vorsitz führt, der das Recht hat, die Synode zu vertagen (seit 1670 auf Anlaß der Krone in seinem Namen), und dem Unterhaus, zu dem 23 Dekane der Kapitel, 57 Archidiakonen, 24 Vertreter der Kapitel und 42 Abgeordnete der Geistlichkeit, d. h. für jede Diöcese 2, gehören. Die Provinz York hat seit langer Zeit nur 1 Haus, in welchem außer den Stellvertretern der 7 Prälaten (welche bei dem Parlamente zu London seyn müssen) 6 Dekane, 13 Archidiakonen, 7 Vertreter der Kapitel und 25 Abgeordnete der Geistlichkeit sitzen. Das Verlangen nach Wiederbelebung der Konvokation ist in den letzten Jahren sehr lebhaft ausgesprochen worden. Wesentliche Veränderungen in der Verfassung der Kirche sind seit 1689 vor sich gegangen, Reformen fast auf allen Punkten werden vorbereitet oder stehen zu erwarten. Geistliche Vorrechte sind abgeschafft, andere Konfessionen fast auf gleichen Boden mit der bischöflichen Kirche gestellt, so daß diese nun nicht mehr die Staats-, sondern nur die Hauptkirche in England ist und der Unterschied von andern Konfessionen hauptsächlich in der Dotirung der ersteren besteht, dafür aber auch unter dem Nachtheil leidet, daß ein aus verschiedenen Konfessionen zusammengesetztes Parlament ihr Oberherr ist. Unter solchen Umständen ist es nur eine billige Forderung, wenn die Episcopalkirche die Wiederherstellung der Synode verlangt, um an der Regierung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten wenigstens einen Antheil zu haben.

Bis jetzt sind allerdings die Versuche der Wiederbelebung der Konvokation mißlungen, da einerseits eine Reform derselben nöthig, aber sehr schwierig ist, namentlich in Beziehung auf die Frage über die Zulassung der Laien und der Kolonialkirche, andererseits eine Erneuerung der alten Streitigkeiten und Gefahr für die Kirche selbst befürchtet wird. Der Staat hat nun allerdings die Reform der Mißbräuche, ohne die Verfassung weiter zu ändern, in die Hand genommen. Ob aber der Fortschritt der Verfassungsreform namentlich in Beziehung auf die Konstituirung der Pfarrgemeinde und des obersten Appellationshofes auf die Länge gehemmt werden kann, ist eine andere Frage. Je mehr aber die Kirche, wenn auch nur in Einzelnem sich von dem Staatsverbande löst, um so nothwendiger ist für sie die Herstellung des alten Rechtes, ihre Angelegenheiten in der Konvokation selbst zu berathen.

(Quellen: Statutes of the Realm. Acts of Parliament. Burns Ecclesiastical Law 1842; Rogers, a Practical Arrangement of Ecclesiastical Law 1849.) **Carl Schöll.**

Anhalt, Reformation in. So groß die geistige Bewegung der ewig denkwürdigen Reformationszeit, so nahe auch die Wiege derselben, Wittenberg, den Anhaltischen Ländern, so vergingen dort mehrere Jahre, ehe in jenen reich gesegneten Ländern die Reformation Wurzel faßte, ja, was Dessau selbst betrifft, das nur geringe räumliche Entfernung von jener großen geistigen Geburtsstätte trennt, 15 Jahre und darüber. Aber so wunderbar dies auf der einen Seite erscheinen mag für denjenigen, der namentlich nach letzterer Beziehung das weit und künstlich ausgespannte Netz des Katholicismus nicht so zu beachten gelernt hat, wie es gerade bei Dessau der Fall ist, und selbst nach der Einführung der Reformation stattfand, eben so reich war dagegen der Segen, der in und mit dieser Verzögerung verkettet war: die Geister waren geprüft, und was an

andern Orten großen und bedenklichen Widerspruch gefunden, selbst stürmische Bewegungen veranlaßt hatte, es fand hier reichen fruchtbaren Boden, so daß bei Sonnenschein und Regen die junge Saat fröhlich gedieh, und keine Hagelschauer dieselbe verwüsteten.

Die große geistige Bewegung brach zuerst im Stifte Gernrode, am Harze, mithin in denjenigen Theilen des Anhaltischen Landes, welche von Wittenberg am entferntesten lagen, hervor, und einer großen frommen Frau war es beschieden, die Siegesfahne der Reformation zuerst in's Land hereinwehen zu lassen, der Aebtissin Elisabeth von Weyda. Sie war es, die den besonnenen und erleuchteten Stephan Molitor 1521 berief, und dieser wiederum, welcher ohne Widerspruch des Stiftes und der Unterthanen das Evangelium zuerst predigte, und die mancherlei und großen Mißbräuche weislich abstellte. Aber was diese hochherzige Frau mit seltenem Muth und aus wahrhaft frommem Bedürfniß begonnen, es würde nur zu leicht vom wuchernden Unkraut verschlungen worden seyn, hätte nicht an der Saale Fürst Wolfgang den Saamen und die Pflanzen treu gehütet und gepflegt, und wären nicht später an der Mulde drei große Brüder, die Fürsten Johann, Georg und Joachim hinzugetreten, mit gleich brennender Liebe gleichen muthigen Schutz und gleich innige, kräftige Pflege der großen Aussaat widmend.

Denn, wie bekannt, so regierten damals im übrigen Anhalt, außer den entfernteren am Harze und im Harze gelegenen Theilen, zwei Fürstenlinien. Der letzte edle Sproß der einen war Fürst Wolfgang, dessen Hauptbesitz an der Saale lag. Er war der ritterliche Held der Anhaltischen Reformation, der hochherzige Glaubensheld, der Luther gleichsam unter den Fürsten Deutschlands, wie er ein muthiger Kriegsmann war, und in den Werken des Ritterthums bei gewaltigem, aber durch das Christenthum geläutertem und gemildertem Heldenfeuer, keinem nachstand. In seiner Liebe zum Evangelium war er durch die persönliche Bekanntschaft mit Luther auf dem Reichstage zu Worms bestärkt worden; seitdem führte er die Reformation an der Saale ein, und begünstigte sie in der Stadt Zerbst. — Er wohnte von nun an allen Reichstagen und Fürstenversammlungen bei, leitete manche Verhandlung, protestirte mit in Speier 1529, unterzeichnete das Bekenntniß in Augsburg 1530, wie früher und später, auch hier glaubensvolle Heldenworte sprechend, namentlich auch Dr. Eck, als dieser geäußert, die Sache der Protestanten würde nicht bestehen, sie könnten nicht gegen den Strom schwimmen, mit unerschütterlicher Kraft erwiedernd: „Unsere Sache ist gut, und ist Gottes Sache; dem trauen wir, der wird sie erhalten. Das sollt ihr aber wissen, Herr Doktor, prakticiret ihr einen Krieg, so werdet ihr auf dieser Seite auch Leute finden.“ Er trat in den Schmalkaldischen Bund, ergriff das Schwert, um sein Blut für den Glauben zu lassen, focht mit gegen den Kaiser, mußte flüchten vor des siegreichen und erzürnten Kaisers mächtiger Hand, Haus und Hof verlassend, und dennoch freudig singend: „Ein' feste Burg ist unser Gott,“ verlor sein Land, lebte im Exil, erhielt es wieder, trat es dann 1545 seinen Vettern ab gegen den Genuß von Einkünften aus einigen Aemtern, bedachte Kirchen und Schulen reichlich, weinte an Luther's Sterbelager, mit dem er persönlich und schriftlich so oft, bei Scherz und Ernst, verkehrt hatte (vgl. besonders bei Lindner, Brief 45. S. 63), und meldete in tiefstem Schmerze und innerster Bewegung dessen Tod dem Fürsten Georg, kämpfte fest und muthig gegen das Interim, blieb ein treuer Streiter Jesu Christi, und bekannte bis zu seinem seligen Ende (1566) die reine Lutherische Lehre: eine treue, ebenso muthige, wie demüthige Seele, ein großer edler Fürst, auch auswärts weithin angesehen, wie ein Brief Heinrich VIII. von England an ihn beweiset, oder wie Beckmann sagt: „ein Herr auch fröhlichen Gemüths, emsig, aktiv, großmüthig, in seinem Christenthum beständig und eifrig.“ (Vgl. Beckmann, Historie des Fürstenthums Anhalt. Zerbst 1710. Thl. V. S. 142. 148. und 149.)

Leider erwartet noch immer der große Fürst Wolfgang einen seiner würdigen Biographen, zumal das Dessauer Gesammtarchiv, wie Unterzeichneter selbst geschaut, so reiche neue Quellen darbietet.

Die andere Linie, die wir schon oben berührten, bestand zu Anfang der Reforma-

tionszeit aus der edlen Wittwe Margarethe mit drei noch unmündigen Söhnen, Johann, Georg und Joachim, deren Land an der Mulde und Elbe lag. Aus Hochachtung gegen die Kirche, welche unter den Anhaltischen Fürsten mehrere hochgestellte und fromme Diener und Bischöfe zählte, in deren Dienst auch der mittelste Bruder, Georg, getreten war, waren sie Anfangs, sammt ihrer edlen Mutter, gegen die ihnen gehässig dargestellte Neuerung, wie gar viele fromme Katholiken die Reformation ansahen, aus wahrhaft christlichem Glauben, und geleitet dabei von den eben so glänzenden, als rührenden Zeugnissen, welche ihre Eltern und Voreltern zum Oeftern für das Pabstthum von ihrem evangelischen Glauben abgelegt hatten, eingenommen. Sobald aber die erste genauere Kenntniß von der evangelischen Predigt der Reformatoren in Wittenberg zu ihnen gelangte, da schwanden Mißtrauen und Bedenken dieser edlen Gemüther, und die drei unterdessen mündig gewordnen Brüder bekannten 1532, nachdem schon 1531 die Kirchenverbesserung, wenn gleich noch im Stillen, doch schon erfolgreich in ihren Landen begonnen hatte, auf's Freudigste und Lebendigste die Wahrheit der lutherischen Lehre, und beriefen den Nikolaus Hausmann aus dem damals sehr bedeutendem, blühendem, selbst von Fürsten oft besuchtem Zwickau — wo er, nachdem allda schon 1519 die Kämpfe der neuen Zeit begonnen hatten, unter sehr schwierigen Verhältnissen 1521 als Pfarrer an der Marienkirche und Reformator aufgetreten war, unter so schwierigen, daß sich Luther selbst 1522 hinzubegeben gedrungen fühlte, und bei gespanntester Theilnahme vor Tausenden oftmals predigte; von Zwickau, wo Tetzel früher gar arg sein Wesen getrieben, wo Thomas Münzer seine stürmische Laufbahn begann und erst nach Hausmann's Antritt, den Nikol. Storch zurücklassend, fortgeschickt wurde, — als Reformator nach Dessau: Hausmann, — der einer der ältesten, treusten und geliebtesten Freunde Luther's, durch praktische Bildung und Erfahrung, Sittenreinheit und reformatorischen Eifer zu einem solchen Werke ganz vorzüglich berufen war: Hausmann, — von welchem Luther zu sagen pflegte: Quod nos docemus, ille vivit, an welchen er zahlreiche Briefe schrieb, die erfüllt sind von einer an Ehrfurcht streifenden Liebe, und welchen er vor Andern, so oft er nach Wittenberg kam, mit besonderer Ehrerbietung empfing: Hausmann, — bei dessen Todeskunde (starb zu Freiberg 1538) in den Tischreden also von und über Luther geschrieben steht, Nro. 4. S. 256. ed. Bindseil: „Da fing er an und weinte sehr und sprach: „Also nimmt Gott die Frommen weg, wird darnach die Spreu verbrennen, wie die Schrift sagt: „„Der Gerechte wird weggerafft und Niemand betrachtet's““ (Jes. 57, 1.). Es sind sehr fährliche Zeiten. Gott wird seine Scheune und Tenne fegen und reine machen ꝛc. Gott helfe uns, daß wir bei seinem Wort bleiben und uns bessern! Das ist mir wahrlich gar ein lieber Freund gewesen!“ Also sagt er den ganzen Tag, weinet und trauerte, war bei D. Jona, M. Philipp., M. Joachim Camerario und Caspar von Köckeritz, unter welchen er saß ganz traurig und weinende,“ oder wie Luther an den Hieronym. Weller (*de Wette*, V. S. 139) schreibt: Scio D. Hausmannum justum in Christo fuisse, et illud Psalm. CXV. implevisse: *pretiosa mors in conspectu Domini*, et sapienter justus, quacunque morte occupatus fuerit, in refrigerio erit.

Und wie segensreich erprobte sich die Berufung dieses besonnenen, milden und von tiefem Mitleiden mit dem geistigen Wohle des Volkes durchdrungenen Mannes! Sein weises, von den edelsten Fürsten treu unterstütztes Verfahren war die Ursache, daß das ganze Land ohne die geringste Unruhe für die lautere Lehre des Evangeliums gewonnen ward. — Er ließ, schon in Zwickau von Luther vor zu stürmischen Neuerungen gewarnt, hier und da unverfängliche Gebräuche stehen, predigte Gottes Wort am Grünendonnerstag 1534, wo das Abendmahl zuerst unter beiderlei Gestalt ausgetheilt wurde, lehrte und bildete die Landprediger, und setzte somit, fest und treu das Evangelium verkündigend, und seine frommen Fürsten in demselben und durch dasselbe stärkend, den Schlußstein der Einführung der Reformation, deren fernere Entwicklung und Befestigung Fürst Georg namentlich, der Gottselige, leitete und ausführte.

Ohne Zweifel hatte Luther selbst an dieser Berufung seines Freundes, Hausmann's,

den lebendigsten Antheil. Denn schon frühe war Luther mit den noch jungen Fürsten bekannt geworden. Vergl. Luther's Tischreden, in der Ausgabe von Förstemann und Bindseil, wo es Nro. 4. S. 163 ff. unter Anderem heißt: „Oberkeit soll haben Weisheit, Herz und Glück alleine, auch ohne ihre Räthe wissen zu regieren.“ Dies redet Dr. M. Luther, da er mit M. Philipp und Dr. Creuziger wieder von Wörlitz kam und in Gegenwart des jungen Markgrafen (Churf. Joachim II. von Brandenburg) mit den Fürsten von Anhalt auf der Jagd war gewesen. Und sagte weiter: „wie es so feine geschickte Herren wären, gelehrt, züchtig mit Worten und Geberden, freundlich und schamhaftig wie Jungfrauen, in lateinischer Sprache wohl geübet und in der Bibel wohl bekannt, also daß sie drinnen weit überlegen wären allen Papisten &c.“ Und sagte: „er hätte ganz und gar ein theologisch Mahl mit Ew. Gnaden gehalten, denn über Tische hätten sie von nichts mehr denn von Gottes Wort geredet mit großer Demuth, Bescheidenheit, Gütigkeit &c. Summa, es wären feine, gottfürchtige, vernünftige, verständige und holdselige Herrn, die da ohn Zweifel einen Schatz im Himmel würden sammlen, so sie beständig würden bleiben in der Lehre des Evangelii. Alle drei Brüder, Fürst Johannes, Georgius, Joachim, sind aufrichtige Fürsten, fürstliches und christliches Gemüth. Das thun feine gottfürchtige Aeltern, die ihre Kinder wohl erziehen, und ist ein Werk des vierten Gebots Gottes, der sie auch segnen wird. Bittet Gott, daß sie beständig bleiben in der reinen Lehre, und sich dawider nicht lassen bereden von andern Fürsten und Tyrannen &c. Der Jüngere redete sehr wohl von der heiligen Schrift, sagte, Christus alleine wäre der ewige Hohepriester, dieser Titel, Name und Ehre gebühre weder St. Petro noch dem Pabst. Zog auch an den Spruch S. Bernhardi, da er spricht: Demuth sey der Weg zu Christo, das ist, verzagen an ihm selbst und an seinen Kräften, das heißt er Demuth. Denn sie haben alle meine Bücher, Zwingels und Oecolampadii durchlesen.“

Und was Luther mit scharfem klarem Blicke auf und nach einer Jagd erkannt hatte, es ward nicht Täuschung, sondern blieb helle Wahrheit, obwohl der Gefahren und Verlockungen in Menge vorhanden waren, da die drei edlen Brüder an den Höfen gerade sehr eifriger katholischer Fürsten, z. B. des Churfürsten Joachim von Brandenburg und des Herzogs Georg von Sachsen, aufgewachsen, da diese Fürsten nebst dem Kardinal Albrecht Mitvormünder über die Prinzen gewesen waren, und nichts unversucht ließen, sie beim katholischen Glauben zu erhalten, oder für denselben wieder zu gewinnen; und immer inniger, bis zum Tode Luther's, gestaltete sich der auf Gott gegründete Bund, wie die vielen Briefe bezeugen, die Luther mit ihnen, und diese frommen Fürsten, besonders Georg, der Melanchthon, so zu sagen, unter den Fürsten Deutschlands, mit Luther wechselten. — Schon im Jahre 1532 begrüßt sie Luther (vgl. Lindner, Br. 1. S. 1) mit einem Glückwünschungsschreiben über die in ihren Landen begonnene Reformation. „Audivi,“ sagt er gleich am Anfang, „clarissimi et optimi principes, tandem sic cooperante Spiritu Christi vale factum esse ab impiis abusibus religionis in ditione vestra, et feliciter inchoatum christianae communionis usum, etiam si id factum sit non sine magno periculo, scimus, magnis Principibus contrarium suadentibus, insuper etiam minantibus. Ego certe laetus ago gratias Deo et Domino, qui tantum spiritus robur, et quod magis est, tribus fratribus unanime robur tribuerit, et talibus fratribus qui in sublimi loco positi multum habent periculorum prae ceteris privatis hominibus, quorum fides et constantia, qualis fortassis est mea, non tot et tanta habet pericula et causas metuendi.“ Und wie schön stärkt er, im Hinblick auf die geringen Anfänge natürlicher und göttlicher Dinge, wohl wissend, wie gerade das göttlich Große sich aus kleinen Anfängen entwickele, und in unscheinbarer Gestalt auftrete, bald darauf (Lindner, Br. 6. S. 10) die frommen Fürsten, also schreibend: „Christus war auch zuerst ein Senfkorn, kleiner denn kein Kohlsamen, aber ward zuletzt ein Busch, daß auch die Vögel auf seinen Zweigen sitzen konnten. Das ist alles geschehen, da der geringe Christus so groß ist worden, daß auch große Kaiser, Könige und Fürsten in seinen Versammlun-

gen sich setzen und bleiben. Der selb Christus lebt und regiert auch noch, und heißt sein Titel: Scheblimini, hoc est, Sede a dextris meis, und führet in seinem Steggreif gegraben: Ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum, und oben auf seinem Diadema: Tu es sacerdos in aeternum.

Wie kräftig stärkend schreibt er (Br. 5. S. 8) an den ruhigen, mehr um die innern Landesangelegenheiten, und besonders um das Wohl des Bürgers väterlich besorgten, dabei wohl unterrichteten und mit inniger Liebe an der evangelischen Lehre hängenden ältesten Bruder, Johann II. »Es werde wohl dem Fürsten die Treue gegen das Evangelium schwer, vielleicht nicht allein aus voriger Gewohnheit, sondern auch durch etlicher großer Fürsten Schreiben und Abführen. Nu ist's je die Wahrheit, daß solche zwei Stück (alte Gewohnheit und gegenwärtige großer Leute Anfechtung) wohl stärker Christen, weder E. F. G. vielleicht sind, bewegen; aber gleichwohl müssen wir ja lernen mit der Zeit, daß Christus mehr ist, und Gott der Vater will ihn über Alles gehöret haben 2c. Christus ist größer denn alle Teufel, viel mehr auch denn alle Fürsten.« Wie mächtig stärkt er etwas später (vgl. Br. 28. S. 40, verglichen mit Br. 8. S. 12 und Br. 11—13. S. 14—21) den jüngsten Bruder, der auch mit brennender Liebe an der evangelischen Lehre hing, und dessen Liebe zu den Unterthanen soweit ging, daß er sich sogar auf den Straßen und in den Bürgerwohnungen zu Dessau persönlich für ihren Wohlstand bemühte, und jede Woche nachsah, wie man Haus hielt, den gemüthvolleren und in der Jugend zur Melancholie geneigten Joachim, wenn er also an ihn, den er nachmals bei seinem Töchterchen zu Gevatter einladet, schreibt: »Es wird ja, hoffe ich, E. F. G. Herz des Glaubens oder des Evangelii halber keinen Zweifel oder Traurigkeit haben als nun wohl bericht, was die Wahrheit gegen des Teufels und seines Papstes Lügen sey. Stehet aber die Lehre und der Glaube wohl an, so falle gleich die Hölle mit allen Teufeln auf uns, was ist's denn mehr? Was kann uns betrüben, denn vielleicht unsre Sünde und bös Gewissen, aber das hat Christus für uns weggenommen, ob wir gleich täglich sündigen.« Und wie kräftig und innig lauten die vielen an Georg (III.) gerichteten Briefe, — vgl. besonders Br. 20—25. S. 31—36, Br. 41. S. 52, Br. 37. S. 52. u. 53, — an Georg, den Liebling seiner Brüder, weil in ihm ihnen der Geist des Evangeliums lebendig verkörpert entgegentrat; an Georg, der Gelehrter war und Theologe und aus reiner Lust und Liebe Prediger des Evangeliums — das einzige Beispiel eines ordinirten und predigenden regierenden evangelischen Fürsten; — an Georg, von dem selbst Luther sagte, Br. 4. S. 7 non adulor, neque palpo (deus scit), sed gratiam Christi in te tam mirabiliter erumpentem et fulgentem praedico et glorifico, und an einer andern Stelle: »Fürst Georg ist frömmer denn ich; wo der nicht in den Himmel kommt, werde ich wohl herausbleiben;« von welchem ein Carl V. bekannte, »daß unter allen Fürsten des Reichs keiner wäre, den er Fürst Georgen an Frömmigkeit vergleichen oder vorziehen könnte;« von demselben sagte Moritz von Sachsen: »Ich habe zwei Männer, Fürsten Georg von Anhalt und Phil. Melanchthon; über die will ich halten, sie werden mich nicht verführen;« über ihn sprach der Churfürst von der Pfalz das schöne Wort aus: »Wenn ihm freistünde, römischer Kaiser oder ein solcher Prediger zu werden, als Fürst Georg zu Anhalt, wollte er lieber Fürst zu Anhalt, als römischer Kaiser seyn;« von demselben sagte endlich Melanchthon eben so kurz als treffend: »Sein Zimmer war ein Tempel, Universität und Rathhaus.«

Wir müssen uns, da wir hier keine Biographie zu liefern haben, leider versagen, genauer darauf einzugehen, was er als Domprobst in Magdeburg und Meißen und später als Bischof in Merseburg gewesen, was er Alles und wie Großes er gethan, und wie er ganz besonders in dem Erzstift Magdeburg, im Bisthum Meißen, in den Ländern der Herzoge August und Moritz von Sachsen und in Anhalt selbst die Reformation theils begründet, theils durch Kirchenordnung und sein Regiment befestigt hat; müssen uns versagen, im Einzelnen nachzuweisen, in wie reichem Maaße ihm Gott dazu uner-

schütterlichen Glaubensmuth geschenkt hatte, ungeheuchelte Demuth, christliche Sanftmuth, theologische Gelehrsamkeit, weise Bedächtigkeit, ein offnes Bekenntniß der Wahrheit auf Kanzeln und Reichstagen und in Schriften, dazu unverbrüchlichen Gehorsam gegen seine Obrigkeit, und eine sich stets gleichbleibende Haltung Kaiser und Reich gegenüber. Das Alles und Anderes mehr muß leider dem Biographen überlassen bleiben, an dem es hoffentlich nicht mehr zu lange fehlen dürfte, zumal schon Melanchthon in seiner Zuschrift an Fürst Wolfgang, und Joachim Camerarius, Fürst Georg's Studiengenosse in Leipzig, und von Georg selbst sein Mitschüler genannt, in einer besondern Lebensbeschreibung viel Schönes bereits zu seiner Charakteristik gegeben haben, auch Beckmann, so unvollständig sein an sich reiches Material, und so locker die pragmatische Verknüpfung desselben ist, immerhin und größtentheils schön und treffend, wie die andern Fürsten, so namentlich Georg geschildert hat, und das Dessauer Gesammtarchiv noch sehr reich ist an lautern unbenutzten Quellen.

Fürst Georg starb 1553. Von den Kindern seiner Brüder erbte Fürst Joachim Ernst das ganze Land, welches nach ihm nie wieder unter einem Fürsten vereinigt gewesen ist. Er war der letzte lutherische Fürst († 1586) und genoß großes Ansehen in Deutschland, England, Frankreich, Dänemark. Heinrich III. und IV. warben um seine Gunst. Von seinen acht Söhnen zeichneten sich die meisten durch große Schriftkenntniß, klassische Gelehrsamkeit, dichterische Gaben, militärische Handlungen und politische Missionen aus; zu seinen Schwiegersöhnen — er hatte acht Töchter — zählte er die Churfürsten von Sachsen und Brandenburg, die Herzöge von Würtemberg, Holstein, Liegnitz, Weimar, Schwarzburg. — Sein Land wurde 1603 unter vier Söhne getheilt, welche die vier Anhaltischen Linien Dessau, Cöthen, Bernburg und Zerbst, bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts fortgeführt haben. Dann starb die Zerbster Linie aus. — Die Dessauischen Fürsten stammen von Johann Georg, dem ältesten Sohne Joachim Ernst's ab, welcher Anfangs die Vormundschaft für seine Brüder führte, und als solcher alleiniger Regent im Lande war. In diese Zeit der Vormundschaft (1587—1603) fällt, obwohl die lutherische Kirche in vielen Gliedern noch bis heute besteht, und glaubenstreue Geistliche sie fest vertreten, auch in Bernburg seit 1820, in Dessau seit 1827 eine Union eingeführt ist, die Einführung der reformirten Konfession im ganzen Lande, zu welcher sich schon vorher, von 1569 ab, beim Streite wegen der Concordienformel, einige Hinneigung gezeigt hatte.

(Vgl. Joh. Christ. Beckmann's Historie des Fürstenthums Anhalt. Zerbst 1710. Stenzel, Handbuch der Anhaltischen Geschichte. Dessau 1820. Lindner, Luther's Briefe an die Fürsten von Anhalt. Heft 1. 2. Dessau 1830. G. Schubring, die Einführung der reformirten Konfession in Anhalt. Leipzig 1848.) Lommatzsch.

Anicet, Pabst, s. Polycarp.

Anna, die heilige. Anna, die Mutter der Jungfrau Maria, ist nach der Ueberlieferung der alten Kirche aus Bethlehem gebürtig und eine Tochter des Priesters Matthan. Ihre Schwestern Maria und Sobe verheiratheten sich in Bethlehem, die letztere war die Mutter von Elisabeth, also Großmutter von Johannes dem Täufer. (Vgl. das Menologium Basilianum in Assemani Calendaria Eccles. univers. Tom. VI. zum 25. Juli. Auch Bonaventura in den Diaetae Salutis, Opp. Vol. VI. p. 324.) Anna verheirathete sich mit Joachim aus dem Stamm Juda; Beide wohnten dann in Nazareth, und ihre Geschichte wird ausführlich erzählt in dem Evangelium de nativitate Mariae und in dem Protevangelium Jacobi (bei *Fabric.* Cod. Apocr. N. T. I. p. 19 f. und p. 67 f.) Zweifel dagegen hegen Hieronymus und Augustin. Das Ehepaar wird als sehr fromm geschildert, das Ehebündniß hatte schon 20 Jahre gedauert, ohne daß es mit Kindern gesegnet war; sie gelobten, wenn Gott ihnen ein Kind gäbe, dieses seinem Dienste zu weihen. — Anna wird einst von einer Dienerin in Versuchung geführt, einen königlichen Hauptschmuck aufzusetzen, aber sie weist es zurück. Sehr betrübt nimmt Anna ihre Brautkleider, geht in den Garten und klagt es dem Herrn: „Gott meiner Väter, segne mich und höre mich an,

wie du den Leib von Sara gesegnet und ihr den Sohn Isaak gegeben hast.« Sie blickt zum Himmel auf, sieht ein Nest von Sperlingen auf dem Lorbeerbaum, und sagt: »o wehe, wer hat mich geboren, daß ich zum Fluch geworden bin für die Kinder Israel? Wem bin ich gleich? die Thiere der Erde gebären ja vor dir, o Herr — wem bin ich gleich? auch das Wasser pflanzt sich fort, o Herr — wem bin ich gleich? auch die Erde bringt Früchte und lobt dich, o Herr. — Der Engel des Herrn tritt zu ihr, und spricht: »Anna, Anna, Gott der Herr hat dein Gebet erhört, du wirst schwanger werden und gebären, dein Same wird in der ganzen Welt gepriesen werden.« Auch Joachim hat Engelserscheinungen, und nun wird Maria geboren. Da die Tochter ein Jahr alt ist, und ein Gastmahl angestellt wird, singt Anna das Loblied: »ich will meinem Herrn ein Lied singen, er hat mich heimgesucht und die Schande meiner Feinde von mir genommen, mir eine Frucht seiner Gerechtigkeit gegeben. Es wird den Söhnen Ruben kund werden, daß Anna ein Kind säugt.« Beide Aeltern bringen dann die dreijährige Maria nach Jerusalem, wo dieselbe von den Priestern freudig aufgenommen wird, sie kehren dann zurück, und loben Gott. — Eine andere Erzählung berichtet, daß Joachim bald nach der Geburt von Maria gestorben sey. Anna hätte sich dann noch zweimal, mit Cleophas und Salomo, verheirathet, und aus der erstern Ehe war ihre Tochter Maria, die Frau des Alphäus, aus der anderen Maria, die Frau des Zebedäus. (Vgl. Joh. Gerson in s. Rede de nativitate virginis Mariae Opp. T. III. p. 59; auch Eck vertheidigt später diese Ansicht.)

In der griechischen Kirche findet sich die Verehrung der heil. Anna schon frühe im 4. Jahrhundert bei Gregor v. Nyssa und Epiphanius (Haeres. 78. u. 79.). Auch Homilien eines Mönchs Antiochus, ein Encomium von Cosmas Vestitor auf den heil. Joachim und die heil. Anna, vornehmlich Johannes Damascenus de fid. orth. IV, 14. und dessen Orat. de dormit. B. Mariae, sowie seine Orat. 1. und 2. in nativ. Mariae gehen auf die Verherrlichung der heil. Anna; griechische Lobgesänge ihr zu Ehren sind z. B. in *Lambecius*, Comm. de Biblioth. Vindob. l. III. p. 207 aufbewahrt, sodann die Hymni sacri von Andreas Cretensis. — Johannes Damascen. erklärt den Namen Anna = Gnade, und Maria = Herrin (etymologisch). Kaiser Justinian I. baute 550 die St. Annenkirche in Constantinopel (Procop. de aedif. I, 3.), und andere Kaiser folgten. Der Gedächtnißtag der heil. Anna in der griechischen Kirche ist der 25. Juli.

In der abendländischen Kirche befahl Pabst Leo III. im 8. Jahrhundert, daß in der Basilika von San Paolo die Geschichte des heil. Joachim und der heil. Anna abgemalt werde; Gregor XIII. befahl nach älterem Vorgange für alle künftige Zeit im Jahr 1584, daß eine doppelte Messe am 26. Juli zu Ehren der heil. Anna in der ganzen Kirche gehalten werde. (Vgl. das Martyrologium Romanum zu diesem Tage.) Pabst Benedikt XIV. in seiner Schrift de festis Mariae virginis II, 9. handelt von der Verehrung der heil. Anna; vertheidigt ist dieselbe von Petrus Canisius in dem Buche de Maria Deipara Virgine I, 4. Für dieselbe bemühte sich in Spanien besonders die Augustinerin Anna, eine Schülerin der heil. Theresia, ebenso in Italien der Minorit Innocenz von Clusa (mit dem Beinamen Annaeus), dem auch unter dem Beistande der heil. Anna Wunder zugeschrieben werden. — Noch weiter ging im siebzehnten Jahrh. der Schriftsteller Imperialis in Italien, der nach älterem Vorgange behauptete, die heil. Anna habe die Jungfrau Maria geboren ohne Mitwirkung eines männlichen Erzeugers; diese Lehre wurde vom päbstlichen Stuhl verdammt; dasselbe wiederholte sich noch öfter.

Weiteres über die heil. Anna und ihre Verehrung in den Acta Sanctor. c. comment. Cuperi Tom. VI. p. 233. Vgl. Tillemont in den Memor. ad Hist. Eccl. I. p. 266, Riveti Apologia Mariae. — Georg Heinrich Götze schrieb eine Monographie, die Diatribe de cultu Annae, auch Bailletus de vita S. Annae.

Es werden Reliquien von der heiligen Anna besonders in Düren in der Rheinprovinz gezeigt, die im 13. Jahrh. aus Jerusalem nach dem Abendlande gekommen seyn sollen.

Die heil. Anna wird gewöhnlich dargestellt, wie sie Maria auf den Armen trägt oder lesen lehrt. In der Kathedrale zu Brügge ist der Stammbaum der heil. Anna

abgebildet. Sie selbst sitzt unter dem Baume in einem Lehnstuhl. Der Baum trägt zur Rechten auf den Zweigen sitzende oder knieende Gestalten mit den Namen: Judas, Joseph Justus und Maria Cleophas, zur Linken: Johannes der Evangelist, Maria Salome, Jacob Demist und Simoen. Unterhalb sind dargestellt zur Rechten: Stolanus, Joachim, Joseph, Elevet, Hismeria und ein Bischof (wahrscheinlich der Geber), zur Linken: Anna, Emerentia, Cleophas, Salome, Zacharias, Elisabeth, Johannes, weiterhin Sibedeus.

In Rußland gibt es einen Orden der heil. Anna. **W. Chlebus.**

Annas, bei Josephus *Ἄνανος*, zur Zeit der öffentlichen Wirksamkeit und des Todes Jesu eines der Häupter des jüdischen Volks, Luk. 3, 2. Joh. 18, 13., war ein Sohn Seths und ward zur Zeit des Census unter Quirinus 6 n. Ch. zum Hohenpriester ernannt, Joseph. Ant. 18, 2. 1., aber schon im Anfange der Regierung des Tiberius 14 n. Ch. durch den Landpfleger Valerius Gretus aus diesem Amte entfernt, Ant. 18, 2. 2. Obwohl er noch später in hohen Ehren stand, Ap.Gesch. 4, 6., und in hohem Greisenalter, wie Josephus meint, als der glücklichste Mann seiner Zeit gestorben ist, weil außer ihm auch seine fünf Söhne die hohepriesterliche Würde erlangten, Ant. 20, 9. 1., so hat er dieses Amt nach Josephus seit seiner Entfernung aus ihm doch nie wieder besessen, und namentlich nicht zur Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in welcher vielmehr sein Schwiegersohn (Joh. 18, 13.) Kaiphas (s. diesen Artikel) Hohenpriester war. Wie erklärt es sich nun, daß für jene Zeit nicht bloß Kaiphas als *ἀρχιερεύς* genannt wird, Matth. 26, 57. Joh. 11, 49. 18, 13. 24., sondern auch Annas Luk. 3, 2. Ap.Gesch. 4, 6. Joh. 18, 13. 15—24.? Etliche, Winer, Auger, u. A. haben gesagt, Annas heiße so als früherer*) Hoherpriester, wogegen spricht, daß nach ihm als *ἀρχιερεύς* Luk. 3, 2. die Zeit bestimmt wird, was nur möglich war, wenn er die dadurch bezeichnete Würde noch wirklich besaß, und daß er auch Joh. 18, 13 ff. und Ap.Gesch. 4, 6. als fungirender Würdenträger erscheint. Ebensowenig **) darf man aber Lukas und Johannes eines Versehens rücksichtlich des Annas beschuldigen. Es läßt sich vielmehr nachweisen, daß Annas und Kaiphas gleichzeitige Häupter des jüdischen Volks waren, jener Präsident (נָשִׂיא) des Sanhedrin ***), vor welchem Christus später gerichtet wurde, oder der höchsten geistlich weltlichen jüdischen Behörde, und Letzterer damaliger Hoherpriester. Es hat nicht die geringste Schwierigkeit, den Luk. a. a. O. vom Annas gebrauchten Ausdruck *ἀρχιερεύς*, welcher an sich doppelsinnig ist, vom Präsidenten des Sanhedrin zu verstehen; denn gerade Lukas bezeichnet den Präsidenten dieses Gerichtshofes regelmäßig mit dem Namen *ὁ ἀρχ.* Ap.Gesch. 5, 21. 27. 7, 1. 9, 1. 2. 22, 5. 23, 2. 4. 24, 1. Namentlich heißt Annas an einer Stelle, wo die Mitglieder des sich versammelnden Sanhedrin aufgezählt werden, Ap.Gesch. 4, 6., allein *ὁ ἀρχιερ.* und wird zuerst genannt und dem Kaiphas vorangestellt; er erscheint hier unstreitig als Präsident des Sanhedrin und Kaiphas als bloßes Mitglied, wie

---

*) Durch die angegebenen Gründe wird auch die nähere Bestimmung der oben ausgesprochenen Ansicht widerlegt, daß Annas, obwohl kein wirklicher Hoherpriester, *ἀρχιερεύς* heiße, weil er noch fortwährend in großem Einflusse gestanden und den Hohenpriester agirt habe.

**) Lukas selber deutet 3, 2. an, daß er Annas und Kaiphas verschiedene Würden beilegen will, da er sonst statt des Singularis *ἐπὶ ἀρχιερέως* gewiß den Pluralis *ἐπὶ ἀρχιερέων*, was bekanntlich eine nur wenig bezeugte Lesart, gesetzt haben würde; seine Worte sind zu übersetzen: unter dem Oberpriester Annas und unter Kaiphas. Auch zweifeln wir nicht, daß er dem Kaiphas die hohepriesterliche Würde beigelegt hat, welche als die zunächstliegende nicht ausdrücklich zu bezeichnen war; woraus folgt, daß die dem Annas zugeschriebene Würde eines *ἀρχ.* nach Lukas eine andere als die hohepriesterliche war, *ἀρχ.* hier also in einer andern, auch sonst üblichen Bedeutung (s. unten) gebraucht seyn muß.

***) Wieseler, Chronolog. Synops. S. 183 ff. So auch Selden in der Schrift: De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum. II. 655. Nur meint dieser irrig, daß Kaiphas als zweiter Vorstand der Sanhedrin (אַב בֵּית דִּין) bezeichnet werde. Ohne gehörigen Grund wird von Andern dem Annas die von spätern Talmudisten angenommene Würde eines סְגָן oder Stellvertreters des Hohenpriesters beigelegt.

der Letztere auch Joh. 11, 49. als einer von ihnen (den Sanhedristen a. a. O. V. 47.), nicht als ihr Haupt bezeichnet wird. Die gewöhnliche Annahme, daß ὁ ἀρχ. bei Lukas Ap.Gesch. a. a. O. den fungirenden *) Hohenpriester bezeichne, der als solcher im Sanhedrin präsidirt haben soll, müßte konsequenter Weise dem Lukas die irrige Ansicht aufbürden, daß er den Annas um die Zeit von Ap.Gesch. 4, 6. für den regierenden Hohenpriester gehalten habe. Ueberdies fällt sie schon mit ihrer unhaltbaren Grundvoraussetzung, daß der jedesmalige Hohepriester stets Präsident des Sanhedrin gewesen sey. Gegen letztere hat Selden in dem erwähnten Werke unter Anderm mit Recht hervorgehoben, daß die überlieferte Reihe der Präsidenten des Sanhedrin wesentlich anders laute als die der Hohenpriester nach Josephus. Auch wird die Verschiedenheit des Hohenpriesters von dem Präsidenten des Sanhedrin, was bis dahin unbemerkt geblieben ist, für die Zeit Jesu von Josephus Ant. 20, 10. augenscheinlich bestätigt. Denn a. a. O. wird gezeigt, daß die makkabäischen Priesterfürsten nicht bloß das Hohepriesterthum, sondern auch die Leitung des Volks (προστασία τοῦ ἔθνους) allein in ihrer Hand gehabt hätten, daß die herodische Dynastie dann die letztere erhalten und die hohepriesterliche Würde möglichst herabzudrücken gesucht habe, in welchem Streben ihr die Römer, als Judäa nach dem Tode des Archelaus römische Provinz wurde, gefolgt seyen, endlich daß die jüdische Verfassung unter den Römern (zur Zeit Jesu) eine Aristokratie **) gewesen sey, getheilt zwischen dem Hohenpriester oder dem Oberhaupt der Priester und des Tempels und demjenigen, welcher an der Spitze der volklichen Angelegenheiten, welche in Judäa damals vom Sanhedrin besorgt wurden, stand, d. h. dem Präsidenten des Sanhedrin. War aber die jüdische Verfassung um jene Zeit wirklich eine Aristokratie, so kann es uns nicht wundern, daß Lukas in seinem Evangelium 3, 2. die jüdische Regierung nicht bloß aus Kaiphas bestehen läßt, sondern daneben noch den Annas nennt; und war die Leitung des Volks im Sanhedrin nach Josephus den Oberpriestern ***) (οἱ ἀρχιερεῖς), gleichsam der Aristokratie unter den Priestern anvertraut, so erklärt es sich einfach, warum der damalige Präsident des Sanhedrin, da er nur aus der Klasse der Oberpriester gewählt werden konnte, den Namen ὁ ἀρχ., d. i. der Oberpriester schlechthin, erhalten hat. Uebrigens erscheinen die Oberpriester auch im Neuen Testament als die damals herrschende Klasse der Juden, z. B. Joh. 7, 32. 35. 11, 47.; unter den verschiedenen Ständen, aus welchen der Sanhedrin zusammengesetzt ist, nehmen sie den ersten Platz ein, Matth. 27, 1. Mark. 15, 1. Luk. 22, 66.; und die Ap.Gesch. 4, 6. wegen ihres Gewichts mit Namen erwähnten Mitglieder des Sanhedrin sind sämmtlich aus dem oberpriesterlichen Stande (ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ). **K. Wieseler.**

Annaten — sind eine Abgabe neuer Bischöfe an den Pabst, und man versteht darunter heutzutage in Deutschland diejenige, welche in den kanonischen Rechtsquellen servitia communia, nicht eigentlich die, welche Annatae heißt. — Die *servitia* entstanden aus einer Abgabe des neu Ordinirten an den Ordinirenden, die bis zur Höhe des ersten Jahreseinkommens gesteigert werden konnte, in Novell. 123. c. 3. 16. (546.) schon vor-

---

*) Den Hohenpriester (im nächsten Sinne) nennt Lukas Ap.Gesch. 2, 24. vielmehr zum Unterschiede ὁ ἱερεύς (denn so ist hier unstreitig zu lesen), wie ihn auch die LXX mit diesem Ausdrucke oder dem vollern ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας und nur 3. Mos. 4, 3. mit ἀρχιερεύς bezeichnen. Und was den neutestamentlichen Sprachgebrauch von ἀρχ. betrifft, so müssen die Gegner selbst (vgl. Winer unter Synedrium) zugestehen, daß die als Beisitzer des Sanhedrin erwähnten ἀρχιερ. (s. unten) nicht von frühern Hohepriestern im gewöhnlichen Sinne, sondern von Oberpriestern zu verstehen sind.

**) Die betreffenden Worte lauten: *Μετὰ τὴν τούτων* (Herodes d. Gr. und des Archelaus) *τελευτὴν ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο.*

***) Josephus weiß uns Manches über den Kampf dieser Oberpriester (nicht Hohenpriester) mit den gemeinen Priestern um den Vorrang und ihr gegenseitiges Verhältniß zu erzählen, z. B. Ant. 20, 8. 8.

kommt, bald auch im Westen sich findet (Concil. Rom. 595. in c. 4. C. 1. qu. 2.) und hier nicht bloß bei der Priesterweihe, sondern in ähnlicher Weise auch von den Bischöfen und Aebten, bei ihrer Konsekration, an den Weihenden geleistet ward. Als nun diese Consekration allmählich päbstliches Reservat wurde (s. den Art. Bischofsweihe), gestaltete sich auch die Abgabe der Servitien zum Reservate und war in dieser Eigenschaft und unter dem Namen der servitia communia (der Name annatae kommt nur selten vor) im vierzehnten Jahrhundert allgemein. — Eine ganz andere und von der genannten unabhängige Abgabe waren die *annatae* (annalia, medii fructus, jus deportuum), d. h. die Hälfte der ersten Jahreseinnahme, welche die Bischöfe häufig aus den von ihnen verliehenen Beneficien (Pfründen) erhielten: nicht selten durch päbstliches Privilegium, wie noch Honorius III. und Bonifacius VIII. dergleichen ertheilt haben (c. 32. X. V. S. [5, 40.] c. 1220. u. c. 10. de reserv. in VI. [1, 3.] c. 1300.). Erst durch die vielen Pfründen-Reservationen der Zeit von Avignon (s. den Artikel Reservate) kam auch diese Abgabe, soweit sie von reservirten Pfründen gegeben wurde, an die Päbste; Johan. XXII. c. 10. 11. Extrav. comm. de praebend. (3, 2.), aus den Jahren 1318 u. 1320. — Beiderlei Steuern gehörten zu den in der deutschen Kirche für mißbräuchliche gehaltenen und im Constanzer Concordate (s. den Art. Concordate) ward 1418 darüber abgeschlossen, daß Bisthümer und Abteien, nach der römischen Kanzleitaxe, in welcher, gerade zum Zweck dieser Abgabe, ihre Einkünfte schon seit längerer Zeit verzeichnet waren, die Servitien zahlen sollten und zwar in zwei halbjährlichen Posten. Die übrigen vom Pabste verliehenen Pfründen hingegen sollten die Annaten allerdings geben, jedoch nur dann, wenn diese in der erwähnten Kanzleitaxe mit mehr als 24 Goldgulden aufgeführt seyen; was mit keiner einzigen der in Deutschland reservirten Pfründen der Fall war. Die Annaten fielen also durch dies Concordat für die deutsche Kirche überhaupt weg; und dadurch ist es gekommen, daß ihr Name allmählig für die Servitien gebräuchlich geworden ist und deren quellenmäßige Bezeichnung in Deutschland ganz verdrängt hat. — Das Baseler Concilium (sess. 12, 21.) versuchte zwar auch sie abzuschaffen: allein das Wiener Concordat (1448) bestätigte wieder den Constanzer Vergleich und später haben sich die Päbste nicht einmal damit begnügt, sondern theils die Taxe erhöhet, theils die Zahlung, statt in zwei Raten, auf einmal verlangt. Auch eine Gegenerklärung des Emser Congresses (s. d.) ist unwirksam geblieben, und so werden unter dem Namen der Annaten die servitia communia noch heute entrichtet; wie denn auch in den neuern Concordaten und Circumscriptionsbullen zu diesem Zwecke die römische Kammertaxe der Bisthümer ausdrücklich festgestellt zu seyn pflegt. Sie beträgt für die preußischen Erzdiöcesen tausend Kammer- oder Goldgulden, für die preußischen Bisthümer 666²/₃, und für Breslau 1166²/₃; von den hannoverschen für Hildesheim 756, für Osnabrück 666²/₃; von den süddeutschen für Freiburg 668, für Rottenburg 490, für Limburg und Fulda 332 u. s. w. Nach dieser Taxe bestimmen sich nicht bloß die Annaten, sondern auch die übrigen bei Gelegenheit einer Bischofsconfirmation in Rom zu zahlenden Abgaben, unter denen auf den desfallsigen Rechnungen (s. eine solche in meinem Aufsatze über die heutige römische Curie und ihren Geschäftsgang, in Jacobson u. Richter's Zeitschr. für Recht und Politik der Kirche. 1847. S. 208) die Annaten nur als ein zwar bedeutender, aber doch gegen die übrigen nicht eben überwiegender Posten hervortreten. Indeß werden sie jetzt wohl nirgends in Deutschland mehr als solche bezahlt. Vielmehr ist es Sitte geworden, über sämmtliche ebengenannte Abgaben bei jeder einzelnen Bischofscreation dahin mit dem Pabste zu negociiren, daß er sie auf eine runde wesentlich geringere Summe via gratiae herabsetzt; die dann auf einem Brette bezahlt und von curialen Beamten nach demselben Maßstabe vertheilt wird, der auch für die Vertheilung der eigentlich geschuldeten höheren Gesammtsumme gegolten haben würde. Dergleichen Gratien sind manchen Bisthümern ein für alle Male ertheilt. So z. B. zahlen die preußischen allemal 1000 Scudi oder 1500 Thaler, was, nach einer mir vorliegenden Berechnung für Paderborn, soviel ist, als betrüge ihre Kammertaxe nicht 666²/₃, sondern nur 175 Kgulden. Die preußischen Erzbisthümer zahlen nun die

Hälfte mehr, die hannoverschen Bisthümer stehen wie die preußischen u. s. w. f. — In dieser runden Summe also, welche bei allen Diöcesen, deren Bischöfe auf Staatsgehalt gesetzt sind, der Staat gleichfalls trägt, sind heutzutage — ermäßigt, wie sämmtliche andere darin steckende Posten — auch die Annaten enthalten. Mejer.

Anni cleri. Die zum Bau einer Kirche oder Pfarrwohnung aufgenommenen Kapitalien müssen von den folgenden Pfarrern aus ihrem Pfründeinkommen in Fristen abgetragen werden; und diese Abtragungsart heißt anni cleri oder Versitzen.

Anniversarius sc. dies, Jahrtag. Seit dem zweiten Jahrhundert wurde es Sitte, daß die christlichen Gemeinden den Todestag ihrer Märtyrer gottesdienstlich begingen. Die einzelnen Familien feierten auch das Andenken ihrer Verstorbenen an ihrem Todestage. Aus jener Sitte entstanden die Märtyrer- und Heiligenfeste, aus dieser Allerseelentag, so wie die noch jetzt in der katholischen Kirche gefeierten Anniversarien für verstorbene Gemeindeglieder, bestehend in Messen und Almosen, auf Grund besonderer Stiftungen. Da diese nur von Wohlhabenden errichtet werden können, so ist für die Aermeren durch den Allerseelentag gesorgt. Die katholische Kirche knüpft hiebei, wie in ihren andern Einrichtungen, an ein tief menschliches Bedürfniß an, welches mittelst der Seelenmessen und der Lehre vom Fegfeuer in den hierarchischen Verband verflochten ist.

Annulus piscatorius. Fischerring. Zur Amtstracht jedes katholischen Bischofs gehört ein Ring, durch den seine Vermählung mit der Kirche bezeichnet wird. Einen solchen Ring trägt auch der Pabst, und zwar einen, dessen Siegel den Fischzug Petri darstellt. Mit demselben, in rothem oder grünem Wachs ausgedrückt, wurden seit dem dreizehnten Jahrhundert die päbstlichen Breven (s. d.) verschlossen, und daher häufig als sub annulo piscatorio erlassen bezeichnet. Gegenwärtig bedient man sich dabei, statt des Wachssiegels, gewöhnlicher eines mit rother Farbe unter das Breve gedruckten Stempels, der dasselbe Emblem zeigt. Mejer.

Annunciaden, 1) französische. Ein Nonnenorden der Verkündigung Mariä, auch von den zehn Tugenden U. L. F., gestiftet 1500 durch Johanna von Valois, Schwester Karl's VIII., geschiedene Gemahlin Ludwigs XII., bis zur französischen Revolution in 45 Klöstern in Frankreich und in den Niederlanden bestehend; die französischen Klöster wurden zu jener Zeit aufgehoben. 2) Die himmlischen. Nonnenorden von der Verkündigung Mariä, gestiftet von der Wittwe Maria Victoria Fornari aus Genua, 1604 von Clemens VIII. bestätigt, in strenger Clausur lebend, von Neuem in Frankreich hergestellt, außerdem noch in Genua und Rom vorkommend.

Annus carentiae — die Zeit, während welcher die Kanoniker nach ihrem Eintritt in ein Stift zu Gunsten der Fabrik, der Präbendenmasse, des Pabstes oder Bischofs auf die Einkünfte ihrer Stelle Verzicht leisten mußten. An dessen Stelle ist jetzt in manchen Ländern der Abzug einer Rate an Einkommen (z. B. Quartal) zu Gunsten eines kirchlichen Fonds (Kirchen-, Emeriten-, Pensions-, Wittwen-, Religionsfonds) getreten.

Annus claustralis — das erste und zu strenger Residenz verpflichtende Jahr der Stiftsherrn.

Annus decretorius — das Normal-Jahr 1624, nach dessen Besitzstand im westphälischen Frieden die beiden Konfessionen sich in die deutschen Territorien zu theilen hatten.

Annus deservitus und **gratiae.** — Den Erben eines Geistlichen fallen die bis zu seinem Tod von ihm verdienten, aber noch nicht eingenommenen Früchte des letzten Dienstjahres zu. Hiezu kommt gewöhnlich noch ein Gnadenmonat oder Quartal.

Annus discretionis — Unterscheidungsjahr, s. Alter.

Annus luctus — Trauerjahr, ein Ehehinderniß. S. Ehehindernisse.

Anomoeer, s. Arianismus und Eunomius.

Ansbach, Reformation von. Die Markgrafschaft Ansbach, seit dem 14. Jahrhundert als zweite, fränkische Linie neben der markbrandenburgischen den hohenzoller'schen Burggrafen von Nürnberg gehörend, hatte, nachdem Markgraf Friedrich, Albrechts

Sohn, in Geisteszerrüttung gerathen war, von 1515 an zwei gemeinschaftliche Regenten, nämlich dessen ältere Söhne, Casimir und Georg. Der Erstere war, indeß sich Georg meist in Ungarn oder auf seinen Herrschaften in Schlesien aufhielt, bis zu seinem Tod 1527 fast allein im Besitz der Regierung, an der Georg nur einigen entfernten Antheil nahm. Gleichzeitig mit Nürnberg und großentheils von hier aus begannen die reformatorischen Bestrebungen im Ansbach'schen. Längst schon des päbstlichen Wesens, namentlich des bei ihnen schwunghaft betriebenen Ablaßhandels überdrüssig, übergab ein Theil der im September 1524 vom Markgrafen zur Berathung der streitigen Lehre nach Ansbach berufenen Landstände am 1. Okt. die Erklärung, daß sie fest und unveränderlich bei der evangelischen Wahrheit halten wollen, und die Bitte, daß man sie bei dem lautern Evangelium soll bestehen lassen, die menschlichen Satzungen abthun, das heilige Abendmahl unter beiderlei Gestalten und deutsche Messe gewähren. Casimir legte die Sache seinem Bruder vor, worauf dieser (von Ofen aus) sich ganz billigend über die Anträge der Stände aussprach. Georg empfahl Hofmeister und Räthen zu Ansbach, sie sollten seinem Bruder getreulich rathen helfen, daß evangelische Lehre und Gottesdienst im Fürstenthum eingeführt werde. Auch der Churfürst von Sachsen billigte den Rath und schickte ihm ein Gutachten seiner Theologen, Luther, Jonas, Pommer und Melanchthon, die denselben vollkommen billigten, mit Ausnahme der Verwerfung der Bilder, die wohl nicht an sich zu verdammen seyen. Die fränkische Ritterschaft, für Luther und sein Werk begeistert, rieth dem Markgrafen einmüthig, er solle das Evangelium frei predigen lassen. Soweit ging denn auch Casimir; die Predigt des Evangeliums ward frei gegeben; auch ließ er es wohl geschehen, wenn seine Unterthanen selbst Aenderungen im Gottesdienst vornahmen, ohne daß er selbst, wenn geklagt wurde, strafend auftrat. Weiteres aber geschah unter Casimir nicht. Rücksicht auf den Kaiser und seinen Schwager, Herzog Wilhelm von Baiern, etwa auch Verstimmung in Folge des Bauernkriegs hielt ihn ab, kräftiger aufzutreten, obwohl nicht zu übersehen ist, daß er Männern, wie Adam Weiß, den Freund von Brenz, ferner den eifrigen Anhänger Luthers, Georg Vogler, in seine Dienste rief. Als Casimir im Jahre 1526 nach dem Speyrer Reichstag, auf welchem er einer der kaiserlichen Kommissarien war, eine Verordnung ausgehen ließ (die bewies, „wie er zugleich Christi und des Kaisers Freund seyn wollte", v. d. Lith, S. 176), wornach neben lauterer evangelischer Predigt verschiedene Cerimonien, Messe, Fasten, Klöster u. s. w. geduldet werden sollten, so schrieb ihm sein Bruder Georg (der nach Einigen selbst herbeieilte und in Abwesenheit Casimirs einen Landtag hielt) äußerst unzufrieden und gab zugleich den Räthen in Ansbach zu erkennen, wie er erwarte, daß sie unangesehen einiges zeitlichen Genusses oder Schadens darauf dringen, daß vor allen das göttliche Wort gepredigt und die unchristlichen Menschensatzungen abgethan würden. Johann Rürer, bisher evangelischer Prediger zu Ansbach, verließ, nachdem er von feindlichen Anschlägen gegen seine Person vernommen, das Fürstenthum. Erst mit dem Tod Casimirs, der es bei allgemeinen Vertröstungen auf eine Kirchenversammlung hatte bewenden lassen, 21. Sept. 1527 trat eine neue Wendung der Dinge ein. Kaum hatte Georg die Regierung angetreten, als er auf des Vorkämpfers der Reformation in Nürnberg Lazarus Spengler's Rath die beiden Prediger Althamar (s. d.) und Rürer, welcher sich unterdeß in Schlesien aufgehalten, nach Ansbach berief, und auf dem ersten Landtag im Frühling 1528 erklärte, er gestatte keine widerwärtigen Pfarrherrn und Prediger mehr und dulde nur solche Ceremonien, die mit dem Wort Gottes im Einklang stehen. Mit Nürnberg vereinigte er sich im Mai über eine gemeinsam zu veranstaltende Visitation und berief einen Konvent nach Schwabach (Juni 1528), auf welchem unter des Kanzlers Vogler Vorsitz, in Anwesenheit von Rürer, Weiß, L. Spengler, A. Osiander u. A., 23 Artikel (nicht zu verwechseln mit den 1529 von Luther und den sächsischen Theologen verfaßten 17 schwabacher Artikeln, s. d. A.) aufgesetzt wurden, welche die Grundlage des Reformationswerks, namentlich der 1533 ausgegebenen brandenburg-nürnbergischen Kirchenordnung bildeten. Der Protestation des Bischofs von Bamberg zum Trotz wurde

auf den Grund dieser Artikel die Kirchenvisitation im Land angestellt, das Abendmahl unter beiderlei Gestalten eingeführt, das Herumtragen der geweihten Hostie u. s. w. abgethan. Gegen König Ferdinand, der die Bewegung mit Unwillen bemerkte, machte Georg seine Verpflichtung geltend, nicht nur für das leibliche, sondern auch für das geistliche Wohl seiner Unterthanen zu sorgen, wobei er allein das Wort Gottes und Christum selbst zur Richtschnur nehme, der der Weg, die Wahrheit und das Leben sey. 1529 unterzeichnete Georg die Protestation zu Speyer. Sein Geheimschreiber Alexius Frauentraut war unter den Gesandten, die sie dem Kaiser überreichten und seine Ungnade zu erfahren hatten. Auf dem Reichstag zu Augsburg 1530, zu welchem er außer einem stattlichen Gefolge von Fürsten, Grafen und Rittern seinen Kanzler Vogler, und die Theologen Rürer, Weiß und vornehmlich Brenz, seinen treuen Rathgeber, mitgenommen, war Markgraf Georg einer der fürstlichen Bekenner. Als König Ferdinand in des Kaisers Namen die Evangelischen zur Einstellung der Predigten und Theilnahme an der Frohnleichnamsproceßion nöthigen wollte, erklärte Georg in seinem und seiner Glaubensgenossen Namen, wie sie in Dingen, die Gottes Ehre beträfen, sich nicht könnten vom Kaiser befehlen lassen, und als das Begehren ernstlich wiederholt wurde, that er die denkwürdige Aeußerung: „Eh ich mir will das Wort Gottes nehmen lassen und meines Gottes verläugnen, eh will ich jetzt vor Ew. Kais. Majestät niederknieen und mir den Kopf lassen abhauen,“ worauf der Kaiser in seinem Niederdeutsch antwortete: „Ei löver Förſt, nit Kop ab, nit Kop ab.“ Brenz, aus dessen Brief vom 19. Juni an seinen Kollegen Isenmann in Hall wir die angeführten Worte des Markgrafen wiedergeben, kann es nicht genug rühmen, wie groß die Frömmigkeit und Standhaftigkeit seines Fürsten sey. Georg unterzeichnete die Konfession mit vier Fürsten und zwei Städten. Den in Augsburg wiederholt gemachten Versuchen, ihn für das kaiserliche Interesse zu gewinnen, setzte er die offen ausgesprochene Ueberzeugung von dem tiefen Verderben der römischen Kirche und von der Pflicht, unveränderlich Christi und seiner Jünger Lehre zu folgen, entgegen. „Die Ewigkeit aber und daß mir ewig wohl seyn möge, ist die einzige Absicht meines Lebens und aller meiner Handlungen.“ Als sich die Frage von bewaffnetem Widerstand gegen den Kaiser unter den evangelischen Ständen erhob, ließ sich Georg von Brenz und seinen Theologen Gutachten stellen. Sie widerriethen, wie Luther, jede gewaltsame Gegenwehr. Georg schloß sich dem schmalkaldischen Bund (1531) nicht an. Bald nach dem Augsburger Reichstag regte sich im Ansbach'schen die Reaktion der Altgläubigen. Namentlich verlangten sie die tägliche Messe wieder. Brenz widerrieth jedes Zugeständniß dieser Art und Georg folgte seinem Rath. Aber mehr und mehr machte sich nun das Bedürfniß einer vollständig durchgeführten Kirchenordnung geltend, die denn auch unter Brenz's kräftiger Mitwirkung von Andreas Osiander 1532 in Nürnberg ausgearbeitet im Januar 1533 in der Markgrafschaft, wie in Nürnberg an's Licht trat. Dr. Eck ließ eine Widerlegung derselben erscheinen, damit die Abgefallenen „wiederum eingeleibt werden mögen der Einigkeit der heiligen gemeinen christlichen Kirche.“ Die beste Erwiederung darauf war, daß die Nürnberg-Ansbach'sche Kirchenordnung ungetheilten Beifall fand und die Mutter der meisten evangelischen Kirchenordnungen, z. B. in Mecklenburg, im Magdeburg'schen, in der Mark Brandenburg u. a. m. wurde. Der Streit über den Kirchenbann und die Privatbeichte, der um diese Zeit in Nürnberg entstand, scheint Ansbach nicht unmittelbar berührt zu haben. Eine nothwendige Folge der Reformation war die Einziehung der vielen Klöster, von denen das berühmteste das Cisterzienserkloster Heilsbronn war. Mit dem Abt desselben, Dr. Johann Schopper, stand Brenz in Briefwechsel. In der Dedikation seiner Homilien an Schopper erkennt er sein Verdienst, aus dem Kloster eine Bildungsstätte für junge Leute gemacht zu haben, rühmend an. Es wurde so Vorbild für die späteren würtembergischen Klosterschulen. Auch von Ansbach aus wurden die schmalkaldischen Artikel unterschrieben. Im schmalkaldischen Krieg theilte Ansbach das Loos der meisten, namentlich süddeutschen evangelischen Länder. Nach seinem unglücklichen Ausgang konnte das unselige Interim dem

Land um so leichter aufgedrungen werden, als die rituellen Anordnungen des Interims sich an die Kirchenordnung von 1533 unmittelbarer anschloßen, als dies bei den mehr unter schweizerischem Einfluß entstandenen, lithurgisch ärmeren Agenden, wie der würtembergischen, der Fall war. Markgraf Georg war 1543 gestorben. Unter seinem Sohn Georg Friedrich wurde die Klosterschule Heilsbronn zu einem Gymnasium mit ansehnlichen Stipendien erhoben, die Konkordienformel unterschrieben und die kirchliche Ordnung des Landes bleibend befestigt.

(Vgl. von der Lith, Erläuterungen der Reformationsgesch. von Ausbach. 1733. Hartmann und Jäger, Joh. Brenz 1840 I. Löhe, Erinnerungen aus der Ref.-Gesch. von Franken, 1847.) **Hartmann.**

Ansegis eine abgekürzte Form für Ansegisil. Außer

1. Ansegis (Anchises den Trojaner macht die spätere von Metz aus verbreitete Sage aus ihm), dem am Anfang des siebenten Jahrhunderts gebornen Sohne des Bischofs St. Arnulf in Metz und dem Vater des fränkischen Fürsten Pippin von Heristal, treten in der Geschichte des früheren Mittelalters zwei Personen dieses Namens hervor, beide Geistliche und in naher Verbindung mit den fränkischen Königen.

2. Der ältere und berühmtere derselben ist in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts geboren, aus altem fränkischen Adel. Von der Schule eines Klosters im Lyoner Sprengel, wo er seinen ersten Unterricht empfing, kam er in das Kloster Fontanella (St. Vandrille im Sprengel von Rouen), in welchem ein Verwandter von ihm seit 787 Abt war, wurde daselbst Mönch und hat als solcher später dem König Karl den Lehnseid geleistet. Zuerst wurden ihm kleinere Abteien, die erste in Rheims, die zweite in Chalons sur Marne verliehen, im Jahre 807 aber empfing er das Kloster St. Germain de Flay (in der Diözese von Beauvais) und von dieser Zeit an beginnt sein Ruhm und wächst seine Bedeutung. Er hat das Kloster, welches in argem äußerlichem Verfall gewesen war, von Grund aus wiederhergestellt, und dabei sich ebenso in der Landwirthschaft wie im Bauen geschickt gezeigt. König Karl vernahm dies und rief ihn an seinen Hof nach Aachen. Dort ist nun Ansegis eine Weile unter Einhard als Baumeister, ohne Zweifel beim Bau der Pfalz und des Münsters beschäftigt gewesen. Ueberhaupt war der König ihm besonders gewogen und betraute ihn öfters mit Botschaften in verschiedene Theile des Reiches, wovon eine der schwierigeren in die spanische Mark besonders genannt wird. Ebenso angesehen war Ansegis auch bei Karls Sohn, dem Kaiser Ludwig; dieser verlieh ihm 817 die Abtei Luxeuil und 823 Fontanella, dasselbe Kloster, in welchem er sein Mönchthum begonnen hatte. Hier hat er, wie es scheint, zurückgezogen von der Welt in geistlichen und wissenschaftlichen Uebungen gelebt, er war nun betagt und kränklich. Wie in Flay für Haus und Hof, so sorgte er jetzt für die geistigen Güter, und eine lange Reihe meist theologischer Schriften wird aufgezählt, welche auf seine Veranlassung von den Mönchen geschrieben worden sind. Hier vollendete er auch oder veröffentlichte wenigstens 827 ein wissenschaftliches Werk, seine Sammlung der fränkischen Reichsgesetze, welche als libri IIII capitularium offizielle Geltung erlangt haben. Sein Plan war, die in den Originalakten zerstreuten Gesetze Karls, Ludwigs und Lothars, je nach ihrem Inhalt für Kirche und Reich ausgeschieden, zu sammeln: das Werk umfaßt aber nur einen kleinen Theil von Capitularien, die Karl und Ludwig innerhalb der Jahre 789 und 817 erlassen haben, und auch diese nicht alle vollständig. Die meisten derselben, mit Ausnahme von I. 140—158. II. 29—46. III. 64—66. IV. 1—12, können wir auf die noch vorhandenen Originalquellen zurückführen; im Vergleich mit diesen ist der Text bei Ansegis nur sehr wenig verändert; einer Fälschung, wie sie zwanzig Jahre später der Fortsetzer des Werkes, der Mainzer Diakonus Benediktus planmäßig begangen hat, begegnet man nirgends. Die Autorschaft des Werkes ist früher vielfach in Zweifel gezogen worden, da der Sammler in der Vorrede einfach Ansegisus Abba heißt. Ganz ohne Grund und offenbar falsch dachte man an den jüngeren Ansegis, den Erzbischof von Sens. Dagegen hatte man Ursache zu zweifeln, da einerseits in des Anse-

gis ausführlicher Lebensbeschreibung dieses Werkes keine Erwähnung geschieht, andererseits im eilften Jahrhundert Sigeberts Chronik aus einer unbekannten Quelle, und aus Sigebert im dreizehnten Jahrhundert Alberichs Chronik, den Verfasser der Kapitularienbücher als Abbas Lobiensis bezeichnen. Allein durch unumstößliche gleichzeitige Nachrichten, die über und im Kloster Lobbes aufgezeichnet worden sind (Annales Laubienses. Gesta abbatum Laubiensium), steht es fest, daß das Kloster Lobbes im neunten Jahrhundert keinen Abt dieses Namens hatte; eine Verwechslung von Luxoviensis (was auf Ansegis wohl paßt) und Lobiensis ist bei einem Abschreiber wie Sigebert wohl denkbar: und außerdem bestätigen die Miracula S. Waldeberti, welche der Abt Adso von Luxeuil im zehnten Jahrhundert geschrieben hat, daß Ansegis von Fontanella wirklich der Verfasser sey. Mit diesem Werke ist sein Andenken bis auf die späte Nachwelt gekommen; es wurde schon im neunten Jahrhundert in's Deutsche übersetzt und bis in's dreizehnte Jahrhundert hat jeder deutsche König auf dieses Buch als des Reichs Rechte den Eid geleistet. Ansegis erlebte auch, daß es im Reichstage benützt und citirt wurde; er ist erst sechs Jahre nach der Veröffentlichung desselben, am 20. Juli 833 gestorben. Sein Vermögen, ansehnlicher Reichthum, den er sich aus seinen Einkünften erspart hatte, fiel an Kirchen, Klöster und Arme. — Von diesem Ansegis berichten ausführlich die Gesta abbatum Fontanellensium, etliches auch das Chronicon Luxoviense, Sigeberti chronicon a. 827 und die Miracula S. Waldeberti. Sein Rechtsbuch ist mehrere Male, zuletzt und am besten von Pertz im ersten Theil der Monumenta Germaniae legum herausgegeben.

3. Der jüngere, von dessen Herkunft und Jugendzeit nichts bekannt ist, tritt im Jahre 870 als Abt (wahrscheinlich von St. Michael zu Beauvais) und Gesandter des westfränkischen Königs Karl des Kahlen in Rom in einer sehr bedeutenden Stellung hervor. Nachdem er den Pabst Johannes VIII. für Karls Kaiserkrönung gewonnen hatte, wurde er ein Jahr darauf Erzbischof von Sens und war von da an das vornehmste Werkzeug des Pabstes gegen die westfränkische Geistlichkeit und der einflußreichste Rathgeber des Königs Karl. Johannes VIII. ernannte ihn im Jahre 876 zum Primas der fränkischen Kirche und zum Generalvikar des apostolischen Stuhls; unter Zustimmung des Königs, aber gegen den Willen der Erzbischöfe, welche sich auf der Synode zu Pontion 876 unter dem Vorgange von Rheims auf die alten Satzungen beriefen und ihn nur als Metropoliten anerkannten; Hincmar schrieb gegen ihn ein Werk De jure metropolitanorum (Hincmari Opera I. 719. ff.) Ueber seine Wirksamkeit als Vertreter der Curie wird weiter nichts berichtet; er genoß der Ehre wohl nicht lange, denn König Karl, der sie ihm verschafft und erhalten hatte, starb ein Jahr darnach. Bei Ludwigs des Stammlers Krönung in Compiegne, wo Ansegis einfach als Bischof huldigte, und auf dem Concil zu Troyes 878 hat der Erzbischof von Rheims wieder den Rang vor ihm, und auch der Pabst nennt ihn damals unter den übrigen westfränkischen Erzbischöfen ohne Auszeichnung bloß bei diesem Titel. Zwar scheint Ansegis nochmals, als nach König Ludwigs Tode 879 eine Partei die rechtmäßige Thronfolge streitig machte, die Gelegenheit wahrgenommen, und indem er die Söhne Ludwigs in Ferrières krönte, den Versuch gemacht zu haben, sich wieder emporzuheben: allein die Umstände haben damals diesen Plan vereitelt, indem sich die politischen Parteien bald darauf versöhnten. Ansegis starb am 25. November 882 und nahm den Ruhm seines Erzbisthums mit in's Grab; als primus Gallorum papa wurde ihm die Grabschrift gesetzt, aber keiner seiner Nachfolger hat jemals darauf hin Ansprüche erhoben. — Die Nachrichten über diesen Ansegis finden sich in Hincmari Remensis annales a. 870 ff. und in den Annales Vedastini a. 879, außerdem in verschiedenen Briefen des Pabsts Johannes VIII. und im Chronicon Odoranni, das bei Duchesne Scr. II. gedruckt ist; unter den Neueren am besten bei Gfrörer im 2. Band seiner Kirchengeschichte.

4. Noch ein anderer Ansegis, obgleich geringerer Bedeutung, aus dem zehnten Jahrhundert ist zu nennen. Dieser erscheint, ohne daß weiter etwas von ihm bekannt wäre, innerhalb der Jahre 925 und 959 als Bischof von Troyes; als solcher zog

er mehrere Male gegen die Normannen zu Felde, welche damals Frankreich und Belgien bedrohten. Er wurde um's Jahr 959 aus seinem Bisthum vertrieben, erlangte es aber wieder durch Vermittlung des Erzbischofs von Köln, dem er darauf zum Danke die Reliquien des heil. Patroclus überließ, welche nach Köln gebracht wurden. Ueber ihn berichten Flodoardi annales, Hugo Floriacensis, Richeri historiae und die Translatio S. Patrocli. **Merkel.**

Anselm von Canterbury, so zubenannt von dem Erzbisthum, dessen Verwaltung der letzte Zeitraum seines Lebens gewidmet war, wurde geboren 1033 in der piemontesischen Stadt Aosta, am Fuße der grajischen Alpen, und gehörte von väterlicher Seite einem lombardischen Adelsgeschlechte an. Da er einen frühe erwachten Trieb, als Mönch ein gottgefälliges Leben zu führen, unbefriedigt lassen mußte, so gerieth er, während er in ritterlichen Künsten sich übte, unter dem Einfluß seines üppigen Vaters in ein weltliches Treiben. Nachdem er hierauf, mit dem Vater entzweit, mehrere Jahre sich umhergetrieben, begab er sich endlich in das Kloster Bec in der Normandie, um unter der Leitung des Priors, seines Landsmanns Lanfranc, den Studien wieder obzuliegen, was er fortan mit rastlosem Eifer that. Da nun auch der Trieb nach dem Mönchsthum wieder erwachte, so trat er 27 Jahre alt in das Kloster Bec ein. Nach drei Jahren wurde er an Lanfrancs Stelle Prior desselben. Als solcher hatte er die Leitung der Studien, die disciplinarische Aufsicht und die Seelsorge. Und zu diesem Berufe eignete er sich auch ganz vorzüglich durch eine in tiefer Frömmigkeit begründete Kenntniß des menschlichen Herzens, durch liebevollen Eifer für das Heil der Seelen, durch eine Freiheit der Entwicklung gewährende pädagogische Weisheit, endlich durch reiche Gelehrsamkeit und methodische Tüchtigkeit. Im lebendigen Verkehr mit lernbegierigen jugendlichen Geistern beschäftigten ihn hier die tiefsten Probleme der speculativen Theologie. Neben dieser Geistesarbeit, den stillen Andachtsübungen und der gelehrten Beschäftigung in der Klosterbibliothek, deren Handschriften er vermehrte und verbesserte, nahm ihn in dieser Zeit, besonders zuletzt, als der Abt Herluin schwächer wurde, auch zarte Sorge für die leiblichen Bedürfnisse des Klosters und treue Krankenpflege in Anspruch; und er selbst führte ein strenges ascetisches Leben in Fasten und Nachtwachen. — Nach dem Hinscheiden des Abts 1078 wurde er einstimmig zu dessen Nachfolger erwählt. Nun lag ihm auch die Gerichtsbarkeit und die Oekonomie ob, beides mit viel Mühe und Sorge verknüpft. Doch machte er fortwährend die Pflege des Innern zu seiner Hauptangelegenheit, und übertrug von den äußeren Geschäften so viel als möglich bewährten Brüdern. — Ungemein gastfreundlich trotz der häufigen ökonomischen Verlegenheiten des Klosters, erfuhr er auch wiederum die Gastfreundschaft in reichem Maaße, als er in Geschäften wiederholt Besuche in England machte. Es waren dies Zeiten reicher Erquickung. Da lebte er brüderlich mit den Mönchen, welche er geistig sehr anregte, erfreute viele durch trauliche Unterredungen und Ansprachen, gewann allenthalben Liebe durch sein freundlich-ernstes Wesen, und erwarb sich auch die Verehrung des Königs (Wilhelm I.). Wie er hier mit dem weltlichen Herrscher in naher Beziehung stand, so auch auf der andern Seite mit dem geistlichen Oberhaupte; und Gregor VII. gewährte ihm die Exemtion des Klosters von der bischöflichen Jurisdiktion (nicht Diöcesanaufsicht).

Eine dritte Reise nach England führte ihn einem höhern Wirkungskreise zu, dem schon vier Jahre — seit Lanfrancs Tode erledigten Erzbisthum von Canterbury. Da er dies voraussehen konnte, so entschloß er sich zu demselben erst, als er Gewissens halber es nicht mehr unterlassen konnte. Er wußte, in wie schwierige Verhältnisse er eintreten würde. Es galt hier den Kampf für die Freiheit der Kirche gegen weltliche Gewalt durchzukämpfen. Bei Wilhelm II. war die Strenge seines Vaters, womit derselbe geistliche wie weltliche Barone in fester Unterordnung hielt, in tyrannische Willkür ausgeartet. Die Lage war um so bedenklicher, da die päbstliche Macht durch ein Doppelpabstthum gelähmt war. Die englische Geistlichkeit richtete ihre Blicke hoffend auf Anselm, und diesem wurde auch in Gegenwart des Königs, welcher in tödtlicher Krankheit

ihn die Besetzung eingewilligt hatte, das hohe Amt angeboten, ja aufgedrungen. Aber bald ergaben sich mehrfache Veranlassungen zu Zerwürfnissen zwischen ihm und dem König. Nur mit Mühe erlangte er die Anerkennung Urbans II. und endlich auch eine halbe Erlaubniß, zu demselben zu reisen. Nach seiner Abreise wurde aber das Erzbisthum sofort mit Beschlag belegt. Anselm lebte nun als Exulant, theils in Rom und andern Orten Italiens, theils in Lyon; überall geliebt, gesucht und für Jedermann zugänglich. Auf einem hochgelegenen einsamen Klostergute in Campanien vollendete er seine Schrift über die Menschwerdung Gottes (Cur Deus homo?); auf der Synode in Bari 1098 vertheidigte er die lateinische Lehre vom Ausgang des heil. Geistes gegen die Griechen; in Rom wohnte er einer Synode bei, welche strenge Beschlüsse über die Laieninvestitur faßte. In Lyon bewegte er sich in vielseitiger praktischer Wirksamkeit und in theologischen Arbeiten. — Nach dem Tode Wilhelms II., von welchem er in Bari den Bann abgewandt hatte, stand ihm die Rückkehr nach England offen, und er ging auch wirklich zurück. Da er aber, durch die Beschlüsse der römischen Synode gebunden, den Lehenseid verweigerte, und König Heinrich, dem die Barone und Bischöfe beipflichteten, nicht davon abstehen wollte, so mußte er England nochmals verlassen (1103), und lebte nun wieder im Exil, bis der König hinsichtlich der Belehnung mit Ring und Stab, der Pabst (Paschalis II.) in Betreff des Lehenseides nachgab — ein Vorspiel der Hauptentscheidung in Deutschland. — Fortan genoß Anselm, der schon früher durch wichtige Beweise von Liebe und Treue den König sich geneigt gemacht, das volle Vertrauen desselben, so daß er ihn sogar einmal während einer längeren Abwesenheit zum Reichsverweser machte. — Wie aber Anselm nicht ruhte, bis die kirchliche Freiheit so weit als möglich errungen war, so war er auch darauf bedacht, das Kirchenregiment selbst kräftig zu handhaben. Zu dem Ende stellte er einerseits die theilweise in Vergessenheit gerathenen Rechte des Erzbischofs von Canterbury als Primas der Landeskirche wieder her, andererseits drang er auf die päbstliche Anerkennung der Selbstständigkeit der englischen Kirche in ihrem Haupte, des Rechts desselben, ausschließlicher Stellvertreter des Pabstes in England zu seyn. — Bei diesen Bemühungen um Freiheit und amtliche Macht war es ihm aber nicht um Befriedigung hierarchischer Gelüste zu thun, sondern um ungestörte Hebung des kirchlichen Zustands. Er arbeitete an einer Generalreform der sehr darniederliegenden Disciplin sowohl des Klerus als der Laien. Durchgreifende Beschlüsse in Bezug auf beides setzte er schon auf der Landessynode zu Westminster (1102) durch; das Schwierigere jedoch war die Vollziehung derselben. Da aber der Segen der Disciplin durch Belebung des religiösen Sinnes bedingt war, so drang er auf Reformation der Klöster, welche Muster der Frömmigkeit in sich darstellen sollten. — Sein erzbischöflicher Wirkungskreis umfaßte außer England auch Schottland, Irland und die kleineren Inseln. Ja noch weiterhin — in's Ausland erstreckte sich seine Thätigkeit, insbesondere in treuer und vielseitiger Verwendung für die Freiheit und Reinheit der Kirche. Mehr als alles Andere aber zog ihn im engeren Wirkungskreise das geistliche Kirchenregiment an, in welchem sein erleuchteter Geist und sein liebendes Gemüth vornehmlich sich heimisch fand. Trotz seiner angreifenden streng ascetischen Lebensweise, erreichte er ein Alter von 76 Jahren. Er schied im Frieden seines Gottes a. 1109 den 21. April.

In den verschiedenen Stadien seines Lebens erscheint Anselm als der Mann seiner Zeit, mit einem in die Zukunft und in die Ewigkeit reichenden Streben. In lauterer Gesinnung und fester Entschiedenheit hat er durch die hauptsächlichsten geistlichen und kirchlich-politischen Arbeiten und Kämpfe derselben sich hindurchbewegt, und in den verschiedensten Verhältnissen als derselbe wahrhaft einfältige, kluge und treue Sohn der Kirche sich bewährt. Das Mönchsthum einerseits, das Verhältniß von Kirche und Staat andererseits bilden die Angelpunkte seiner bisher gezeichneten Thätigkeit. In Beidem erkennen wir ihn als eine Größe ersten Rangs. Zwar ist er einseitig kirchlich,

und weiß das Recht des Staats nicht gehörig zu würdigen; aber anders als einseitig konnte auch ein kräftiger Charakter sich nicht wohl entwickeln.

In diesen Thätigkeiten erschöpfte sich aber sein reiches und tiefes Geistesleben keineswegs. Er ist nicht bloß der andächtige Mönch, der liebevoll für geistliches und leibliches Bedürfniß sorgende, mit Weisheit und milder Kraft erziehende und regierende Prior und Abt, und der für Freiheit und Ordnung der Kirche kämpfende Bischof; er ist, wie schon angedeutet worden, auch der hohe wissenschaftliche Geist. Insgemein wird er als der Vater der Scholastik angesehen; und er steht auch unstreitig an der Spitze jener energischen und großartigen, durch eine Reihe von Jahrhunderten sich hindurchziehenden, dialektisch-speculativen Bewegung, in welcher die bedeutendsten Geister des christlichen Abendlands den überlieferten philosophisch-theologischen Lehrstoff auf eine mehr oder weniger selbstständige Weise verarbeiteten und zu gewaltigen Systemen auszuspinnen unternahmen. So Vieles auch in dieser Hinsicht seit dem 6—7 Jahrhundert vorbereitet war — mit Anselm beginnt doch eigentlich erst die umfassende selbstständige Durchdringung der ganzen Ueberlieferung. Uebrigens ist seine eigene Leistung vielmehr eine freie Reproduktion oder Rekonstruktion der kirchlichen Wahrheit aus einem Gusse, in der Weise und im Geiste des Augustinus, als eine Nebeneinanderstellung und dialektische Vermittelung der Aussprüche und Ansichten älterer Lehrer, namentlich patristischer Autoritäten; so daß er noch nicht in der späteren scholastischen Form und Methode einhergeht. Auch sind seine Schriften durchaus größere oder kleinere Abhandlungen über gewisse Dogmen, bilden jedoch theils für sich abgeschlossene Ganze, in denen ein Umriß der Lehre vorliegt, theils in ihrer Verbindung ein Ganzes von Versuchen der Lösung theologischer Probleme, welche die Forschung vornehmlich beschäftigten.

Seine wissenschaftlichen Abhandlungen erörtern nun theils die formelle Seite, die der Wissenschaft selbst, wozu sein dialogus de grammatica eine Einleitung ist, welche sowohl ein wirkliches Verständniß des Aristoteles als eine Fähigkeit, auf diesem Gebiete sich selbstständig zu bewegen, darlegt, theils allgemeinere philosophisch-theologische Grundsätze (de veritate), theils besondere theologische Lehren: die speculative Theologie, die Pneumatologie (de casu diaboli), die Menschwerdung und Erlösung und was damit zusammenhängt (jungfräuliche Empfängniß), den freien Willen und sein Verhältniß zur Gnade, die göttliche Präscienz und Prädestination, die Lehre vom heil. Abendmahl 2c.

Was zuvörderst seine allgemeineren Grundsätze betrifft, so ist ihm die höhere geistige Erkenntniß bedingt durch die gute Gesinnung, die Hingebung des ganzen Menschen an Gott und die göttliche Offenbarung, oder durch das feste Vertrauen zu der sich offenbarenden höchsten Wahrheit, näher zu der Offenbarung in Christo, welche in der Schrift bezeugt ist, in der Kirche fortgepflanzt wird, und den Gehorsam gegen das göttliche Zeugniß. Dies aber ist der Glaube. Nur unter dieser Voraussetzung erschließt sich dem Geiste mehr und mehr die göttliche Wahrheit, und der Mensch vernimmt in sich ihre Stimme. Aus solcher geistlichen Erfahrung geht die höhere Erkenntniß, die wissenschaftliche Einsicht hervor, welche in der Mitte steht zwischen Glauben und Schauen. Das höhere (spekulative) Erkennen soll aber zur selbstständigen Einsicht und Ueberzeugung werden, welche nicht in Autorität, sondern in der Vernunft (ratio) beruhe, oder frei nach den Gesetzen des Denkens zu Stande komme, eine freie Aneignung des Inhalts sey. — Dieses kühne wissenschaftliche Streben schließt jedoch bei Anselm nicht aus die bescheidene Anerkennung der Gränzen des Erkennens oder Begreifens. Das Geheimniß, welches dem Begriff sich entzieht, ist darum nicht zu verwerfen, vielmehr zu verehren; und immer bleibt Unbegriffenes zurück. Auch ist die Gewißheit des Erkennenden nur eine subjektive und unvollkommene und hat ihre letzte Bürgschaft im geschriebenen Gottesworte, welches die Quelle aller Geltung (Autorität) ist. — Wie alles Seyn in Gott dem absoluten Seyn begründet ist, und nur als Theilnahme an diesem besteht, so hat auch alles Erkennen in Gott, der absoluten Wahrheit, seinen tiefsten Grund. In ihm, in seinem ewigen Worte sind alle geschaffenen Dinge auf urbildliche Weise, und

durch das Sprechen dieses Wortes in unsern Geist hinein kommt derselbe zur Erkenntniß der Wahrheit. Hieraus ergibt sich Anselms Realismus. Das Denken weiß sich selbst als ein solches wirkliches, welches ist, ohne sich gemacht zu haben; und sein Gegenstand ist unsichtbare, aber wirkliche Welt; die innere Seite der Dinge, ihr Sollen, der Zweck, die Idee, das Eine und Selbige in allem Wechsel der Erscheinung, welche der Idee mehr oder weniger entspricht. Insoweit dies stattfindet, participiren die Dinge an der Wahrheit. Diese ist absolute als schöpferisch oder reine Kausalität = Gott: relative, von der absoluten abhängige und nur successiv sich vollendende, der Wiederschein der göttlichen Wahrheit als Wirkung, und zwar a) zugleich kausale in dem Seyn (Werden) der Dinge b) als bloße (nicht selbst wieder wirkende) Wirkung in dem Denken der Menschen, dem subjektiven Reflex zu der objektiven Ausstrahlung des göttlichen Denkens, welches Wahrheit hat, insofern es wirklich das objektive Seyn in sich aufnimmt, d. h. Erkenntniß wird. (Vgl. Ritter, Gesch. der christlichen Philos. III. 315 ff. Braniß, Uebersicht des Entwicklungsgangs der Philosophie in der alten und mittleren Zeit S. 410 ff., und besonders Hasse, Anselm II. 77 ff., vornehmlich S. 108 ff.)

Aus den besondern Lehrentwicklungen heben wir nur in Kürze die theologische und die über Menschwerdung und Erlösung hervor. — Eine alles Frühere übertreffende spekulative Entwicklung der Lehre von Gott gibt er in seinem Monologium. Dieses geht aus von der Nachweisung des Seyns Gottes (ältere Beweise, aber bündiger und schärfer gefaßt), und schreitet von da fort zur Schöpfung — vom absoluten urgründlichen Seyn zum relativen begründeten. — Dies führt dann hin auf das Wesen des Schöpfers, auf den ewigen Proceß des göttlichen Sprechens, welches mit dem höchsten Wesen selbst identisch ist, und auf die Fülle der göttlichen Eigenschaften. Das göttliche Sprechen aber leitet zur Trinität hin: das höchste Wesen und das Wort, womit es sich selbst und alle Dinge spricht, hauchen aus die Liebe, welche ihr ewiges Band ist, oder in welcher Gott mit seiner Selbstoffenbarung sich zusammenschließt. — Die Erkenntniß dieses, Glauben ansprechenden Geheimnisses, auf den menschlichen Geist als Spiegel und Bild des höchsten Geistes zurückführend, legt Anselm auch die höchste Bestimmung des Menschen dar, und schließt dann mit der Hinweisung auf das dreieinige höchste Wesen, als das allwaltende, welches allein Gott ist. Der Inhalt des Monologium findet seine Ergänzung und weitere Entwicklung in mehreren andern Schriften. Zunächst im Proslogium die Lehre vom Seyn Gottes. Es wird hier ein neuer Beweis versucht, welcher vollkommene Evidenz auch für Gottlose haben soll, und im Wesentlichen dahin geht, daß Gott als das allervollkommenste Wesen nicht bloß im Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit existiren müsse (ontolog. Beweis), oder daß der Inhalt dieses Gedankens darauf führe, daß ihm ein wirkliches entspreche und entsprechen müsse. In einer weiteren Ausführung nimmt Anselm diesen Beweis in Schutz gegen die Einwendungen eines Mönchs Gaunilo, welche durch einen Freund ihm mitgetheilt wurden. — Die Lehre von der Dreieinigkeit wird weiter ausgeführt in der Schrift de *fide* oder de incarnatione verbi, worin die Behauptung des Nominalisten Roscelin, daß Vater, Sohn und Geist drei Individuen oder Dinge, nicht Ein Ding (una res) seyen, bekämpft wird, und in der gegen die Griechen gerichteten Schrift: de processione spiritus sancti. — Von hervorragender Bedeutung ist die Darstellung der Erlösungslehre, welche die Lehre von der Menschwerdung in sich schließt, in der berühmten Schrift: *Cur Deus homo* (warum ein Gottmensch?) Hier zeigt er, nach Abweisung aller bloßen Gründe der Angemessenheit als nicht zureichend, und aller Einmischung des Teufels als dessen, dem ein Lösegeld zu geben war und der durch Täuschung überwunden werden sollte, so wie aller krassen Vorstellungen von Gott als einem nach dem Blute des Unschuldigen begehrenden, die Nothwendigkeit der Erlösung des zur Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott und zur Ausfüllung der durch die gefallenen Engel entstandenen Lücke geschaffenen Menschengeschlechts durch einen Gottmenschen, dessen unendlich verdienstliche Selbstaufopferung

nach Gottes Willen der unendlichen Sündenschuld der Menschheit entsprechen, und die vollkommene Herstellung derselben unbeschadet des göttlichen Rechts, so daß Gerechtigkeit und Gnade in schönster Harmonie erscheinen, begründen sollte.

Außer den wissenschaftlichen Abhandlungen Anselms, worin er als der die Errungenschaft der kirchlichen Vorzeit in scharfer bündiger Zusammenfassung frei reproducirende, befestigende und weiterer Entwicklung und Durchbildung zuführende sich erweist, kommen noch in Betracht seine geistlichen Betrachtungen (Meditationen), worin die wichtigsten Fragen in ausdrücklicher Richtung auf Gott hin erwogen werden; seine Gebete (alloquia coelestia), in welchen er sich meist an Gott und Christus wendet, zuweilen aber an die Mutter Gottes und an Heilige; dies jedoch vornehmlich in gedrückten Stimmungen, worin er keinen rechten Muth zu unmittelbarem Verkehr mit Gott und Christus hat; endlich seine Briefe aus den verschiedenen Lebensperioden, in welchen er nach allen Seiten hin seelsorgerlich wirkt und sonstigen Beistand gewährt, mit Rath und Belehrung, Strafe und Zurechtweisung, Trost und Ermuthigung, Hülfe und Verwendung, in geistlichen wie leiblichen Nöthen und Verlegenheiten, wobei er auf Alles liebend eingeht, und doch immer wieder auf die Hauptsache hinweist, und Feinheit mit Nachdruck zu verbinden weiß.

So war er ein Segen seiner Zeit und redet noch, nachdem er gestorben ist, als ein Zeuge durch Wort und That von der Wahrheit und Gnade, die in Christo ist.

Die älteste Schilderung seines Lebens haben wir von seinem Freunde Eadmer, vorgedruckt der Ausgabe seiner Werke von Gerberon. Neuerdings hat zuerst Möhler in apologetischer Weise seine Lehre und sein Leben kurz beleuchtet (in der Tübinger theol. Quartalschrift 1827 und 1828). Darauf erschien 1842 die Schrift Anselm von Canterbury, dargestellt von Franckh, eine mit kritischer Reflexion durchzogene, etwas ungenaue und flüchtige Arbeit. Seine Lehre von der Erlösung und von der Dreieinigkeit ist ausführlich erörtert in den hieher gehörigen dogmengeschichtlichen Werken von Dr. Baur. — Die gründlichste, ganz objektiv gehaltene Darstellung seines Lebens bietet das Werk von Hasse, von welchem nunmehr auch der zweite Theil, eine auf umfassenden Forschungen ruhende Darstellung der Lehre an's Licht getreten ist. Der Bearbeiter von Abälard, Charles Rémusat, hat in diesem Jahre, in Paris, ein Buch über Anselm herausgegeben: s. *Anselme de Cantorbéry*, tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel.

Kling.

Anselm, Bischof von Havelberg, hauptsächlich bekannt durch den Antheil, den er an den Verhandlungen zwischen der lateinischen und griechischen Kirche genommen. Er war 1135 Gesandter Lothars II. am Hofe zu Constantinopel und hatte bei dieser Gelegenheit ein Gespräch über die Controverspunkte zwischen beiden Kirchen mit Nicetas, Erzbischof von Nikomedien. Als er im Jahr 1145 in Rom verweilte, bat ihn Eugen III., dieses Gespräch niederzuschreiben. Es war nämlich ein gelehrter griechischer Bischof im Namen des Kaisers zum Pabste gekommen und hatte, wie es scheint, durch seine Vertheidigung der griechischen Eigenthümlichkeiten einigen Eindruck auf das Gemüth des Pabstes gemacht, so daß dieser es nöthig erachtete, den Griechen Widerstand zu leisten. Das von Anselm auf Befehl des Pabstes niedergeschriebene Gespräch ist eine der bedeutenden Streitschriften zwischen beiden Kirchen; der Vertreter der lateinischen Kirche referirt unparteiisch und unbewußt Manches, worin der griechische Gegner die Wahrheit auf seiner Seite hat. Ueberhaupt scheint die Unterredung, nach dem Berichte des Ans., mit viel Anstand und Würde geführt worden zu seyn (s. *d'Achery*, Spicilegium. Neue Ausgabe I. 161. Ueber Ans. s. Spieker in Ilgen's Zeitschrift für historische Theologie 1840, II.

Herzog.

Anselm von Laon oder Laudunensis, weil Laon sein Geburtsort war, studirte unter Anselm von Canterbury im Kloster Bec, lehrte seit 1076 die scholastische Theologie in Paris, und trug Vieles bei zum Aufkommen der Pariser Universität. In seiner Vaterstadt, wohin er am Ende des 11. Jahrhunderts zurückgekehrt war, wurde er Archidiako-

nus, Scholasticus und als solcher Vorsteher einer stark besuchten theologischen Schule, die auch Abälard besuchte, er konnte aber am Unterrichte des Anselm keinen Geschmack finden (s. Ab. historiae calamit. suar. c. 3.). Er starb 1117, nachdem er mehrere Mal die bischöfliche Würde ausgeschlagen aus Anhänglichkeit an seinen Lehrerberuf. Seine glossa interlinearis, d. h. Erklärung der Vulgata in Anmerkungen zwischen den Zeilen angebracht, wurde nebst der glossa ordinaria des Walafrid Strabo leider die Fundgrube des exegetischen Wissens für die Meisten; gedruckt in Basel 1502, 1508, in Antw. 1634. Derselbe schrieb auch Kommentare zu einzelnen Büchern der heil. Schrift, worüber vgl. Histoire littéraire de la Fance T. X. p. 182. Herzog.

Anselm, Bischof von Lucca, s. Alexander II. und Kanonensammlungen.

Ansgar (oder Anschar = Oskar, Gottes Speer), der große Apostel des Nordens, gehört durch Geburt und Klostergelübde den Franken, durch seine früheren Jahre dem Kloster Neu-Corvey, durch seine spätere Stellung dem deutschen Norden, durch seine Missionsreisen dem nördlichen Europa an. Durch diese ist er ein weltgeschichtlicher Mann geworden.

Skandinavien war zur Zeit Karls des Großen von mehreren den Sachsen nahe verwandten deutschen Stämmen bewohnt, welche sich bald dem westlichen und südlichen Europa unter dem Namen Normannen furchtbar machten, und von Sicilien bis Nordamerika und an das Caspische Meer Reiche und Niederlassungen gründeten. Das Unternehmen Ansgars, die Sitze dieser kühnen Seehelden und Räuber aufzusuchen, erscheint nur dann in seiner ganzen Größe, wenn wir erwägen, daß dieselben gleichzeitig seine Heimath, Paris und Aachen plünderten.

Der älteste Glaube dieser Stämme war der an die Vanen, milde Genien, an Freyr und Freya. Er wurde zum Theil in die Odin-Religion aufgenommen. Er, der große Gott, schuf Himmel und Erde aus seinem eignen Leib, die zwei ersten Menschen aus der Erle und Esche. Ein schönes Zeitalter verlebte das erste Menschengeschlecht in der Nähe der Götter, in einer von diesen erbauten Stadt. Aber Loki, der einzige von den Söhnen der von Odin und seinen Asen (Göttern) besiegten Riesen, welcher unter die Asen aufgenommen wurde, brachte das Böse und das Uebel. Denn er, der schadenfrohe Verführer und Verspotter der Götter und Menschen, doch mehr aus leichtfertiger Lust, als aus Bosheit böse, verursacht den Tod des reinsten unter den Asen, Baldurs. Aber auch die alten Ungeheuer werden dermaleins wieder losbrechen in der „Götterdämmerung", Götter und Menschen werden von ihnen getödtet werden, die meisten von ihnen selbst aber dabei untergehen. Dann entsteht mit dem Wiedererscheinen Baldurs eine bessere Welt, herrlicher Lohn für die Braven, Strafe für die Verbrecher. Aber nur freie Männer, welche mit dem Schwert in der Hand gestorben sind, können der Freuden Walhallas theilhaftig werden, Weiber und Sklaven erwartet nur ein trübes Leben nach dem Tode. Obgleich Odins Religion gebot, das Schwert zu hemmen, auch wenn man des Bruders Mörder finde, wurden doch an den Altären Menschenopfer gebracht. — Durch christliche Hand ist, zum Theil in vermittelnder Absicht, Vieles in den alten Nachrichten über die Odin-Religion verwischt worden. Die Bekenner derselben lernten zuerst den christlichen Kultus als kaufmännische und kriegerische Seefahrer kennen, sie brachten viele Christensklaven in ihre Heimath, Manche ließen sich — auch wiederholt — taufen und bekamen zwei weiße Taufhemden dafür, Andere sich nur mit dem Kreuzeszeichen segnen. Manche sollen selbst aus Schweden nach dem großen Dorstadt (südöstlich von Utrecht) gekommen seyn, um im Christenthum unterrichtet zu werden.

Karl der Große soll Missionsplanen nach Skandinavien abgeneigt gewesen seyn, aber die Geistlichkeit im nördlichen Frankenlande dieselbe bald nach seinem Tode ernstlich berathen haben. Ebbo, der mächtige Erzbischof von Rheims, predigte versuchsweise 822 oder 823 an den Gränzen der Dänen.

Ansgar ist 801 in der Pikardie geboren. (Der 8. oder 9. September ist wohl nicht sein Geburtstag, sondern der Tag der feierlichen Versetzung seiner verehrten Gebeine

[elevatio].) Dort blühte die Benediktiner-Abtei Corvey, Enkel Karl Martels waren Aebte. Daselbst begab sich der Knabe Ansgar des Schmucks der freien Männer, seiner langen Haare. Seine fromme Mutter hatte er im fünften Jahre verloren. Im Traume sah er sie im lichten Gefolge der Himmelskönigin, die ihn fragte, ob er zu seiner Mutter kommen wolle. Als er es bejahte, ermahnte sie ihn ernst, dem eiteln Wesen zu entsagen, er solle sich nur befleißigen, wie er Gott angehören möge. Dies machte den tiefsten Eindruck auf ihn, wie andere Visionen auch in seinem spätern Leben, wenn er sich von den Arbeiten in der Einsamkeit wieder sammelte. Der Tod des großen Kaisers, den er noch selbst in seiner Herrlichkeit gesehen, erschütterte ihn. Als im Jahre 822 an der Weser ein Neu-Corvey zur Bekehrung der Sachsen gegründet wurde, schloß er sich den geistlichen Kolonisten an, und war Lehrer in der Klosterschule. (Dieses zweite Corvey liegt zwischen Kassel und Pyrmont.) Von nun an war er oft der Jugend und der Völker erster Lehrer.

Sigfrid, der Enkel Gottfrieds, mit welchem der große Karl hart gekämpft hatte, vertrieb den Harald (Heriold) vom dänischen Throne. Dieser suchte bei Ludwig dem Frommen Hülfe und ließ sich 826 in Mainz taufen. Der Kaiser suchte einen Mann, welcher sein Pathchen begleiten und ihn mit seinem Volk im Christenthum fördern könne. Der Abt von Corvey sagte, in seinem Kloster sey ein junger Mann, welcher nach der Märtyrerkrone verlange. Ansgar wurde berufen und erklärte sich bereit; Bruder Autbert rieth ihm ab, da er ihn aber fest entschlossen sah, zog er mit ihm. Er war also damals 25 Jahre alt. Der Dänenkönig mißhandelte die beiden Diener Gottes anfangs, noch auf dem Rhein, selbst thätlich. Aber die Sanftmuth überwand ihn. In Jütland verschaffte sich Ansgar zum Theil durch Kauf Knaben, unterrichtete sie zu Lehrern ihres Volks. Aber er und Harald wurden verdrängt. Autbert kam sterbend nach Corvey zurück († 829).

Eben um diese Zeit hatten sich am Hofe des schwachen Ludwig des Frommen Leute eingefunden, welche sich für Gesandte eines schwedischen Königs ausgaben und sagten, man wünschte bei ihnen die christliche Predigt. Wenigstens hinterbrachte man dem Kaiser derartige ihm wohlgefällige Reden. Er beschloß, Boten des Glaubens dahin zu senden. Da man wieder keinen Anderen finden konnte, lud man Ausgar an den Hof, und entsandte ihn und Wittmar mit Geschenken an den Schwedenkönig (um 830). Aber Seeräuber plünderten sie rein aus; es war von der Umkehr die Rede, Ansgar aber sprach, was ihm widerfahren solle, überlasse er Gottes Wohlgefallen, aber umkehren werde er nicht, bis ihm Gott geoffenbart hätte, daß das göttliche Wort den Schweden jetzt noch nicht verkündigt werden solle. Durch Wälder und über Seen kamen sie nach Birka (Sigtuna? Björko? Birka wird sowenig als der Name des Königs in schwedischen Quellen genannt, liegt jedenfalls am Mälersee, also in der Nähe des jetzigen Stockholm), einem Haupthafen und Sitz des Königs Björn. Er stärkte hier die Christensklaven, gewann einige Landeseingeborne, von welchen ein Vornehmer eine Kirche bauen ließ, was in Dänemark noch nicht gelungen war. Nach 1½jährigem Aufenthalt kehrte er 831 zum Kaiser nach Aachen zurück.

Dieser glaubte die Zeit reif, um für die nord-elbingischen Lande ein eigenes Erzbisthum in Hamburg zu stiften; Ansgar willigte nur unter der Bedingung ein, daß die deutsche Kirche dazu ihre Zustimmung auf einer Synode gebe; er wurde (831 oder 832) dazu geweiht, soll selbst in Rom gewesen seyn und das Pallium empfangen haben; mit Ebbo von Rheims theilte er den päbstlichen Legatenberuf zu Ausbreitung des Christenthums im Norden. Sein neues Erzbisthum war nur reich an Mühen; um leben zu können, erhielt er Thurholt in Flandern, wie denn die geistlichen und weltlichen Vorposten des Christenthums in jenen Ländern und Zeiten meist einen solchen Rückhalt vom Kaiser bekamen. Im letzten Jahre Ludwigs 839 oder 840 wurde Hamburg von den Normannen zerstört, A's Kirche und Bibliothek verbrannt; er rettete nur das nackte Leben und einige Reliquien. Lothar, Ludwigs Sohn, welcher die heidnischen Normannen sich sogar durch

Schenkung von Kirchen und Klöstern mit ihren Gütern an sie zu Bundesgenossen zu machen suchte, und den Abfall Vieler vom Glauben veranlaßte, nahm Ansgarn auch sein Thurholt, so daß er nur noch wenige Priester bei sich behalten konnte. Dieses veranlaßte Ludwig den Deutschen, das Erzbisthum Hamburg, welches ja nur vier Kirchen habe, mit dem Bisthum Bremen zu vereinigen und Ansgarn, den der letzte dasige Bischof auf seiner Flucht hier nicht hatte aufnehmen wollen, seinen Sitz in Bremen anzuweisen (847). Nur mit Mühe gelang es, die Zustimmung des Erzbischofs von Cöln zu erlangen, zu dessen Provinz Bremen gehört hatte. An das Bisthum Verden mußte ein Theil der hamburgischen Diöcese zurückgegeben werden. Der Pabst bestätigte diese Veränderung durch eine Bulle a. 858. Dabei ist sehr merkwürdig, daß der kühne Pabst Nikolaus I., welcher zuerst von den pseudo-isidorischen Dekretalen Gebrauch zu machen wußte, ihm jetzt bei Uebersendung des Palliums das Versprechen des Gehorsams gegen Rom, gegen seine Dekrete und Schreiben für sich und seine Nachforger auflegte. Dreißig Jahre früher war ihm das Pallium zum Erzbisthum Hamburg noch ohne eine solche Bedingung ertheilt worden.

Ansgar suchte das Christenthum auch unter den Slaven auszubreiten, doch blieb sein Hauptziel das Normannenland. Er war der Mittler zwischen dem Frankenreiche und den Dänen, deren Königshaus in wüthenden Bürgerkriegen beinahe ausgerottet wurde. Von der Achtung König Erichs (Horiks) geschützt, baute er indessen eine Kirche in Schleswig. Hier und in Hamburg ging der Handel mit Sklaven unter seinen Augen vor sich. Selbst geflüchtete christliche Sklaven wurden von den christlichen Großen wieder an Heiden verkauft. Es brauchte alle seine Festigkeit, um durchzusetzen, daß in solchen Streitsachen nicht der Eid, sondern das Gottesurtheil entscheiden sollte. Sein Nachfolger Rimbert gab auf dem Markte in Schleswig das Geschirr seines Pferdes, um eine zum Kauf ausgestellte Nonne zu lösen. Noch vom eilften Jahrhundert gilt, was Wittekind im zehnten sagt: Dani antiquitus erant Christiani, sed nihilominus idolis ritu gentili servientes.

Nach Schweden hatte er a. 835 Gautbert (Gosbrecht), Neffen Ebbos, gesandt, aber dieser war durch einen Ausbruch des Volkszornes vertrieben worden. Ansgar begab sich 848 bis 850 selbst wieder dahin; er lud den neuen König Olaf zu Gaste, es wurde ihm erlaubt, die Frage, ob das Christenthum dürfe gepredigt werden, vor den Ting, die Volksversammlung zu bringen. Der Ting hatte vor Kurzem einen verstorbenen König für einen Gott erklärt, die Gefahr war groß. Da stellte ein Alter dem Volke die Macht des Christengottes besonders bei Wassersnöthen vor. „Ich rathe, daß man unter uns die Diener des Gottes aufnehme, der mächtig ist über alle, dessen Gunst uns zu Statten kommt, wenn unsere Götter uns ungünstig werden.“ Man willigte ein, unter der Bedingung, daß auch ihre Nachbarn dasselbe thun. Ansgar wurde durch einige seiner deutschen Schüler abgelöst, aber noch 1½ Jahrhunderte schwankte der Kampf mit dem Heidenthum und erst a. 1001 wurde ein König, Olaf, getauft.

Der König der Dänen hatte Ansgar nach Schweden mit den Worten empfohlen, er habe nie einen so milden, guten Mann gekannt. Aber er war eben so muthig, ausdauernd und konnte auch von gerechtem Zorne entbrennen. Er gewann besonders durch seine Uneigennützigkeit; auch seine Missionare sollten von den Täuflingen nichts annehmen. Er selbst pflegte als Erzbischof unter dem Gebet Netze zu stricken. Der mildthätige St. Martin von Tours war sein Vorbild.

Er starb in Bremen 3. Februar 865, und wurde noch in demselben Jahre von seinem Nachfolger Rimbert heilig gesprochen. Von seinen Schriften wären für uns seine Tagebücher von den Missionsreisen die wichtigsten. Die Biographie Willehads, des ersten Bischofs von Bremen, die Ansgar geschrieben, und Ansgars Biographie, die sein treuer Schüler, Freund und Nachfolger Rimbert aus Flandern schrieb, sind von Misegaes übersetzt. Um diese hat sich Langebek (script. rec. Danic.) besonders verdient

gemacht. Reuterdahls Biographie Ansgars hat Mayerhoff aus dem Schwedischen in's Deutsche übersetzt.

Wir sind in der Chronologie Lappenberg gefolgt. Anders ergibt sie sich aus dem mit Rimbert nicht stimmenden Chronicon Corbeiense, dessen Aechtheit besonders die Göttinger und Klippel (in einer gekrönten Preisschrift) vertheidigen, während Lappenberg es für neuer als von a. 1677 und für einen absichtlichen Betrug erklärt, während es nun auch von Dahlmann aufgegeben, von Hirsch vollends umgestoßen ist. Die neue Ausgabe einer Hauptquelle über unsern Helden, des Adam von Bremen durch Lappenberg, fordert zu einer neuen Bearbeitung seines Lebens auf. Dabei wäre auch zu vergleichen, was Lappenberg in Schmidt's allgemeiner Zeitschrift für Geschichte im fünften Bande, 1846, sagt über die: Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar, kritisch bearbeitet von G. H. Klippel. Bremen 1845. Letzteres Buch genügt um so weniger mehr, als es auf der Voraussetzung der Aechtheit jenes Chron. Corb. beruht, und Ansgars Persönlichkeit ohne den Zusammenhang mit den großen Zeitverhältnissen auffaßt, auf die er doch einen so durchgreifenden Einfluß übte. **Reuchlin.**

Anso, ein Mönch in dem Kloster Lobbes und innerhalb der Jahre 776 und 800 dessen Abt, der erste, welcher damit nicht mehr die bischöflichen Rechte verband, welche seine Vorgänger gehabt hatten, jedoch noch unabhängig von Lüttich, in dessen Bisthum das Kloster 889 einverleibt worden ist. Er galt für einen redlichen und strebsamen, jedoch wissenschaftlich unbedeutenden Mann. Wir haben von ihm die Lebensbeschreibungen zweier Abtbischöfe von Lobbes, die er noch als Mönch aus älteren Quellen verfaßt hat, eine Vita S. Ursmari (a. 689—713), welche bei *Bolland* 18. April II, 558 ff. und *Mabillon*, Acta Bened. III, 248 ff. gedruckt und später wieder vom Bischof Ratherius von Verona und vom Abt Folcuin von Lobbes überarbeitet wurde (*Mabillon* l. c. 251. 257), und eine Vita S. Erminonis (a. 713—737), welche bei *Bolland* 25. April III, 374 ff. und bei *Mabillon* l. c. 564 ff. herausgegeben ist. Die Nachrichten über ihn aus den Annales Laubienses und besonders aus *Folcuin's* Gesta abbatum Laubiensium sind am besten zusammengestellt in der Histoire litter. de France IV, 208. Die Chronik Alberichs ad a. 827 verwechselt ihn mit Ansegis von Fontanelle: s. den Art. Ansegis. **Merkel.**

Anthimus, s. Agapetus I.

Anthropologie, theologische, s. Dogmatik.

Anthropomorphismus und Anthropopathismus (aus dem Griechischen ἀνθρωπομόρφος, d. h. von menschlicher Gestalt, Bildung und ἀνθρωποπαθής von menschlicher Empfindung, Leidenschaft, Gemüthsart) ist im Allgemeinen die Vorstellung nicht menschlicher Gegenstände unter menschlicher Gestalt und Gemüthsart, überhaupt unter menschlichen Eigenschaften, nach menschlicher Art, kurz Vermenschlichung. Sie beziehen sich also nicht bloß auf die Vorstellung Gottes nach Analogie der menschlichen Beschaffenheit, sondern auch auf die Personifikation oder allegorische Darstellung von Vernunftideen, wie sich Kant ausdrückt, und von konkreten Dingen, auf die anthropopathische Darstellung der Steine, Pflanzen, Thiere &c. in der Fabel. (S. Allegorie.) Beide Ausdrücke werden gewöhnlich gleichbedeutend für Vermenschlichung gebraucht, oder nach ihrem Etymon unterschieden. Man nennt demnach anthropomorphisch und anthropopathisch, oder mit einem Wort anthropomorphisch jede religiöse und philosophische Weltansicht, nach welcher Gott als endliches Ich vorgestellt wird, als zeitlich und räumlich beschränkt, mit Sinnlichkeit und Willkür behaftet, z. B. als an einem bestimmten Orte befindlich, mit einer bestimmten Gestalt, besonders der menschlichen und daher auch mit menschlichen Sinnen, Gliedern, Bewegungen, mit Augen, Haupt, Nase, Mund, Ohren, Händen, Füßen, Herz, Eingeweiden &c. begabt, als in endlicher Weise denkend, abstrahirend, vergleichend, überlegend, beschließend, bald dies, bald jenes wollend, wie es ihm eben einfällt, als unterworfen endlich allen möglichen Neigungen und Leidenschaften, z. B. der Vorliebe für einige Menschen, der grundlosen Abneigung gegen An-

dere, der Selbstsucht, dem Zorn, der Rachsucht, dem Verdruß, der Reizbarkeit, Ehrsucht, Reue, dem Mitleid ꝛc.

Die jüdische Religion verwirft die bildliche Darstellung Gottes unter menschlicher Gestalt, weil Gott Geist ist, und redet nur in figürlicher Bedeutung in Anthropomorphismen von Gott, indem sie ihm Augen, Ohren, Odem ꝛc. zuschreibt. Im Uebrigen ist sie durchaus anthropopathisch. Die christliche Lehre verwarf den Anthropomorphismus Derer, die das Ebenbild Gottes in den Körper setzten (Anthropomorphiten, s. Audianer), ließ aber die bildliche Darstellung Gottes unter menschlicher Gestalt zu und den Anthropomorphismus und Anthropopathismus in symbolischer Bedeutung. So unterscheidet sie zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus, jenen als Irrlehre, als falschen Anthropomorphismus verwerfend. Jener, anthropomorphismus *dogmaticus* ist ea cogitandi ratio perversa, qua humani et imperfecti aliquid ad Deum transfertur, wenn also etwas wirklich Unvollkommnes, Endliches als solches dem göttlichen Wesen beigelegt wird; symbolischer Anthropomorphismus ist dagegen das Uebertragen menschlich beschränkter Verhältnisse auf die Gottheit mit dem Bewußtseyn einer bloß bildlichen Bezeichnung. Diese beiden Arten des Anthropomorphismus unterscheidet Reinhard durch Anthropopathismus — modus de Deo per imagines loquendi ab imbecillitate humana ductas, und Antropomorphismus — vitium, quod vere tribuit Deo proprietates animi corporisque humani. In gleicher Weise spricht sich Kant aus (s. Prol. 173 ff. Krit. I, 725 ff. II, 244. 246. III, 254. Prol. §. 38). Nach ihm ist Anthropomorphismus Uebertragung einer zur Sinnenwelt gehörigen Eigenschaft auf ein Wesen außerhalb derselben, die Versinnlichung einer Vernunft, der z. B., wie man sich die Gottheit durch menschliche Prädikate vorstellt. Er ist auch nach ihm 1) dogmatisch, wenn die sinnlichen Eigenschaften dem übersinnlichen Wesen selbst beigelegt werden; 2) symbolisch, wie man sich das Wesen und Verhältniß einer unbekannten Sache nach Analogie einer bekannten vorstellt, wenn man also nach Analogie menschlicher Erkenntniß oder nach menschlicher Analogie bestimmt, nicht was Gott an sich ist, sondern nur in welchem Verhältniß er zur Welt betrachtet werden muß.

Aus obiger Definition ergibt sich, daß alle Religionen mit den ihnen entsprechenden philosophischen Standpunkten anthropomorphisch sind, außer der jüdischen und christlichen. Auch hat sich in der That z. B. die eleatische Philosophie, welche dem Judenthum entspricht, von allem Anthropomorphismus frei gehalten (s. Eleaten), und steht daher in dieser Beziehung über der jüdischen Theologie und in mancher Beziehung auch über einer gewissen Richtung der Dogmatik der christlichen Kirche, indem diese beiden außer dem absichtlichen oder symbolischen Anthropomorphismus auch irrthümlicherweise wirkliche Anthropomorphismen, z. B. in der Lehre von den Eigenschaften Gottes, enthalten. Gott ist über allen endlichen Gegensätzen erhaben; sobald daher eine theologische oder philosophische Lehre, in Folge einer äußerlichen Trennung, welche die Endlichkeit in ein äußerliches Verhältniß zu Gott setzt, an das göttliche Wesen den Maßstab des endlichen Ich legt und Gott dadurch selbst zu einem gesteigerten endlichen Ich macht, ist sie anthropomorphistisch, eine Anschauungsweise, ein Verfahren, welches der wahre Krebsschaden jeder wahren Erkenntniß Gottes, also aller wahren Theologie und Philosophie genannt werden kann. Nur unter dem Gesichtspunkt der communicatio idiomatum (s. diese) lassen sich widersprechende Attribute in dem Begriff Gottes vereinigen, insofern Gott wie der Gottmensch in zwei Weisen existirt, als ewige und endliche Totalität, als in sich harmonische Ewigkeit und Zeitlichkeit. Dr. E. **Hinkel.**

Anthropomorphiten, s. Audianer.

Antichrist. Die Lehre und die Sage vom Antichrist, die unter den christlichen Völkern so mannigfaltige Deutungen und Umwandlungen erfahren, verweist uns zunächst an das N. T. So wie aber alle Elemente der neutestamentlichen Lehre durch alttestamentliche Typen vorbereitet sind, so auch die Lehre vom Antichrist. Der erste alttestamentliche Typus des Antichrist ist Bileam, der Antimoses, der als ein falscher Prophet, seine Gaben

mißbrauchend, die Kinder Israel zu verderben trachtete (s. 4. Mos. 31, 16.). So wie Moses das bedeutsamste prophetische Vorbild des Messias war, so der Antimoses, der Bileam das bedeutsamste prophetische Vorbild des Antimessias. Daher werden auch die antichristlichen Geister der letzten Zeiten in dem Briefe des Judas und 2. Petri 2. als Geistesgenossen und Nachfolger des Bileam dargestellt; womit die Stelle Apokalypse 2, 14. 15. korrespondirt, woselbst die Anhänger der Lehre Balaams (des theokratischen und christlichen Antinonismus) auch als Nikolaiten bezeichnet werden. Auch die Rabbinen nennen den Antichrist Bileam (Volksbesieger), wie Nikolaos die griechische Uebersetzung des Namens Bileam ist. In diesem Sinne nennen sie Bileam den vollkommen Gottlosen, den Erzzauberer u. s. w. Daher wurden auch die früheren Antagonisten des Moses, die ägyptischen Zauberer (2. Mos. 7, 11. 12.), welche die spätere hebräische Tradition Jannes und Jambres nannte (2. Tim. 3, 8.) mit Bileam in Verbindung gesetzt, und sogar als Söhne desselben bezeichnet; deßwegen mußte denn natürlich auch Bileam mit unter die ägyptischen Zauberer versetzt werden. Der zweite, minder ausgebildete Typus des Antichristus ist der Antidavid, nämlich Goliath. Auch David war ein Vorbild des Messias, daher Goliath das Vorbild seines Gegners. Der erste Goliath erscheint im alten Testament noch in einigen Nachbildern (2. Sam. 21, 19. 20.; 1. Chron. 20, 4.). Das Eigenthümliche dieses Riesen und Riesensohnes besteht darin, daß er den falschen Propheten als ein prahlender und lästernder Volksredner ergänzt. Goliath repräsentirt die Popularisirung des Pseudoprophetenthums in der Gestalt des martialischen, terroristischen Volksredners. Damit hängt es denn wohl zusammen, wenn die späteren Rabbinen den Antichrist als einen ungeheuren monströsen Riesen darstellten, rothhaarig, aber mit kahlem Schädel, zwölf Ellen hoch und zwölf Ellen breit. Der dritte Typus des Antichristus ist der alttestamentlich theokratische Antimessias selbst, Antiochus Epiphanes, wie er in dem ersten Buche der Makkabäer geschichtlich, im Buche Daniel Kap. 8, 9. u. 22. prophetisch dargestellt worden ist; der partielle Erbe der dritten Weltmonarchie, der Verwüster des israelitischen Heiligthums auf Zion, und als solcher das mächtigste Vorbild des letzten realen Antimessias selbst, sofern derselbe als König erscheinen soll, mit dessen bestimmteren Zügen Dan. 7, 19—20. dieses Vorbild selber wieder in Eins zusammenfließt Dan. 12, 41 ff. Der Messias wird im Alten Testament vorwaltend als König dargestellt, darum ist Antiochus, der königlich gewaltthätige Stifter eines antitheokratischen Kultus auf Zion das ganz entsprechende Gegenbild desselben, und so ein Vorspiel jener düstern Fürstengestalt, in welcher sich der letzte Erbe der vierten antitheokratischen Weltmonarchie und aller Weltmonarchien (wie sie in dem Monarchienbilde Dan. 2. und in den Thierbildern Dan. 7. geschildert worden sind) als der eigentliche Pseudomessias darstellen wird. In dem Buche Daniel also ist der Begriff des Antimessias oder Antichrist schon ausgeprägt, und so wird er einerseits von den Weissagungen des Neuen Testaments, andrerseits von den Lehrsätzen der Rabbinen und Talmudisten aufgenommen und weitergebildet. Die neutestamentlichen Hauptstellen sind Matth. 24, 5. 23. 24.; 1. Joh. 2, 18.; 4, 3.; 2. Joh. 7.; 2. Thessal. 2.; Apok. 11, 7.; K. 13. In der eschatologischen Rede des Herrn (Matth. 24.) wird der Antichristianismus in der ganzen Reihenfolge seiner einzelnen Gestaltungen, wie er sich zuerst vorwaltend als Pseudomessianismus kund gibt, zusammengefaßt; so auch in den Stellen der johanneischen Briefe. Der Apostel Paulus dagegen faßt 2. Thessal. II. die letzte Erscheinung des Pseudomessianismus im vorwaltenden Charakter des Antimessianismus nach seiner persönlichen Gestaltung in's Auge. Das Lebenselement, aus welchem nach ihm der Antichrist geboren wird, ist die Apostasie, ein allgemeiner Abfall in der Christenheit. Nach seinen Charakterzügen ist er der Mensch der Sünde; die höchstmögliche Einigung des menschlich Individuellen mit dem diabolisch Bösen; darum in seiner Wirkung wie in seinem Geschick der Sohn des Verderbens (dessen neutestamentliches Vorspiel Judas, ὁ υἱός τῆς ἀπωλείας vgl. Ev. Joh. 17.). Nach seiner antichristlichen Seite ist er der große Widersacher und Aufrührer gegen Gott und jegliche Art der Religion und des Kultus; nach seiner pseudochristlichen

Seite läßt er sich selber im Tempel nieder und behauptet, daß er der Gott sey. Die Richtung, welche seine Ausgeburt aus dem Abfall herbeiführt, ist die von der apostolischen Zeit her bereits wirksame subtile Gesetzlosigkeit (die fortgehende heidenchristliche, mythologisirende und judaistisch gesetzliche Abweichung von den idealen Lebensgesetzen des Christenthums); der Widerhalt, welcher seine Zukunft aufhält (τὸ κατέχον), ist wahrscheinlich der sittliche Geist des Staatslebens, der Staat in seiner höheren Bedeutung, über dessen Trümmerfall der Antichrist endlich als der welthistorisch Gesetzlose (ὁ ἄνομος) triumphirend hinwegschreitet. Diese Erscheinung des Antichrist selber ist dann aber das Zeichen, daß der Tag des Herrn nahe ist, denn nur der Herr selber kann ihn bekämpfen mit dem Hauche seines Mundes. So allein mit der vollen Offenbarung seiner Geistesherrlichkeit kann er ihn überwinden, weil die Erscheinung des Antichrist sich gründen wird auf die Wirksamkeit des Satans, wie sie geschäftig ist in Kräften und Zeichen und Wundern der Lüge aller Art (in allen erdenklichen Lug- und Trug-Wundern oder Scheinbildern eines neuen, über das Christenthum hinausgehenden Aeons); und in allen erdenklichen Selbsttäuschungen der Ungerechtigkeit in Denen, die verloren gehen, weil sie die Liebe der Wahrheit nicht aufgenommen haben zu ihrem Heil. Die Apokalypse stellt den Antichrist zuvörderst im Allgemeinen dar als das Thier, das aus dem Abgrund emporsteigt, und das für eine kurze Zeit die zwei mystischen Zeugen Gottes (vielleicht die petrinische und johanneische Kirche mit Beziehung auf Joh. 21.) niederschlägt. Er erscheint als das Thier mit Bezug auf jene Thiergestalten, welche bei Daniel aus dem Meere aufsteigen. Thiergestalten aber heißen diese Gebilde wohl als Lebensgestalten, die ihrer selber nicht mächtig sind, sondern als unfreie Organe der höllischen Macht und vielmehr noch des himmlischen Waltens ihren welthistorischen Auftrag erfüllen. Die entwickelte Symbolik des Thiers oder des Antichrist gibt das 13. Kapitel der Apokalypse. Dieses Thier, das aus dem Meere, dem wogenden Völkerleben emporsteigt (s. Offenb. 17, 15.), erscheint als das monströseste Ungethüm. Es hat zehn Hörner, die Symbole der weltlichen Gewalt; sieben Köpfe, die Symbole der heiligen Autorität; zehn Kronen, nicht auf den Köpfen, sondern auf den Hörnern, die Symbole der von der physischen Menschenkraft durchaus abhängig gewordenen Souverainität; die Häupter aber sind mit Inschriften der Lästerung (den Gegenstücken des hohepriesterlichen Stirnblatts mit der Inschrift: heilig dem Jehova) verziert. Der Körper des Thiers selber ist eine Zusammensetzung der drei ersten Thiere, durch welche das Buch Daniel die drei ersten Weltmonarchien symbolisirt hat. Daniel selber hat das vierte Thier nicht gezeichnet; der Apokalyptiker scheint vorauszusetzen, daß er es als eine monströse Zusammensetzung der drei ersten Thiere betrachtet habe. Das dämonische Unthier ist ausgestaltet mit der schönen Haut des Pardel, mit den Tatzen des Bären, mit dem brüllenden Rachen des Löwen. Seine Macht und sein Reich hat es von dem Drachen, dem Satan. Eins seiner Häupter wird tödtlich wund, und die Wunde wird wieder heil; ein düstres Gegenstück des hellen Lebensganges Christi, der durch den Tod zur Auferstehung hindurchgedrungen. Das Thier breitet sein Regiment aus über die ganze Erde und besiegt die Heiligen. Sein Ansehen wird aber dadurch gehoben, daß ein zweites Thier aus der Erde (der traditionellen geheiligten Gesellschaftsordnung 1. Joh. 3, 12. 31.) hervorgeht, welches zwei Hörner hat, denen des Lammes ähnlich, aber wie der Drache redet. Dieses zweite Thier unterstützt mit seinen trügerischen Reden und Zeichen die Herrschaft des ersten Thiers; K. 19, 20. wird es als der falsche Prophet bezeichnet. So entfaltet sich also in dem vollendeten Antichristenthum wieder ein gewisser Dualismus; dem königlich herrschenden Antichrist steht ergänzend ein dienender prophetischer Antichrist zur Seite, welcher geringer an weltlicher Macht ist, aber eine noch größere Macht des Trugs entfaltet, die sich insbesondere auch dadurch kund gibt, daß er dem Bilde des ersten Thiers (dem Abbilde, welches das Thier repräsentirt), einen Geist mittheilen kann, so daß dasselbe zu reden weiß. Auch hier ist es die Parousie Christi, welche dem Walten des Antichrist ein Ende macht. Die Theologen haben viel darüber verhandelt, ob der Ausdruck Antichrist (bei Luther Endechrist) als Bezeich-

nung des Widerchrist oder des falschen Christus, des Pseudochristus zu verstehen sey (s. die Verhandlungen darüber in Lücke's Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes, S. 190 ff.). Bei den Kirchenvätern kommt der Antichrist in beiden Beziehungen vor; vorwaltend freilich als der Pseudochristus. Sprachlich spricht der Ausdruck mehr für den Begriff des Widerchrist, obwohl die griechische Präposition anti (ἀντί) auch das Verhältniß der Stellvertretung bezeichnen kann. In der Theologie freilich laufen beide Begriffe nothwendig in Einen zusammen. Der Antichrist ist der Widerchrist in der Form des Pseudochristus; er kann seine Gegnerschaft gegen den Christus nur dadurch wirksam machen, daß er das Christliche zersetzt und in Lüge verkehrt in seinem System darstellt, und in seinem Karakter personifizirt. Was nun dieses Persönliche anlangt, so haben die Christen der älteren Zeit von jeher die Zukunft eines persönlichen Antichrist erwartet. So wie die Juden zur Zeit des Antiochus Epiphanes wegen seines Anlaufs gegen die Theokratie in diesem den großen Feind Gottes erblickten, so betrachteten die Christen den Nero seit der von ihm unternommenen ersten großen Christenverfolgung als den Antichrist; selbst nach seinem Tode noch ging die Sage, er sey in Asien verborgen, und werde zu seiner Zeit wiederkehren. Als Muhamed die morgenländische Kirche feindlich überzog, und dem Christenthum die antagonistische Weltreligion des Islam gegenüberstellte, waren viele Christen geneigt, ihn für den Antichrist zu halten. Im Mittelalter aber verbreitete sich in der Region der mittelalterlichen Protestantismen die Ansicht, der Pabst sey der Antichrist; oder auch der Antichrist werde aus dem Pabstthum hervorgehen. Nach einer andern Verkündigung soll der Antichrist aus dem israelitischen Stamme Dan in Babylon geboren werden, und von diesem Centrum aus ein antichristliches Reich gründen, welches Christus bei seiner Wiederkunft zerstören wird. Auch bei den Juden und bei den Muhamedanern hat sich eine Sage vom Antichrist verbreitet. In der neueren Zeit kam im christlichen Volksleben unter dem Drucke der Herrschaft Napoleons die Meinung auf, man könne den Namen Apollyon (der Verderber) in der Apokalypse (9, 11.) auf seinen Namen deuten. Die letztere Notiz mag zunächst beweisen, daß das Volk die richtige Ahnung hat, das antichristliche Wesen müsse in einer Coalition des vollendeten Radikalismus und Absolutismus bestehen, in der despotischen Gestaltung der absoluten Revolution; sodann, daß das christliche Volksgefühl sich den Antichrist immer noch persönlich denkt, während die moderne Theologie längere Zeit meist geneigt war, in diesem Ausdruck nur die Bezeichnung einer geistigen, dem Christenthum entgegengesetzten Richtung zu sehen. Allein zuvörderst bleibt der Begriff des Antichristenthums festgestellt durch die Thatsache, daß das Christenthum in der Welt in einer fortwährenden Entwicklung, Läuterung und Vertiefung begriffen ist, welche auf seine Vollendung hinzielt, und daß so auch der Gegensatz des Unglaubens bei jeder Stufe seines Fortschritts ihm gegenüber einen neuen Ausdruck der Scheintiefe und Scheinklarheit annimmt, und eine größere dämonische Macht gewinnt. Demzufolge ist denn auch die Erwartung ganz begründet, daß dem vollendeten Christenthum einmal das vollendete Antichristenthum gegenüber treten werde. Und ohne Zweifel ist dieser reifende Geist des Antichristenthums der wesentliche Antichrist selbst. Allein die Geistigkeit und Allgemeinheit einer Richtung schließt ihre individuellen Gestaltungen nicht aus. Jede Geistesrichtung hat ihre hervorragenden Träger, und jede Vollendung einer Geistesrichtung hat ihren Repräsentanten. Demzufolge erscheint denn auch die Blüthe des Antichristianismus in einzelnen Antichristen, und es ist eine ganz historische Anschauung, wenn das Christenthum verkündigt, diese einzelnen Antichristen werden einmal in einem über alle seine Vorläufer hervorragenden Genie des Bösen ihren Abschluß finden. Man hat sich nun diesen Antichristianismus in verschiedener Weise gedacht. Ultramontane Absolutisten wollen seine Erscheinung in der Vollendung des Radikalismus sehen, radikale Literaten dagegen sehen den Jesuitismus als die Verkörperung des bösen Prinzips an; unter denen aber, welche die Thatsache kennen, daß die Extreme miteinander verwandt sind, und sich in entscheidenden Momenten oft miteinander versöhnen, um eine tiefere, edlere Richtung zu

verderben, tritt die Vermuthung allmählig bestimmter hervor, daß die letzte Gestalt des Antichristianismus wohl aus einer Coalition des vollendeten Absolutismus und des vollendeten Radikalismus hervorgehen möchte. (S. Züllig, die Offenbarung Joh. II, S. 233; Hengstenberg, die Offenbarung des S. Johannes II, S. 65.) Es fragt sich auch sehr, ob die unsägliche Mühe, welche man auf die Herausbringung eines bestimmten, geschichtlichen Namens aus der Zahl 666 verwendet hat, nicht rein verloren ist. Der letzte Versuch, welchen Hengstenberg gemacht, hat die Sache schwerlich zum Abschluß gebracht (B. II, S. 65). Man muß daran erinnern, daß die Zahlen der Apokalypse im Allgemeinen nicht kabbalistische Räthselzahlen, sondern symbolische Zahlen sind. Demnach wäre wohl die Zahl 666 aus dem Gesammtsystem der apokalyptischen Zahlensymbolik zu erklären. Sie spricht einen dreifachen Gegensatz gegen die heiligen Sieben aus, die freilich auch als heuchlerisch angewandte Zahl in der Apokalypse vorkommt. Die Sechshundert wäre vielleicht die Zahl der endlosen fluchbeladenen Zeit, die nicht zum reinen Aeon werden will; die Sechszig wäre etwa Zahl des falschen Prophetenthums im Gegensatz gegen die 70 Aeltesten des Moses oder die 70 Heidenbekehrer des Herrn; die Sechs eine Zahl der endlosen Mühe im Gegensatz gegen die Zahl Sieben als Zahl der Feier und Ruhe. Der Schlüssel für diese symbolische Zahldeutung liegt vielleicht in dem Worte von der ewigen Unruhe des Abtrünnigen Kap. 14, 21. im Gegensatz gegen die Ruhe der Heiligen, welche V. 13. beschrieben wird. Wir wollen mit diesen Bemerkungen nur die ersten Federstriche für eine symbolische Deutung der Zahl 666 gegeben haben; vielleicht veranlassen sie zu einer weiteren Verfolgung des symbolischen Weges, der wohl in der Apokalypse eher ein sicheres Ziel verheißet, als der Weg der kabbalistischen Deutung.

Dr. Lange.

Antidikomarianiten, d. h. Gegner der Maria, Mutter des Herrn, in Arabien gegen das Ende des 4. Jahrhunderts, von Epiphanius in der 78. Häresе so genannt und als eigene Sekte von ihm aufgeführt. Ihre Ketzerei bestand nach Epiphanius darin, daß sie behaupteten, Maria habe nach der Geburt Christi ihrem Manne Joseph die eheliche Pflicht geleistet und Kinder von ihm gehabt. Epiphanius suchte sie in einem weitläufigen Schreiben, das er (l. c.) mittheilt, von ihrer Meinung abwendig zu machen. Die Antidikomarianiten, worunter wir keineswegs eine von der Kirche abgetrennte Sekte uns denken müssen, sind als eine Reaktion des christlichen Bewußtseyns gegen die aufkommende, auch durch mönchische Grundsätze genährte Marienverehrung zu betrachten. Herzog.

Antilegomena, s. Kanon, biblischer.

Antimensium. So heißt in der griechischen Kirche das vor dem jedesmaligen Beginn der Meßhandlung über den Altartisch ausgebreitete Tuch, durch welches derselbe erst zum wirklichen Opferaltar wird. Da es nämlich, wie die griechische Kirche in Uebereinstimmung mit der römischen annimmt, nur ein geweihter Altar seyn darf, auf dem das Meßopfer dargebracht wird — vgl. die Aeußerung des *Gregor. Nyssenus* (Opp. Tom. III. p. 369) *τό θυσιαστήριον, ᾧ παρεστήκαμεν, λίθος ἐστὶ κατὰ τὴν φύσιν κοινός· — ἐπειδὰν δὲ καθιερωθῇ τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ, ἐστὶ τράπεζα ἁγία* —, und diese Weihe nur vom Bischof vollzogen werden kann, so würde in allen den Kirchen, deren Altäre noch nicht vom Bischof geweiht sind, kein Meßgottesdienst stattfinden können. Dieser Uebelstand wurde im Oriente durch das geweihte Altartuch beseitigt. H. A.

Antinomismus. Man versteht darunter diejenige, während des Reformationszeitalters durch Agrikola von Eisleben (s. diesen) veranlaßte, aus einer Ueberspannung der Rechtfertigungslehre hervorgegangene Parteirichtung, welche anfänglich über den dogmatischen Kernpunkt des Protestantismus eine Spaltung hervorzurufen drohte, die durch den kräftigen Widerstand Luthers und seiner Gesinnungsgenossen noch rechtzeitig abgewendet wurde. Das eigentliche Wesen und die Bedeutung dieser bedenklichen Richtung lernen wir am besten aus den antinomistischen Streitigkeiten kennen, welche wir als zur Geschichte des Antinomismus gehörig kurz darstellen wollen. Unstreitig waren es kühne und in der Hitze des Kampfes gegen das römische Gesetzeswesen und die römische Werk-

heiligkeit nicht genugsam erwogene Aeußerungen Luthers und Melanchthons, welche Agrikola zuerst bestimmten, den geschichtlichen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium als einen dogmatischen Gegensatz aufzufassen. Schon in seinen »Resolutionen« hatte Luther das Gesetz für »ein Wort des Verderbens, ein Wort des Zorns, ein Wort der Traurigkeit, ein Wort des Schmerzes, ein Wort des Richters gegen den Beklagten, ein Wort der Unruhe, ein Wort des Fluchs« erklärt, und bemerkt, daß wir aus dem Gesetze nichts als ein böses Gewissen, ein unruhiges Herz und eine vor unsern Sünden bebende Brust hätten, auf welche Sünden das Gesetz zeige, ohne sie wegzunehmen (Luthers Werke bei Walch, Bd. XVIII, S. 504). Im neuen Bunde, sagte Luther an einer anderen Stelle (in einer Schrift gegen Ambrosius Catharinus bei Walch, Bd. XVIII, S. 1855) gebe es »kein treibend oder zwingend Gebot mehr, und ein Volk, das man noch mit Gesetzen schrecken und zwingen müsse, verdiene nicht den Namen eines Volkes Christi, sondern sey ein Volk der Synagoge, da man die Uebertreter tödte.« In seinem Widerstande gegen die Zwickauer Schwarmgeister, deren gesetzlichen, bis zum Fanatismus gesteigerten Rigorismus er am meisten fürchtete, entfielen Luthern noch heftigere Aeußerungen gegen das Gesetz, die einer beschränkteren Auffassung fast unvermeidlich Veranlassung zu groben Mißverständnissen werden mußten. So ließ er in seiner Schrift »wider die himmlischen Propheten« die Aeußerung fallen, »daß uns diese Sündenlehrer und mosaische Propheten sollen unverworren lassen mit Mose; wir wollen Mosen weder sehen noch hören. — Denn Moses ist allein dem jüdischen Volk gegeben und gehet uns Heiden und Christen nichts an. Wir haben unser Evangelium und das Neue Testament. Wollen sie durch Mosen aus uns Juden machen, so wollen wir's nicht leiden« (bei Walch, Bd. XX, S. 203). Daß übrigens solche geringschätzige Urtheile über das Gesetz vom neugewonnenen Standpunkte der evangelischen Rechtfertigungslehre aus nicht nur Luthern eigen waren, dafür bürgt uns die Aeußerung Melanchthons in der ersten Ausgabe seiner loci communes (ed. Augusti, p. 127): »man müsse eingestehen, daß der Dekalog jetzt abgeschafft sey.« Es ist daher nicht nöthig, die Entstehung des Antinomismus und der antinomistischen Streitigkeiten aus persönlicher Eitelkeit Agrikolas oder sonstigen niedrigen Beweggründen herzuleiten, wie dies Plank (Geschichte der prot. Theologie II, 1, 3 f.) und Walch (Luthers Werke, Bd. XX, histor. Einleitung, 72 f.) gethan haben. Vielmehr müßte es auffallend erscheinen, daß nach dem Vorgange solcher Aeußerungen in dem »Unterricht der Visitatoren« an die Pfarrer der chursächsischen Landeskirche (1527) die Pfarrer vermahnt werden, »die zehn Gebote oft und fleißig zu treiben und sie auszulegen und anzuzeigen, nicht allein die Gebote, sondern auch wie Gott diejenigen strafen wird, die solche nicht halten.« Auch findet sich in dem »Unterricht« die Andeutung, daß Buße und Gesetz, welches als wirksam zur Buße dargestellt wird, auch zum Glauben gehörten. Agrikola glaubte (allerdings in geistiger Beschränktheit und ohne zu erkennen, daß jene früheren Aeußerungen nicht auf die dogmatische Goldwage gelegt werden durften) in den vorhin angeführten Sätzen aus dem »Unterrichte der Visitatoren« einen Abfall Luthers und Melanchthons von der reinen evangelischen Rechtfertigungslehre durch den Glauben allein erblicken zu müssen und bekämpfte mit dem zelotischen Eifer eines mittelmäßigen Kopfes in Schrift und Wort seine Lehrer und Führer, die Reformatoren, zunächst namentlich Melanchthon. Er warf dem Letzteren Mangel an Folgerichtigkeit vor, und behauptete fest, daß die zehn Gebote für Christen keine Autorität hätten, und daß sittliche Ermahnungen auf dem evangelischen Standpunkte nur aus dem Neuen Testamente geschöpft werden dürften; die wahre Buße komme nicht aus dem Gesetze und der Gesetzespredigt, sondern aus dem Glauben und der Glaubenspredigt. Durch eine Konferenz, welche im Dezember 1527 zu Torgau zwischen Melanchthon und Agrikola veranstaltet wurde, besonders aber durch den Einfluß und das Ansehen Luthers, welcher sich ganz auf die Seite Melanchthons stellte, gelang es, den Streit für einmal niederzuschlagen. Agrikola hielt fest, daß wahre Buße den Glauben an das göttliche Strafgericht (fides minarum) immer vor-

aussetze, und die Reformatoren gaben zu, daß man im weiteren Sinne des Wortes unter der Buße auch den Glauben verstehen könne (fidem generalem sub nomine poenitentiae recte comprehendi). Wie schmerzlich bewegt übrigens Melanchthon über den Ausbruch des Streites und den denunciatorischen Zelotismus Agrikola's war, sehen wir aus seinem Schreiben an Justus Jonas vom 20. Dez. 1527, in welchem er die Torgauer Konferenz beschreibt und ihre Resultate meldet, den ganzen Vorgang als eine „tragoedia“ bezeichnet, und hindurchmerken läßt, daß Agrikola wohl überwältigt, aber nicht überzeugt war (Corpus Reformatorum, I, p. 914 ff.).

Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß nach mehr als neunjährigem Frieden im Jahre 1537 der Streit auf's Neue ausbrach. Die Veranlassung dazu war folgende. Gegen das Ende des Jahres 1536 hatte Agrikola seine Stelle als Schulrektor und Prediger in Eisleben in gräflich Mansfeld'schen Diensten aufgegeben, und in der Absicht, an der Universität zu lehren, seinen Aufenthalt in Wittenberg genommen. Hier erneuerte er das im Jahre 1527 beigelegte Zerwürfniß, ohnedies gereizt durch die etwas kühle Aufnahme von Seiten der Wittenbergischen Theologen durch Veröffentlichung einer Reihe von Thesen über die Buße und ihr Verhältniß zum Glauben, welche unter dem übrigens ziemlich friedfertigen Titel „positiones inter fratres sparsae“ zuerst ohne Beifügung seines Namens veröffentlicht worden waren. Die Hauptsätze, welche hier aufgestellt werden, bestehen darin, daß Agrikola lehrt: die Buße dürfe nicht aus den zehn Geboten oder einigem Gesetze Mosis, sondern nur aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium gepredigt werden; das Gesetz verdiene überhaupt nicht, Gottes Wort zu heißen. Diese Sätze waren aber bei allem äußern Anscheine friedfertiger Gesinnung von sehr leidenschaftlichen und für das sittliche Gefühl anstößigen Aeußerungen begleitet. Es kommen darunter Aussprüche vor wie die: „Bist du ein Hur, Bub, Ehebrecher oder sonst ein Sünder; gläubst du, so bist du im Wege der Seligkeit. — Wenn du mitten in den Sünden steckst auf's höchste und best; gläubst du, so bist du schon mitten in der Seligkeit. — Alle die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel fahren; an Galgen mit Mose.“ Außerdem griff er in seinen Sätzen Luthern an, den er neben zweideutigen Lobsprüchen darüber tadelte, daß er in seiner Auslegung des Galaterbriefes gesagt habe, des Gesetzes fürnehmstes Amt sey das Gewissen zu schrecken, damit es desto leichter Christum erkenne.

Der letztere ziemlich unverhüllte Ausfall auf Luther scheint diesen nun auch bestimmt zu haben, in einer Reihe von (4) Disputationen gegen Agrikola, der sich als Verfasser der „positiones“ bekannte, aufzutreten, wobei jedoch Luther sich aller persönlichen Beleidigungen enthielt, ja sogar den Namen Agrikola's nicht einmal erwähnte (vgl. Luthers Werke bei Walch, Bd. XX, S. 2034 f.). In diesen 4 Disputationen führte Luther den Satz durch, daß das erste Stück der Buße, Reue oder Gewissensschrecken aus dem Gesetze komme, während dagegen das zweite Stück, der Vorsatz zur Besserung des Lebenswandels, nicht aus dem Gesetze stammen könne. Das Evangelium müsse daher allerdings dem Gesetze folgen, das erschrockene Gewissen aufrichten und bewirken, daß der Mensch einen guten Vorsatz fassen könne. Allerdings müsse die Buße nicht nur erschrecken, die Bußfertigen müßten auch eine Hoffnung fassen und aus Liebe zu Gott die Sünde hassen. Das Gesetz Gottes aus der Kirche wegnehmen, hieße einen Raub an der göttlichen Wahrheit und Ehre begehen. Dabei macht Luther das Zugeständniß, daß „so hoch der Himmel von der Erden, so weit solle das Gesetz von der Justifikation geschieden werden,“ und unterscheidet zwischen der Buße der Ungläubigen (Papisten, Türken, Juden u. s. w.), welche Reue und Leid nur über eine oder etliche wirkliche Sünden haben, und der Buße der Gläubigen, welche ewig, d. h. das ganze Leben hindurch bis in den Tod fortdaure. Verneinen, daß man das Gesetz lehren solle, heiße nun aber „schlecht und mit der That keine Buße leiden.“ Am Schlusse der 4. Disputation faßt Luther seine Ansicht in die Worte zusammen: „Summa, das Gesetz ist nicht nütz, noch von Nöthen zur Gerechtigkeit, noch zu einigen guten Werken, viel weniger zur Seligkeit, sondern um-

gelehrt: Gerechtigkeit, gute Werke und Seligkeit sind nöthig zur Erfüllung des Gesetzes.« Leider führten die in Folge der aufgestellten Thesen Luthers angeknüpften Verhandlungen mit Agrikola zu neuer gegenseitiger Verbitterung und einem sehr heftigen Schriftenwechsel zwischen den Streitenden. Agrikola zeigte sich zwar zu einem Widerrufe bereit, wollte aber die von Luther entworfene und von Melanchthon gemilderte Vergleichsformel nicht unterschreiben, und im Lüneburg'schen und Pommer'schen schienen die Anhänger seiner Lehre sogar sich zu vermehren. Luther fügte 1539 nun noch eine 5. Sammlung von Thesen gegen Agrikola den 4 vorher erschienenen bei, und ließ auch einen Brief, den er über die Angelegenheit an den Eisleber Prediger Gutel geschrieben hatte, in welchem er Agrikola mit Thomas Münzer und den Schwarmgeistern zusammenstellt, veröffentlichen. Agrikola verklagte dafür Luthern bei dem Churfürsten und versprach, seinen Kopf hergeben zu wollen, wenn Luther die Wahrheit seiner Aussagen beweisen könne. Zur Verantwortung gegen diese Anklage ließ nun Luther noch in demselben Jahre (1540) seinen Bericht von »M. Joh. Eislebens falscher Lehre und schändlichen That, dazu Antwort auf seine nichtige und ungegründete Klage wider Lutherum« erscheinen. Bei der großen Heftigkeit, mit welcher Luther in dieser Schrift gegen Agrikola losfährt, war es unmöglich, den verbissenen, aber nicht böswilligen Mann zur Einsicht seines Irrthums und zur Ruhe zu bringen. Luther nennt ihn hier einen Sektirer, einen »falschen Menschen und verborgen Maul,« einen »ohnmächtigen, elenden Maiskopf,« der meuchlings und hinterlistig lästere und schände. Er droht ihm auch darin mit einer gerichtlichen Untersuchung wegen Ueberschreitung der Augsburger Konfession und Apologie, was uns zeigt, wie frühe man bereit war, den Bekenntnißschriften eine kirchenrechtliche Bedeutung beizulegen, und dringt auf Satisfaktion. Der Churfürst verwies in der That den Handel an die Gerichte, jedoch so, daß Agrikola hätte Klage gegen Luthern führen müssen. Die Berufung Agrikola's nach Berlin zum Hofprediger des Churfürsten von Brandenburg gab aber dem Streite eine andere Wendung, indem der Churfürst von Brandenburg sich jetzt seines neuen Hofpredigers annahm und Agrikola sich auf den Rath des Churfürsten zu einem förmlichen Widerrufe entschloß. Er erklärte, daß er durch Luthern über das Verhältniß des Gesetzes zur Rechtfertigung eines Bessern belehrt worden sey, daß das Amt des Gesetzes zur Offenbarung der Sünde unablässig getrieben werden müsse, und daß er fortan bis an sein Lebensende gleichförmig mit der Wittenbergischen Kirche glauben und lehren wolle. Diese Revokation erfolgte am 9. Dez. des Jahres 1540 und bald hernach fand auch die völlige Versöhnung mit Luther statt.

Doch sollte der Streit nicht für immer ruhen. Daß nach dem Tode Luthers der zelotisch gesinnte Flacius ihn wieder ohne Schuld Agrikola's anzufachen suchte, geht aus dem Umstande hervor, daß Flacius die letzte heftige Streitschrift Luthers gegen Agrikola ohne alle Veranlassung mit einem Vorworte herausgab, worin er in boshafter Weise erzählte: der selige Vater Lutherus habe kurz vor seinem Ende in Anwesenheit des Pomeranus, Melanchthon, Cruziger, Major und Jonas gesagt: »sie sollten sich doch namentlich vor dem Eisleben hüten, der nicht nur von dem Teufel geritten werde, sondern in dem der Teufel leibhaftig wohne.« Flacius fügte noch die Bemerkung hinzu, daß in der That täglich »in Eislebens Hause und Studierstüblein die Teufel manchmal groß Gepolter und Ungestüm brauchen.« Agrikola schwieg auf diesen schmählichen Angriff, bis mehr als 12 Jahre nachher (1562) durch eine Predigt Agrikola's über Luc. 7, 37—49., zu welcher die Vorrede antinomistisch zu lauten schien, der Streit wieder erneuert wurde. Diesmal waren aber die Gegner Agrikola's offenbar im Unrecht, und die Streitschrift der Mansfelder Geistlichen, die unter dem Titel „Confessio et sententia ministrorum Verbi in Comitatu Mansfeldensi de Dogmat. quorundam proximo triennio editis“ zu Eisleben 1565 erschien, ist nur ein trauriges Zeugniß der damals herrschenden lieblosen und schmähsüchtigen Streittheologie, welche den Agrikola aller Betheurungen seiner Orthodoxie ungeachtet bis an seinen Tod (1566, 22. Sept.) verfolgte. Uebrigens war die Behauptung Amsdorfs, gute Werke seyen schädlich zur Seligkeit, auch Antinomismus

und der Prediger Otto von Nordhausen wiederholte 1570 die verworfenen Sätze Agrikola's: "der Christen beste Kunst ist, vom Gesetz gar nichts zu wissen; evangelische Prediger sollen lauter Evangelium predigen und kein Gesetz; die Christen sind des Teufels mit allen guten Werken u. s. w." Der Streit drehte sich jetzt namentlich um die usus, welche man dem Gesetze einräumen sollte. Ueber den usus legis paedagogicus und politicus, wornach das Gesetz zu Christo hinführen und die Bösen in Ordnung halten soll, verständigte man sich leicht. Ueber den sogenannten tertium usum legis, den usus didacticus, d. h. über die Frage, ob das Gesetz auch noch die Gerechtfertigten und Wiedergebornen belehren könne, stritt man noch eine Zeitlang fort, und einigte sich endlich darin, daß das Leben der Gläubigen dem Gesetze gemäß seyn müsse, ohne im Gesetze seinen Ursprung zu nehmen. In der Formula concordiae (II, 5. de lege et evangelio) wurden die Antinomisten verdammt als „adversarii legis, qui praedicationem legis ex ecclesia explodunt et affirmant: non ex lege, sed ex solo Evangelio peccata arguenda et contritionem docendam esse.“ Nach den Bestimmungen des F. C. soll das Gesetz die Gewissen erschrecken, das Evangelium, obwohl es „per ministerium legis“ auch denselben Dienst thut, soll doch namentlich die Gewissen trösten, indem es sie an die Vergebung der Sünden in Christo glauben lehrt. Vor jeder Vermischung beider habe man sich wohl zu hüten, damit das Evangelium nicht wieder in ein Gesetz verwandelt werde, wie dies unter dem Pabstthum geschehen sey. Zugleich wurde in der Konkordienformel der sogenannte tertius usus legis anerkannt, und die Lehre, daß nur die Ungläubigen des Gesetzes bedürften, als ein seelengefährlicher Irrthum verworfen.

Daß der Protestantismus sich antinomistischer Verirrungen kräftig erwehrte, war um so nöthiger, als seine Gegner ohnedies ihm den Vorwurf machten, daß er die guten Werke verachte. Der Antinomismus war eine Ueberspannung der evangelischen Freiheitslehre, nicht eine Erneuerung "des einstigen Antinomismus der Mystik von Marcion," wie Niedner meint (Geschichte der chr. Kirche, S. 658). Zugleich waren die Antinomisten in der dualistischen Ansicht eines absoluten Gegensatzes zwischen altem und neuem Bunde, Gesetz und Evangelium befangen, welche in jener Uebespannung ihren Grund hat. Antinomistische Irrthümer hat es übrigens zu allen Zeiten in der Kirche gegeben; wir finden sie namentlich auch bei englischen Baptisten 1689. Selbst Schleiermacher in seiner Geringschätzung des alten Bundes ist nicht frei von Antinomismus und die Schein-Siege, welche Rom jetzt feiert, verdankt es nur den antinomistischen Irrthümern unserer ganzen Zeitrichtung. (Vgl. noch über den Antinomismus *Nitzsch*, de antinomismo Agricolae. Wtb. 1804 und *Elwert*, de antinomia J. Agricolae Islebii. Tur. 1836.) S. überdies Nitzsch, die Gesammterscheinung des Antinomismus. Stud. u. Krit. 1846. 1. u. 2. Heft. Schenkel.

Antiochien. Diese für die Geschichte des Christenthums überaus wichtige Hauptstadt Syriens, am Flusse Orontes, führt ihren Namen von dem Vater ihres Erbauers, Seleukus Nikanor. Sie war von bedeutendem Umfange und von dem in ihrer Nähe befindlichen Hain hieß sie auch Epidaphne (vgl. Ptol. V. 15. Strabo XVI. 2. 4. Plin. hist. nat. V. 18. Cellar. Orb. ant. II. p. 416). Hieher hatten sich die nach der Hinrichtung des Stephanus (s. d.) versprengten Christen aus Palästina geflüchtet (Act. 11, 19.) und hier erhielten die Bekenner Jesu zuerst den Namen "Christen" (ebend. V. 26.). Von hier aus unternahm Paulus, im Begleit des Barnabas, die erste Missionsreise (Act. 13. u. 14.) und kehrte wieder dahin zurück. Hieher kamen auch einige Christen aus Judäa, welche die Beschneidung wollten für Alle verbindlich machen, was die Abordnung des Paulus und Barnabas nach Jerusalem zur Folge hatte (Act. 15.). Diese brachten, gemeinschaftlich mit einigen aus Jerusalem abgeordneten Brüdern, die dort gefaßten Beschlüsse dahin (Act. 15, 28 ff.). Sonach erscheint schon gleich in der Urgeschichte des Christenthums Antiochien als der zweite große Hauptpunkt desselben und "es war gewiß," sagt Schleiermacher (Kirchengesch. S. 65), "eine weise Veranstaltung der Vorsehung, daß ein solcher zweiter Hauptpunkt bald entstand, weil Jerusalem belagert

wurde und für eine Zeitlang als Metropole verschwindet und weil die hellenische Gemeinde dort ein Gegengewicht hielt gegen die engherzigen Gemeinden in Palästina, die vom Judenthum nicht ablassen konnten.“ Antiochien blieb nun fortwährend ein wichtiger Sitz des Christenthums. Ist auch die Sage ungegründet, daß der Apostel Petrus der Gemeinde sieben Jahre als Bischof vorgestanden habe (s. Petrus), so ragt dagegen unter den apostolischen Vätern Ignatius (s. d. Art.) als Bischof von Antiochien hervor, und auch andere große Kirchenlehrer, wie Chrysostomus (s. d.) haben diesen Bischofsstuhl geziert. Bei dem im Jahr 387 in Antiochien entstandenen Aufruhr, in welchem die kaiserlichen Bildsäulen niedergerissen wurden, war es eben dieser große Kirchenlehrer, der durch seine berühmten Reden „von den Bildsäulen“ einen gewaltigen Eindruck auf die unter der Rache des Kaisers seufzenden Gemüther machte. Diese Reden blieben bei der antiochenischen Gemeinde lange Zeit in gutem Andenken. Viele wußten sie auswendig.

Bei der Ausbildung der kirchlichen Hierarchie gelangte der Bischofsstuhl von Antiochien neben Rom, Constantinopel, Alexandrien und Jerusalem zur Würde des Patriarchats (s. Patriarchat). Auf der Kirchenversammlung zu Ephesus (431) wollte der Bischof von Jerusalem die Rechte des antiochenischen Patriarchen beschränkt wissen, was zu Streitigkeiten führte, welche durch die Synode von Chalcedon (451) dahin geschlichtet wurden, daß Phönizien und Arabien dem antiochenischen Sprengel zufielen.

In Antiochien sind mehrere bedeutende Kirchenversammlungen gehalten worden. So 252 gegen die Novatianer. In Angelegenheiten des dortigen Bischofs Paul von Samosat (s. d. Art.) wurden drei Synoden gehalten, auf der dritten derselben, 269, wurde Paulus durch den Presbyter Malchion überwunden und mußte das Bisthum räumen. Auch während des arianischen Streites (s. d. Art.) hielten die morgenländischen Bischöfe im J. 341 eine Synode in Antiochien, auf welcher sie eine Formel abfaßten, in der sie das Wort ὁμοούσιος vermieden, im Uebrigen aber an die nicäische Lehre sich anschlossen. Im Jahr 343 verfaßten daselbst die Eusebianer die sogenannte μακρόστιχος, die im Wesentlichen dasselbe sagte. Im Jahr 361 berief Constantius II. dahin eine Kirchenversammlung: in der Hoffnung, die Katholischen und die Arianer zur einstimmigen Wahl des Bischofs Meletius zu bewegen, den aber die Arianer, nachdem sie seinen wahren Glauben von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater kennen gelernt hatten, verwarfen und an dessen Stelle den Euzoius brachten, was mit der meletianischen Spaltung (s. d. Art.) zusammenhängt, die zum Unterschied von der gleichnamigen in Aegypten die antiochenische oder zweite heißt. Im Jahr 363 fand sodann unter dem Vorsitz des Meletius eine Versammlung von Bischöfen statt, auf der sich der Arianer Acacius mit den Orthodoxen vereinigte.

In dem nestorianisch-monophysitischen Streite nahm die antiochenische Kirche im Gegensatz gegen die von Alexandrien eine eigenthümliche Stellung ein. Schon der Patriarch von Antiochien, Johann, war auf die Seite des Nestorius (s. den Art.) getreten und hatte sich den in seiner Abwesenheit gefaßten Beschlüssen der Synode in Ephesus (431), welche die Verdammung des Nestorius ausgesprochen, widersetzt, später aber in einem Vergleich mit Cyrill von Alexandrien (s. d. Art.) sich eingelassen und zu einer annähernden Formel sich bequemt. Im weitern Verlauf des Streites nun suchte die antiochenische Kirche und die dortige Schule in Beziehung auf die Person Christi einen Lehrtypus festzuhalten, der, ohne die nestorianische Trennung der Naturen zu billigen, doch ihr Unterscheidendes festhielt und jeder Vermischung sich widersetzte. Auch in der Schrifterklärung bewahrte sie den Karakter der Nüchternheit.

Die Verhältnisse Antiochiens zur christlichen Welt änderten sich gewaltig mit dem Eindringen des Mahomedanismus in die Gegenden des Morgenlandes. Im Jahr 637 fiel die berühmte christliche Metropole in die Hände der Sarazenen, unter Kaiser Heraklius. Nicephorus Phokas eroberte sie nur für kurze Zeit wieder (966); 970 ward sie abermals eine Beute der Ungläubigen. In dem ersten Kreuzzuge wurde die Stadt nach einer langwierigen, mit vielen Beschwerden verbundenen Belagerung von 7 Monaten den 3. Juni

1098 von den abendländischen Christen erobert, die durch Ermordung der Einwohner ein gräßliches Blutbad anrichteten. Sie wurden aber durch Kerboga, den Feldherrn des Sultans, eingeschlossen, bis das durch den Fund der heil. Lanze zu neuem Muth entflammte Heer einen Ausfall wagte und sich den Besitz der Stadt sicherte. Boëmund von Tarent errichtete daselbst ein Fürstenthum. Später (1269) eroberte der ägyptische Sultan Bibors Antiochien nach eintägiger Berennung und verwüstete es.

Von Antiochien, der Hauptstadt Syriens, ist zu unterscheiden:

Antiochien in oder genauer bei Pisidien (πρὸς τῇ Πισιδίᾳ), auf dem Gebirge Taurus, gleichfalls von Seleukus Nikanor erbaut. Hieher kam Paulus auf seiner ersten Bekehrungsreise, wurde aber auf Anstiften der Vornehmen der Stadt, besonders der Frauen, aus ihren Grenzen vertrieben. Apt. 13, 14—50. vgl. 2. Tim. 3, 11. Ueber die Stadt s. *Ptolemaeus* V, 4. *Strabo* XII, 7. 14. *Plin.* hist. nat. V, 24. *Cellar.* II, p. 187. Winer, bibl. Realwörterbuch.

Endlich erscheint auch noch in der Kirchengeschichte:

Antiochien in Karien, am Fluß Mäander, mit einem bischöfl. Sitze, wo ebenfalls Synoden gehalten wurden, in den Jahren 367 und 378 beide in Beziehung auf den arianischen Streit, s. *Sozom.* VI, 12. (dazu die Anm. v. Vales.) u. VII, 2., Walch, Bibl. der Kirchenversammlungen S. 212. 221. Ueber die Stadt selbst s. *Strabo* XIII, 4. 15. *Plin.* V, 29. *Cellar.* II, p. 100. Hagenbach.

Antiochenische Schule, eine in der Zeit der großen dogmatischen Kämpfe des patristischen Zeitalters wichtige Erscheinung. Ihre Entstehung reicht an den Anfang des 4. Jahrh. herauf; und sie gab Anlaß zur Gründung ähnlicher Anstalten in Syrien, und besonders der Schule von Edessa in Mesopotamien. Ihre Grundsätze pflanzten sich aber nur zum Theil auf dem Wege des Unterrichts fort. Der Ausdruck antioch. Schule bezeichnet daher ebensowohl eine gewisse Richtung der Theologie, die besonders in Syrien gepflegt wurde. Den auch in diesem Sinne von Neander gebrauchten Ausdruck gab Gieseler (K.G. I. 2. S. 84. 4. Aufl.) auf und brachte statt dessen den Namen syrische historisch-exegetische Schule auf, der eigentlich passender ist und zugleich die Freiheit gestattet, mehrere Männer von derselben Richtung zusammenzufassen. Eifrige Schriftforschung, meist vielleicht in Folge der durch Origenes gegebenen Anregung, weitläufige Arbeiten zur Erklärung der Schrift, eine Auslegung, welche sich von der fleischlich-buchstäblichen und der willkürlich-allegorischen gleich weit entfernt hält, eine gewisse Freiheit in Behandlung kritischer Fragen, strenges Festhalten des Unterschiedes der beiden Naturen in Christo im Gegensatze gegen die monophysitische Richtung, das sind die Haupteigenthümlichkeiten dieser Schule. Als Stammväter derselben werden uns zwei gelehrte antiochenische Presbyter und eifrige Bibelforscher, Dorotheus und Lucianus genannt, von welchen dieser 311 als Märtyrer starb. Er machte eine neue Recension des berichtigten Textes der LXX und wahrscheinlich auch des Neuen Testaments. Die nach derselben verfertigten codices wurden Λουκιανεια genannt. Er gerieth in den Verdacht einer Hinneigung zu Paul von Samosata (Neander, K.G. II, S. 1237). In der Folgezeit wurde jene Richtung bestimmt ausgeprägt, eine Zeitlang im besten Einverständnisse mit den alexandrinischen Kirchenlehrern, später, besonders seit den origenistischen und nestorianischen Streitigkeiten von jenen angefeindet. Zu der syrischen historisch-exegetischen Schule rechnet Gieseler Theodorus, Bischof von Heraklea, † c. 358, Eusebius, Bischof von Emesa, † 360, Cyrillus, Bischof von Jerusalem, † 386, Apollinaris, Bischof von Laodicea, 370—390, Ephraem, Diakonus in Edessa, † 378, Diodorus, Presbyter in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus, aus dessen Schule Johannes Chrysostomus, † 407, und Theodorus von Mopsuestia, † 429, hervorging. S. die betr. Art. Derselben Richtung gehörte der mit Unrecht auch von mehreren dieser Männer verketzerte Nestorius an. Herzog.

Antiochus II. (Θεός*) herrschte als König über Syrien von 261 bis 246 v. Chr.

---

*) Die Milesier gaben ihm diesen Namen, weil er sie von ihrem Tyrannen Timarchus befreit hatte.

In einen 8jährigen Krieg mit dem ägyptischen Könige Ptolemäus II. Philadelphus verwickelt, mußte er 249 v. Chr. von diesem den Frieden annehmen unter der Bedingung, daß er seine Gemahlin und Stiefschwester, die Laodice, verstoße und dagegen die Berenice, des Philadelphus Tochter, heirathe und seinen aus ihr erzeugten Sohn, mit Uebergehung seiner Söhne von der Laodice, als Thronerben anerkenne. Nachdem aber Philadelphus zwei Jahre nachher gestorben war, 247 v. Chr., und zwar frühestens gegen Ende des Oktober, nahm Antiochus seine erste Gemahlin wieder zu sich. Doch diese, welche die ihr zugefügte Schmach nicht vergessen konnte, tödtete ihren Mann durch Gift und ließ die gehaßte Nebenbuhlerin und deren Sohn hinrichten. Zu spät zog Ptolemäus III. Euergetes von Aegypten mit einem Heere heran, um seine Schwester zu schützen. Er konnte sie nur durch Hinrichtung der Laodice und durch Plünderung von Syrien rächen. Vgl. Appian, Syr. 65. Athen. deipnos. II. p. 45. Valer. Max. 9, 14. Justin. 27, 1. 41, 4. Hieron. in Dan. 11, 6. Auf diese mißlungene Heirathsverbindung zwischen den Königen des Südens (Aegyptens) und des Nordens (Syriens) geht die Stelle Dan. 11, 6.; und die Heirathsversuche dieser Dynastien überhaupt werden in den Füßen des Kolosses, die halb aus Eisen, halb aus Thon bestehen und sich deshalb mit einander nicht vermischen lassen, Dan. 2, 33. 43., symbolisirt. **K. Wieseler.**

Antiochus III., mit dem Beinamen der Große, Sohn des Seleucus II. Kallinicus und Bruder des Seleucus III., bestieg 224 v. Chr. den Thron von Syrien. Voll Unwillen darüber, daß Ptolemäus Euergetes seinen Vorgängern Cölesyrien und Phönicien abgenommen hatte, suchte er bei dessen Tode, als der weichliche Ptolemäus Philopator zur Regierung über Aegypten gelangt war, jene Provinzen wiederzugewinnen. Nach langen Vorbereitungen begann er 218 v. Chr. den Kampf, Polyb. 5, 1. 5, 67. 68., eroberte Seleucia am Orontes, gewann durch Verrath Tyrus und Ptolemais und drang bis Dora, 2 Meilen nördlich von Cäsarea, vor. Philopator ließ jetzt durch Gesandte über einen Waffenstillstand unterhandeln und Antiochus ging auf diesen ein, indem er sein Heer in die Winterquartiere entließ, Polyb. 5, 51—66. Der ägyptische König hatte zu seinen Rüstungen aber nur Zeit gewinnen wollen; im folgenden Jahre entbrannte der Kampf von Neuem und Antiochus ward bei Rephia (unweit Gaza) gänzlich auf's Haupt geschlagen. Er hatte es aber der Trägheit Philopator's zu danken, daß er mit dem Verluste der eroberten Territorien davon kam, Polyb. 5, 51—87. Justin. 30, 1. Dan. 11, 11. 12. Inzwischen hatte sich Achäus, der Statthalter von Kleinasien, 216, empört und ward erst nach zweijährigem Kampfe überwunden, Polyb. 5, 107. 7, 15—18. 8, 17—23. Ein noch langwierigerer Kampf war es, welchen Antiochus bald darauf unter Aufbietung einer sehr ansehnlichen Heeresmacht gegen die östlichen Satrapien seines Reichs, namentlich gegen die Reiche Parthien und Bactrien, welche sich um 150 v. Chr. von dem großen Seleucidenreiche losgelöst hatten, eröffnete. Er drang siegreich bis nach Parthien vor, mußte aber dieses Königreich dennoch bestehen lassen und sich damit begnügen, daß seine Gränzen, welche durch Eroberungen des Königs Arsaces ausgedehnt waren, auf Parthien und Hyrkanien beschränkt wurden, Polyb. 10, 27—31. Justin. 41, 5. Ebenso erkannte er den König der Bactrer an und schloß auch mit ihm einen Bund, Polyb. 10, 49. 11, 34. Er drang darauf sogar bis in's nördliche Indien vor. Wenn er auch seine Absichten rücksichtlich Parthien und Bactrien nicht erreicht hatte, so hatte er durch diesen Feldzug, der ihm den Namen des Großen verschaffte, den syrischen Waffen doch im fernen Osten wieder Achtung und sich selber ein kampfgeübtes und insbesondere durch 150 indische Elephanten furchtbares Heer erworben. Nun ereignete es sich, daß Ptolemäus Philopator 204 starb und sein erst vier- bis fünfjähriger Sohn*) Ptolemäus V. Epiphanes zur Regierung über Aegypten gelangte. Sofort benutzte dies Antiochus, welcher es schmerzlich empfand, daß Aegypten noch über manche Bestandtheile des ursprünglichen Seleucidenreiches gebot, um sich mit Philipp von Macedonien zur Theilung Aegyptens zu ver-

*) Justin. 30, 2. wird er nicht ganz genau als fünfjährig bezeichnet, vgl. Hitzig zu Dan. 11, 13.

binden, Polyb. 3, 2. 15, 20. Liv. 31, 14. Antiochus erobert auch bald Cölesyrien, Phönicien und Palästina, und während die Aegypter neue umfassende Rüstungen veranstalten, um das Verlorene wieder zu gewinnen, zieht er wider Attalus, den König von Pergamus. Nachdem er mit letzterem zufolge der Mahnung römischer Gesandten Frieden gemacht hatte, erfocht er 198 bei Paneas in Cölesyrien einen entscheidenden Sieg über die Aegypter, Liv. 33, 19. Appian. Syr. 1. Joseph. Ant. 12, 3. 3. Dan. 11, 13—16. Jetzt nahm Ptolemäus Epiphanes die Friedensbedingungen an und verlobte sich mit Kleopatra, der Tochter des Antiochus, welche ihm die verlornen oben genannten drei Provinzen als Mitgift zubringen sollte, welches Versprechen später freilich nicht erfüllt wurde, Liv. 35, 13. Appian. Syr. 5. Joseph. Ant. 12, 4. 1. Polyb. 28, 17. Dan. 11, 17. und Hieronym. z. dieser St. Von Palästina aus wandte sich Antiochus schon im Jahr 197 wieder gegen Kleinasien, Liv. 33, 19. und setzte im folgenden Jahre sogar über den Hellespont nach Europa über, Liv. 33, 38. Da sich die Römer inzwischen seines Bundesgenossen, des macedonischen Philipp, durch den Sieg bei Kynoskephalä 197 entledigt hatten, hatten sie keinen Grund mehr, den Antiochus zu schonen, und so kam es zwischen ihm und den Römern 192 zu dem offenen Bruche, welcher 190 mit seiner gänzlichen Niederlage bei Magnesia am Sipylos durch Scipio Asiaticus endete. Antiochus empfing jetzt 189 von Rom den Frieden unter den drückendsten Bedingungen, Liv. 37, 39 sqq. Appian. Syr. 33—39. Justin. 31, 8. Diodor. fragm. 26, 46. ed. Car. Müller. Dan. 11, 18. 1. Makk. 8, 6 ff. Als er dann 187 in die östlichen Provinzen gezogen war, um den ihm auferlegten Tribut zusammenzubringen, ward er bei Plünderung des Belustempels in Elymais erschlagen, Justin. 32, 2. Diodor. fragm. 26, 39. 40. Strab. 16, 744. Hieron. zu Dan. 11, 19. — Die Juden hatten während seiner fast 37jährigen Regierung insofern sehr zu leiden, als Palästina häufig der Schauplatz seiner Kriege war; doch erlangten sie von ihm, da sie rechtzeitig seine Partei ergriffen, einige für sie und ihren Kultus günstige Erlasse, welche uns Josephus Ant. 12, 3. 3. u. 4. aufbewahrt hat. Vgl. Flathe, Geschichte Macedoniens II, S. 225 ff. und zur Chronol. *Clinton*, Fasti hellen. III, p. 314 sqq.

K. Wieseler.

Antiochus IV. Epiphanes, Sohn Antiochus des Großen und Bruder seines unmittelbaren Vorgängers Seleucus Philopator, gelangte in der letzten*) Hälfte des Jahrs 176 v. Chr. zur Regierung, 1. Makk. 1, 11. Von Antiochus d. Gr. bei Stipulirung

*) Wir haben nämlich noch eine Münze des Seleucus Philopator vom Jahre 137 A. S., *Ekhel*, doctr. num. P. 1. T. III. p. 222, welches Jahr im Herbst 176 v. Chr. beginnt. Wegen der verschiedenen Datirung der Seleucidenäre in den beiden Makkabäerbüchern vgl. d. Art. Aere. Hier ist gezeigt, daß das zweite Buch jene Aere, wie gewöhnlich, vom 1. Tischri 312 v. Chr. und das erste vom 1. Thebet (etwa dem Januar des römischen Kalenders) 312 v. Chr. datirt hat. Dieser Jahresanfang dürfte nach den a. a. O. angeführten Thatsachen für das erste Buch feststehen, selbst wenn er nicht mit Bezug auf den römischen Kalender gewählt seyn sollte. Der erste Thebet ist nämlich der Neumond, welcher der Wintersonnenwende zunächst liegt, die wegen des dann zunehmenden Sonnenlichts den natürlichsten und auch sonst üblichen Jahresanfang bildet. Dieser Jahresanfang mußte den Juden der Makkabäerzeit um so näher liegen, als das frohste Ereigniß jener Epoche, welches man deßhalb auch jährlich zu feiern beschloß, die Einweihung des entheiligten Tempels durch Judas Makkabi, am 25. Kislev statt hatte und 8 Tage lang bis in den Anfang des Thebet gefeiert wurde, 1. Makk. 4, 52 ff. Wollten die Juden ihr Jahr, welches ein Mondenjahr ist, mit Bezug auf dieses Fest beginnen, so mußten sie es mit dem in dieses Fest fallenden Neumond oder ersten Thebet anfangen. Der Name des Tempelweihfestes τα φῶτα bei Joseph. Ant. 12, 7. 7. und die vielen dabei angezündeten Lichter scheinen, abgesehen von ihrer symbolischen Bedeutung, die Beziehung zu dem wachsenden Sonnenlicht noch auszudrücken, vgl. Ewald, Geschichte des Volks Israel. Bd. 3. letzte Hälfte. S. 357. — Uebrigens hat die richtige Bestimmung der Seleucidenäre nicht bloß auf die Geschichte des Epiphanes, sondern auch auf das richtige Verständniß der Makkabäerbücher und mehrerer Stellen des Buches Daniel entscheidenden Einfluß.

der Friedensbedingungen als Geißel nach Rom gesandt, Appian. Syr. 45, lös'te ihn Seleucus Philopator kurz vor seinem Tode gegen seinen Sohn, den jungen Demetrius, ein, und da Seleucus in Beider Abwesenheit von einem gewissen Heliodor vergiftet ward, so wußte der bald darauf von Rom anlangende Epiphanes den syrischen Thron zu gewinnen und zu behaupten trotz der nähern Rechte seines eben erwähnten Neffen, worauf Dan. 11, 21. anspielt. Bei unläugbaren Fähigkeiten, kriegerischem Muth, königlichem Sinn, außerordentlicher Kunstliebe, welche sich in großartigen Bauten, namentlich von Tempeln, kundthat, und einem gewissen Fanatismus für den heidnischen Kultus, weßhalb ihn später der Kaiser Julian so hoch verehrte, war dieser Fürst von einem so bodenlosen Hochmuth besessen, wie kaum je ein Mensch, 2. Makk. 5, 21. 9, 8 ff. Dan. 7, 8. 11. 20. 11, 36 ff. Der Hochmuth scheint aber der eigentliche Schlüssel seines Wesens gewesen zu seyn, aus welchem sich größtentheils das Räthsel lösen dürfte, welches Diod. Fragm. 31, 16. ed. Car. Müller darin findet, daß solche Tugenden und solche Laster in derselben Natur zusammengewesen wären. Aus diesem Hochmuth erklären sich selbst die größten Lächerlichkeiten und Abgeschmacktheiten, ja Tollheiten, welche von ihm berichtet werden. So verkehrte er, der orientalische Despot, mit den niedrigsten Leuten in vertraulicher Weise, gab ihnen kleine Geschenke, wie einige knöcherne Würfeln, einige Datteln u. dgl., welche nach seiner Meinung doch nur durch Beziehung zu seiner Person Werth haben konnten, und grüßte jene freundlich, während er die Vornehmsten keines Blicks würdigte. Er bewarb sich unter den andern Candidaten um Stadtämter und saß in römischer Toga als erwählter Prätor zu Gericht; bei öffentlichen Gastmählern ordnete er die Plätze und Anderes dergleichen, und führte zum Schluß mit Schauspielern die schamlosesten Tänze auf, ähnlich wie Kaiser Nero, wahrscheinlich um zu zeigen, daß er auch in solchen Dingen sich auszeichne: so daß man ihn mit Anspielung auf seinen Namen Epiphanes, ἐπιμανής, toll nannte. Polyb. 26, 10. Liv. 41, 20. Diod. Sic. 29, 32. 31, 16. Ael. Var. Hist. 2, 41. Seine Kunstliebe, über deren Bedeutung *O. Müller*, Antiquit. Antioch. p. 53 sqq. zu vergleichen ist, artete in Prachtliebe aus und gab ihm Gelegenheit zu glänzen. Als karakteristisch erzählt Diod. Fragm. 31, 16. von ihm, daß er, abweichend von der Sitte seiner Vorfahren, welche ihre Macht und ihren Reichthum den Römern möglichst verborgen hätten, zur Feier der mit außerordentlichem Pompe angeordneten Kampfspiele die angesehensten Männer von dem ganzen Erdkreise zusammenzuladen pflegte; mit dem sonstigen Pompe habe freilich seltsam contrastirt, daß er, nur durch das königliche Diadem kenntlich, dabei die Geschäfte eines gewöhnlichen Dieners verrichtet hätte. In seinem an Wahnsinn gränzenden Hochmuthe ließ er sich *Θεός* nennen und nahm von seinem Lieblingsgotte, dem olympischen Zeus, den Namen *Νικηφόρος* an; Joseph. Ant. 12, 5. und auf Münzen bei *Ekhel*, doctr. num. P. I. Vol. III. p. 224. Daß dies ein „fremder“ Gott war, den „seine Väter nicht kannten,“ Dan. 11, 38. 39., und daß er ihm ein großartiges Heiligthum und eine Statue, gleich der bekannten des Phidias, in Antiochien und einen Tempel in Athen, welcher den Perikleischen an Pracht übertroffen haben soll, errichten konnte, vgl. Müller a. a. O. S. 621, mag seine Vorliebe für diesen Zeus noch gesteigert haben. Wenn Epiphanes, nach 1. Makk. 1, 41. 42., was bei der Beschaffenheit dieses orientalischen Despoten wohl möglich, geboten hat, daß sämmtliche Unterthanen seines Reichs ein Volk seyn und Jeder seinen Kult verlassen sollte, so ist unter dem anzunehmenden neuen, bis dahin unbekannten Kulte besonders die Verehrung des olympischen Zeus, vgl. Dan. 11, 36—39., gemeint. Da er sich mit Letzterem identificirte, so wollte er damit schließlich seine eigene Anbetung allgemein machen, 2. Makk. 6, 7. Dieser sich selbst vergötternde fanatische Hochmuth ist es, welcher, im Bunde mit politischen Interessen, ihn auch zur blutigen Verfolgung der wahren Religion des jüdischen Volks antrieb, wodurch er sich vor Allem in der Geschichte gebrandmarkt hat. Da Antiochus zufolge seiner verschwenderischen Freigebigkeit, seiner kostbaren Bauten und seiner vielen kriegerischen Unternehmungen in steter Geldnoth war, so hatte auch Judäa viel darunter zu leiden. Die schlechte Partei der Juden konnte am königlichen Hofe Alles durch Geld ausrichten, und

der Tempel in Jerusalem und seine Schätze wurden wiederholentlich durch ihn geplündert, 1. Makk. 1, 20 ff. 29 ff., 2. Makk. 5, 11 ff. Schon zu Anfang seiner Regierung war eine nicht geringe Partei in Judäa, welche dem heidnisch griechischen Wesen ergeben war. Epiphanes stellte sich sofort auf deren Seite, ihrem Drängen auf griechische Sitte zwar nachgebend, 1. Makk. 1, 11—15. Den frommen Hohenpriester Onias stürzte 175 v. Chr. sein eigener Bruder Jesus, der seinen Namen griechisch in Jason veränderte, indem er für Geld das Hohepriesterthum und die Erlaubniß erlangte, griechische Kampfspiele und dergleichen einzuführen, so daß die Priester unter ihm den Jehovadienst immer mehr vernachlässigten, 2. Makk. 4, 7 ff. Drei Jahre später verdrängte den Jason wieder der rohe und ränkesüchtige Menelaus, der für das Hohepriesterthum noch mehr Geld geboten hatte, und sich durch die schlechtesten Mittel, unter Anderm durch die von ihm veranlaßte Ermordung des Onias in seiner Würde zu erhalten wußte, 2. Makk. 4, 23—50. Das war eine schwere Zeit für die frommen und treuen Anhänger Jehovas im jüdischen Volke. Aber noch schwerer sollte sie werden im Verlaufe der Kriege, welche Antiochus Epiphanes mit Aegypten um den Besitz Judäa's und der benachbarten Gebiete führte. Die Veranlassung zu diesen Kriegen war, daß die Vormünder des noch unmündigen Ptolemäus VI. Philometor die seiner Mutter Kleopatra, der Tochter Antiochus d. Gr. (s. d. Artikel), als Mitgift versprochenen Länder, Cölesyrien, Phönicien und Palästina zurückforderten, auf welches Verlangen Epiphanes als nicht gehörig begründet einzugehen sich weigerte, Hieron. ad Daniel. II. Polyb. 28, 17. Epiphanes unternahm 4 Feldzüge wider Aegypten, den ersten 171 v. Chr., den zweiten 170 v. Chr. (2. Makk. 5, 1., 1. Makk. 1, 20.), nach dessen Schluß er heimkehrend den Tempel in Jerusalem plünderte, 1. Makk. 1, 20 ff., 2. Makk. 5, 11 ff., den dritten 169 v. Chr., den vierten 168 v. Chr. (vgl. *Clinton*, Fest. Hellen. Vol. III. p. 318 sqq. und die Comment. zu Dan. 11, 21—45.). Bei dem zweiten Feldzuge bekam er Aegypten bis Memphis hinauf in seine Gewalt und nahm selbst den jungen Philometor gefangen. Als die Aegypter deßhalb seinen Bruder, Ptolemäus VII. Physcon, in Alexandria zum König ausgerufen, nahm er den Schein an, als ob er nur das Recht des seinem Schutze vertrauenden legitimen Königs aufrecht erhalten wolle. Im folgenden Jahre 169 belagerte er Alexandria vergeblich, und während er Aegypten verlassen hat, verständigten sich sogar die beiden Brüder mit einander. Hierüber ergrimmt brach er im Frühling 168, primo vere Liv. 45, 11. 12., durch Palästina ziehend, mit einem starken Heere auf, um an Aegypten Rache zu nehmen, und dies würde ihm sicherlich gelungen seyn, wenn nicht die Römer, welche bis zur Niederlage des macedonischen Königs Perseus in der Schlacht bei Pydne (22. Junius 168) noch eine ziemlich rücksichtsvolle Sprache geführt hatten, jetzt, nachdem sie diesen Sieg gewonnen hatten, allen Angriffen der Syrer auf Aegypten entschieden entgegengetreten wären. Ihr Gesandter Popilius Länas gebot ihm, Aegypten nicht ferner zu bekriegen, wenn er mit Rom Frieden haben wolle; und als Epiphanes Bedenkzeit haben wollte, zog er um ihn einen Kreis in dem Sande, indem er sagte: Bevor er diesen Ort verlasse, müsse er Antwort haben. Bestürzt willigte der König in Alles. Appian. Syr. 66. Liv. 45, 11. 12. Polyb. 29, 11. Val. Max. 6, 4. 3. In dieser höchst übeln Stimmung kehrte Epiphanes nach Judäa zurück: die Unbill, welche er schon auf seinem Hinwege Judäa hatte zufügen lassen, ward jetzt zu einer unerträglichen Höhe gesteigert. Es erging der Befehl des Königs, den Tempelkult in Jerusalem, die Beschneidung und die Sabbathsordnung abzuschaffen, die heiligen Bücher zu vernichten, und dagegen Schweinefleisch und alles Unreine zu essen und Götzenaltäre zu bauen und zu opfern, Alles bei Todesstrafe, 1. Makk. 1, 29 ff. 2. Makk. 5, 24 ff. Ja im Tempel zu Jerusalem ward am 15. Kislev (etwa December) 168 v. Chr. ein kleiner dem olympischen Zeus (2. Makk. 6, 2.) geweihter Altar *)

*) Derselbe Götzenaltar ist Dan. 9, 27. 11, 31. 12, 11. zu verstehen, wo im Hebr. שִׁקּוּץ u. s. w. steht und die LXX βδέλυγμα ἐρημώσεως übersetzen, vgl. Matth. 24, 15. An dem Götzenaltar befand sich wahrscheinlich ein Adler, der Vogel (כָּנָף) des Zeus, Dan. 9, 27. Von

(1. Makk. 1, 54. βδέλυγμα ἐρημώσεως vgl. 1. Makk. 1, 59. 4, 38. Joseph. Ant. 12, 5. 4.) auf dem Brandopferaltar errichtet und am 25. Kislev (bei den Heiden etwa der 25. Tag des Monats dem Zeus besonders heilig) ward auf diesem Altar zuerst geopfert, 1. Makk. 1, 59. Auf dem Garizin wurde der Kultus des Zeus Xenios eingerichtet, 2. Makk. 6, 2 ff. Diesem äußersten Schritte war durch die griechische Partei im jüdischen Volke lange vorgearbeitet. Viele fielen unter den blutigen Verfolgungen zum Heidenthume ab, nicht Wenige aber blieben selbst unter den furchtbarsten Martern ihrem väterlichen Glauben treu, 1. Makk. 1, 52—64. 2. Makk. 6. u. 7. An die Spitze der frommen Juden (חסידים, Ἀσιδαῖοι) trat der Priester Matathias, welcher zu Modim unweit Joppe den syrischen Hauptmann am Götzenaltare erschlug und dadurch zu dem gewaffneten Widerstreite der Juden den Anlaß gab. Bei seinem bald erfolgenden Tode wurde er durch seinen heldenmüthigen Sohn Judas den Makkabäer (s. d. Artikel) ersetzt. — Epiphanes, der von dem kräftigen Widerstande der Juden hörte, entschloß sich 166 v. Chr. (1. Makk. 3, 37.), diesen mit aller Macht zu brechen; da er aber in Geldnoth war (vgl. 2. Makk. 8, 10. 11.), so ging er selber mit einem Theile seines Heeres in den Osten des Reichs, um den fälligen Tribut mit Gewalt einzutreiben, 1. Makk. 3, 34 ff. Joseph. Ant. 12, 7. Appian. Syr. 45. Tacit. Hist. 5, 8., den andern Theil übergab er dem Lysias, welcher aber mit seinem Unterfeldherrn Gorgias von Judas dem Makkabäer auf's Haupt geschlagen wurde, 1. Makk. 4, 1—34. 2. Makk. 8, 11. Der Tempel gerieth wieder in die Hände der Juden, und gerade drei Jahre, nachdem das erste heidnische Opfer auf ihm gebracht war, am 25. Kislev 165 v. Chr. (1. Makk. 4, 52.) ward er unter großem Loben und Danken wieder eingeweiht, und man beschloß, daß zum Andenken an diese Errettung jährlich das Fest der Tempelweihe gehalten werden solle, 1. Makk. 4, 59. Joseph. Ant. 12, 7. 6. Antiochus Epiphanes hatte indeß im Osten seines Reichs wenig ausgerichtet. Als er den reichen Tempel der Nanäa, welche mit der griechischen Artemis oder Aphrodite zusammengestellt zu werden pflegt, in der Landschaft Elymais *) zu plündern versuchte, ward er von den Einwohnern zurückgetrieben, und starb, nachdem er noch die niederschlagenden Nachrichten aus Judäa vernommen hatte, auf der Reise aus Persien nach Babylon, 1. Makk. 6, 4. 8., wie Polyb. 31, 11. und Porphyrius bei Hieronym. in Dan. 11. berichten, in der persischen Stadt Tabes. Sein Tod fiel nach Appian. Syr. 66. in das 12. Jahr seiner Regierung, 164 v. Chr., womit Eusebius im Chronicon und Hieronymus übereinstimmen, wenn sie ihm 11 (volle) Jahre beilegen. Auf dieses Todesjahr führt auch 1. Makk. 6, 16., wo das Jahr 149 Aer. Seleuc. angegeben wird, welches selbst nach Ideler's Annahme mit dem Nisan, in Wirklichkeit aber (vgl. S. 1 Not. 1) mit dem Thebet 164 v. Chr. begonnen hat.

---

einer Statue des Zeus ist dagegen in den Quellen nirgends die Rede, sondern nur von einem Altare (βωμός); vgl. meine Abhdl. der Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte in der Göttinger Vierteljahrsch. f. Theol. u. Kirche. 1846. S. 194 ff.

*) 1. Makk. 6, 1. Joseph. Ant. 12, 9. 1. Polyb. 31, 11. Hieron. in Dan. Appian nennt Syr. 66. ausdrücklich den Tempel der Elymäischen Aphrodite, 2. Makk. 1, 13. wird die Göttin Nanäa erwähnt, bei Polybius, Josephus und Hieron. a. a. O. die Artemis, vgl. Dan. 11, 37. Unter den Berichten über das Ende des Epiphanes ist der 1. Makk. 6, 1—16. gegebene entschieden genauer, als die Berichte 2. Makk. 1, 14 ff. 9, 3 ff., vgl. *Wernsdorf*, de fide Maccab. p. 58 sqq. Der Verfasser des zweiten Makkabäerbuchs tritt mit sich selber in Widerspruch, wenn er 1, 14 ff. behauptet, daß Epiphanes von den Priestern des angegriffenen Tempels getödtet sey, und ihn 9, 3 ff. dagegen auf der Rückreise an einer schrecklichen Krankheit sterben läßt. Die Meinung, daß er bei Plünderung des Tempels getödtet sey, ist aus einer naheliegenden Verwechselung mit dem ähnlichen Ende seines Vaters Antiochus d. Gr. (s. d. Artikel) entstanden. Wie die Makkabäerbücher in dem Ende des Epiphanes ein Gericht Gottes wider den Schänder des Heiligthums des wahren Gottes sahen, so findet Polybius darin die Strafe für seine Entweihung der heidnischen Heiligthümer, was in seiner Uebereinstimmung ein deutliches Zeugniß dafür ist, daß jenem seinen Willen vergötternden Despoten kein Heiligthum heilig war, Dan. 11, 37.

Daß Epiphanes im Monat Schebat (etwa Februar) des erwähnten Jahrs 45 Tage nach der Tempelweihe gestorben ist, ergibt sich aus folgenden Gründen. 1) Aus mehreren Stellen des Buches Daniel. Abgesehen davon, daß bis zum Tode des Epiphanes und bis zur Reinigung des Tempels in Pausch und Bogen stets dieselben 3½ Zeiten (Jahre) Dan. 7, 25. 9, 27. 12, 7. gerechnet werden, wodurch die größte Zeitnähe der genannten beiden Endtermine gewährleistet zu werden scheint, so werden Dan. 12, 11. von dem Aufhören des täglichen Opfers im Tempel bis zur Aufhebung des heidnischen Götzendienstes oder zur Tempelweihe (am 25. Kislev 165), 1290 Tage, d. i. das Jahr zu 365 Tagen gerechnet, 3½ Jahre und 13 Tage, bis zu einem sich anschließenden besonders freudigen Ereignisse aber, worunter nur der Tod des Epiphanes verstanden werden kann, 1335 Tage, also 45 Tage mehr gezählt, so daß Epiphanes hiernach 45 Tage nach der Tempelweihe gestorben seyn muß. So haben auch Bertholdt, Gesenius in Ersch und Gruber's Encyklopädie unter Antiochus, Hävernick, Lengerke zu Dan. a. a. O. geschlossen. Dieselbe Angabe über das Ende des Epiphanes findet sich Dan. 8, 14. wieder, wo 2300 Abende und Morgen, d. i. 1150 Tage bis zu seinem Tode oder bis dahin gezählt werden, daß das Heiligthum (ist sächlich) gerechtfertigt, d. i. als Heiligthum durch den Untergang seines Verwüsters erwiesen wird. Denn vom 15. Kislev 168 v. Chr., wo der Götzenaltar im Heiligthum errichtet wurde, bis zum 25. Kislev 165 v. Chr., dem Tage der Tempelweihe, verliefen, das Jahr zu 365 Tagen gerechnet, 1005 Tage, welche von jenen 1150 Tagen abgezogen für die Zeit von der Tempelweihe bis zum Tode des Epiphanes gerade 45 *) Tage ergeben. 2) Aus den beiden Büchern der Makkabäer wird dieser Termin insofern bestätigt, als aus ihnen wenigstens so viel folgt, daß Epiphanes nach der Tempelweihe 25. Kislev 165 v. Chr. und noch geraume Zeit vor dem Nisan 164 v. Chr. gestorben seyn muß. Gemäß dem ersten Makkabäerbuche ist er nach der Tempelweihe gestorben, denn letztere wird 1. Makk. 4, 52. in's Jahr 148 Aer. Sel., sein Tod aber 1. Makk. 6, 16. in's folgende Jahr 149 Aer. Sel. gesetzt. Gemäß dem zweiten Makkabäerbuche ist Epiphanes noch geraume Zeit vor Nisan 164 v. Chr. gestorben, denn wir haben bereits einen seinen Tod (2. Makk. 11, 23.) voraussetzenden Brief seines Sohnes und Nachfolgers, Antiochus V. Eupator, welcher vom 15. Xanthikos (ein macedonischer Monatsname, dem jüdischen Nisan etwa entsprechend) 148 Aer. Sel. oder 164 v. Chr. datirt, und einen die Alleinherrschaft des Eupator bereits voraussetzenden Brief des syrischen Feldherrn Lysias, welcher das noch etwas ältere Datum des 24. Dioskoros (welcher macedonische Schaltmonat dem jüdischen zweiten Adar entspricht **) 148 Aer. Sel. oder 164 v. Chr. 2. Makk. 11, 21. empfangen hat. Nehmen wir an, daß Epiphanes 45 Tage

---

*) Die weitere Begründung aus dem Buche Daniel sehe man in Götting. gelehrt. Anz. 1846. Nr. 12 u. 13. Hitzig, welcher die 1290 Tage, Dan. 12, 11., vom 25. Kislev, 168 v. Chr. bis zum Tode des Epiphanes (?) reichen und diesen 140 Tage nach der Tempelweihe eintreten läßt, auch für Dan. 12, 11. kein passendes und Epoche machendes Faktum aufzufinden weiß, führt als scheinbarsten Grund gegen obige Auffassung an (Komment. z. Dan. S. 226), daß die 1290 Tage, vom 25. Kislev 165 v. Chr. bis in die erste Hälfte des Juni 168 v. Chr. führen würden, während Epiphanes doch weit später seinen Rückzug aus Aegypten angetreten haben müsse, da die den letztern veranlassende Drohung des römischen Gesandten erst nach der Schlacht bei Pydna (22. Juni) stattgehabt habe. Aber warum sollte die Entheiligung des Tempels erst bei der Rückkehr des Epiphanes, und nicht schon bei seiner Hinreise nach Aegypten (s. oben, und Ewald a. a. O. S. 338) begonnen haben, auf welcher, wie wir wissen, Epiphanes mit seinem Heere gerade um jene Zeit durch Palästina gezogen ist; die jüdischen Steuern (1. Makk. 1, 29.) konnten ihm beim Beginne des großen ägyptischen Feldzuges nur willkommen seyn. Uebrigens hat auch ***Josephus***, bell. Jud. 1. 1. das Aufhören des täglichen Opfers im Tempel zu ungefähr 3 Jahren und 6 Monaten berechnet.

**) Vgl. Ideler, Hdb. der Chron. I. 398 ff. 426. und meine chron. Synopf. S. 454 ff. wo auch aus einem alten jüdischen Festkalender nachgewiesen wird, daß die Juden den Tod des Epiphanes wirklich im Schebat gefeiert haben.

nach der Tempelweihe 164 v. Chr. gestorben ist, so konnte die Nachricht seines Todes auch noch früh genug an die Verfasser jener Briefe gelangen, um ihre Daten zu rechtfertigen. Hiermit steht die Angabe des ersten Makkabäerbuches 1. Makk. 6, 16. andrerseits nicht im Widerspruche*), da sein Verfasser abweichend von der gewöhnlichen, auch im zweiten Buche befolgten Weise die Jahre der seleuc. Aere nicht vom 1. Tischri, sondern vom 1. Thebet (vgl. oben S. 160) 312 vor Chr. datirt, so daß der Schebat des Jahrs 164 v. Chr. bei ihm noch innerhalb 149 Aer. Sel. fallen mußte. Auch kamen sowohl nach 1. Makk. 6, 6 ff. als nach 2. Makk. 9, 3 ff. die Nachrichten von den Niederlagen seiner Feldherrn, welche der Tempelweihe vorangingen, dem Epiphanes kurz vor seinem Tode zu Ohren. Die Tempelweihe aber muß nach dem 1. Makk. 4, 52. erwähnten Datum, mit welchem der in Vorschlag gekommenen Monate man hier auch die seleucid. Aere beginnen mag, stets auf den 25. Kislev (etwa Dzbr.) des Jahres 165 v. Chr. gesetzt werden. 3) Nach Porphyrius bei Euseb. hat Epiphanes bei seinem Weggange in den Osten des Reichs seinen Sohn Eupator zum Mitregenten bestellt, was er bis zu seinem Tode 1½ Jahre gewesen seyn soll. Dies geschah nach 1. Makk. 3, 37. 147 Aer. Sel. (womit stimmt, daß 1. Makk. 4, 28. für den jüdischen Feldzug des Lysias das folgende Jahr 148 Aer. Sel. anberaumt wird), also, da man keine Feldzüge im Herbst oder Winter zu unternehmen pflegt, im Frühling oder Sommer 166 v. Chr. Josephus berichtet Ant. 12, 7. 2. sogar ausdrücklich, daß Epiphanes schon im Frühling d. J. die Absicht hatte loszubrechen, und bald darauf aufgebrochen ist. Muß Eupator also im Frühling oder Sommer 166 v. Chr. von seinem Vater zum Mitregenten bestellt seyn, so kann dessen 1½ Jahre nachher erfolgender Tod nicht später als in dem ersten Monate 164 v. Chr. erfolgt seyn. —

In der heiligen Literatur des Alten Bundes und bei den Juden ward Antiochus Epiphanes trotz seiner sonstigen Begabung vom höhern religiössittlichen Standpunkte aus als der Bösewicht Dan. 11, 21. 1. Makk. 1, 10. und der entschiedenste Widersacher wider alles Göttliche, dessen Ehre er sich anmaßte, und insbesondere wider den höchsten Gott, seine Gemeinde und seine Ordnungen gebrandmarkt. Unter dem Neuen Bunde erkannte man in ihm das Vorbild des Antichrists, wie namentlich aus der Schilderung des letzten in der Offenbarung Johannis hervorgeht, z. B. wenn dessen verderbliche Wirksamkeit gewiß nur aus diesem Grunde ebenfalls auf 42 Monate (Offenb. Joh. 13, 5.) oder 3½ Jahre bestimmt wird. Ueberhaupt vgl. Ewald, Geschichte des Volks Israel. Bd. 3. **K. Wieseler.**

Antiochus V. Eupator, Sohn des Antiochus Epiphanes, Mitregent des Letztern (vgl. Antiochus Epiphanes) seit seinem Zuge in's östliche Reich 166 v. Chr., aber unter

*) Hätten die Makkabäerbücher die seleucidische Aere nicht abweichend datirt, so würde das obige Resultat rücksichtlich des Todes des Epiphanes, nachdem das genauere Verständniß des Buches Daniel begonnen hat, gewiß längst anerkannt seyn. Es mußte geläugnet werden, wenn man das Jahr 149 Aer. Sel. 1. Makk. 6, 16. entweder, wie gewöhnlich, vom Tischri oder (mit Ideler) vom 1. Nisan 312 v. Chr. datirt. Wenn man aber, um diese Datirung zu retten, auch den sonst unbegründeten Machtspruch wagt, wie neuerdings Hofmann, Weissagung und Erfüllung. I. S. 310 ff., daß jene Briefe 1. Makk. 11. sonach ihrem Datum als unächt zu verwerfen seyen, so ist dabei ganz außer Acht gelassen, daß die verschiedene Datirung der seleuc. Aere in den Makkabäerbüchern nicht bloß bei jenem Ereigniß aus dem Leben des Epiphanes sich findet, sondern durchgreifende Geltung hat, so daß konsequenter Weise sämmtliche chronol. Daten des zweiten Buchs für unächt und falsch erklärt werden müßten, während das Grundlose der Annahme rücksichtlich jener Briefe sich auch daraus ergibt, daß Antiochus Eupator (s. d. Artikel) um jene Zeit wirklich schon geherrscht haben muß, mithin durch die Proskription der Briefe chronologisch Nichts gewonnen wird. Hitzig a. a. O. hat über jene Briefe des zweiten Buches, welche das Resultat der Danielischen Exegese doch so schlagend bestätigen, merkwürdiger Weise sich gar nicht geäußert. Mit Recht verwirft dagegen auch er zu Dan. 12, 11. die auch sonst hier nicht genaue Supputation des Eusebius im Chronicon, nach welcher Ol. 154, 1., welches Jahr im Juni 164 v. Chr. begonnen hat, des Epiphanes letztes Regierungsjahr gewesen seyn würde.

der Vormundschaft des damals zum Reichsverweser über die Länder diesseits des Euphrat bestellten Lysias, war bei dem Tode seines Vaters im Schebat (Februar) 164 v. Chr. noch zu unmündig, um die Zügel der Regierung selbst ergreifen zu können. Da der sterbende Epiphanes aber den bei ihm damals anwesenden Philippus zum Vormunde seines Sohnes und Verweser des ganzen Reichs bestellte, 1. Makk. 6, 14. 15. 2. Makk. 9, 29., so suchte Lysias dennoch seine Stellung bei dem in seiner Gewalt befindlichen Könige zu behaupten. Derselbe Lysias, welcher vor Kurzem noch seine Niederlage an den Juden blutig zu rächen beabsichtigt*) hatte, 1. Makk. 4, 35., war, nachdem er inzwischen die Kunde von dem Tode des Epiphanes und dessen letzten Anordnungen erfahren hatte, um Ostern 164 v. Chr. bereit, mit den Juden unter Judas Makkabäus Frieden zu machen und ihnen den Besitz des von ihnen eroberten Tempels und die freie Uebung ihrer Religion zu lassen, 2. Makk. 11, 15—26. Dieser Friede scheint indeß nicht bloß aus Furcht vor dem Philippus, sondern auch durch die Vermittlung der römischen Gesandten, 2. Makk. 11, 34 ff. und aus Besorgniß vor Demetrius, der als Geißel von seinem Vater Seleucus Philopator statt des Epiphanes nach Rom gesandt war und nach des Letztern Tode sein väterliches Erbe zurückforderte, Polyb. 31, 12. Appian. Syr. 46., zu Stande gekommen zu seyn. Wie wenig ernst aber der König jene Friedensbedingungen gemeint hat, sieht man aus seinem gleichzeitigen Schreiben, in welchem er den Juden ein Handelsprivilegium auf Fürsprache des Hauptes der abtrünnigen Juden, des Menelaus, gewährt, und sie auf diesen verweist, 2. Makk. 11, 29. 32. In dem laufenden Jahre hatten die treuen Anhänger Jehovah's vor dem Könige Ruhe und mußten sich nur der benachbarten heidnischen Völker erwehren, über welche Judas mit seinen Brüdern manche Siege erfocht, 1. Makk. 5, 1—68. 2. Makk. 12. Im folgenden**) Jahre aber, 163 v. Chr., zogen der syrische König und Lysias, aufgehetzt von den abgöttischen Juden, namentlich von dem Hohenpriester Menelaus (1. Makk. 6, 21—27. 2. Makk. 13, 3.), mit 100,000 Mann zu Fuß, 20,000 Reitern und vielen Elephanten (in den Zahlen variiren die Makkabäerbücher ein wenig) wider Judäa. Judas und die Seinen konnten einer so furchtbaren Heeresmacht auf die Dauer nicht widerstehen, 1. Makk. 6, 47. Auch die Festung Bethzura mußte, da die Mannschaft wegen des Sabbathjahrs an Hunger litt, sich an Eupator***) ergeben, 1. Makk. 6, 49. 50. Darauf belagerte das syrische Heer das befestigte Heiligthum in Jerusalem; viele Juden starben, weil wegen des Sabbathjahrs kein Speisevorrath da war, vor Hunger. Als Eupator aber hörte, daß Philippus mit einem mächtigen Kriegsheere aus Persien heranrücke, um das Königthum an sich zu reißen, machte er mit Judas Makkabäus Frieden und gewährte den Juden fernere Religionsfreiheit. Doch ließ er die Mauern um das Heiligthum treuloser Weise niederreißen, 1. Makk. 6, 51—52. 2. Makk. 13, 23 ff. Joseph. Ant. 12, 9. Zurückkehrend nach Antiochien besiegte er den Philippus, 1. Makk. 6, 63. Dexipp. bei Syncell. p. 534. Im folgenden Jahre 162 v. Chr. (1. Makk. 7, 1.) oder im 3. Jahre nach der Tempelweihe (2. Makk. 14, 1. vgl. 14, 4.) entfloh der oben erwähnte Demetrius aus Rom, landete in Tripolis und gelangte fast ohne allen Widerstand in Syrien zur Herrschaft, indem er den Antiochus Eupator und Lysias hinrichten ließ, 1. Makk. 7, 1—4. 2. Makk. 14, 1. 2. Das Jahr 162 v. Chr. ergibt sich auch daraus, daß Demetrius nach Polyb. 31, 19. Appian. Syr. 46. gleich, nachdem er die in diesem Jahre geschehene Ermordung des römischen Legaten Octavius in Loadicea gehört hatte, aus Rom entwichen ist, vgl. *Clinton*, Fasc. Hellen. Vol. III, p. 323. Antiochus Eupator hat also 2 volle Jahre allein regiert. Von seinem Nachfolger Demetrius I. Soter haben wir

---

*) Die Darstellung 2. Makk. 11, 13. ist hier weniger genau.

**) Nach 1. Makk. 6, 20. 150 Aer. Seleuc., nach 2. Makk. 13, 1. 149 Aer. Seleuc. Der Feldzug begann augenscheinlich im Frühjahr 163 v. Chr., womit nicht nur jene beiden Daten stimmen, sondern auch die Notiz, daß bis zu Ende desselben ein jüdisches Sabbathjahr ging, da das in jene Zeit fallende Sabbathjahr mit dem Herbst 163 v. Chr. endete, vgl. d. Art. Aere.

***) Die Darstellung 2. Makk. 13, 19. 22. ist für die Juden zu ruhmredig.

bereits eine Münze von 151 Aer. Sel. (vgl. 2. Makk. 14, 4.), welches Jahr mit dem Herbste 162 v. Chr. beginnt. **K. Wieseler.**

Antiochus VI., auf Münzen Epiphanes Dionysius (vgl. *Ekhel*, doctr. num. I. III. p. 231 sqq.), Sohn des Alexander Balas, Königs von Syrien, ward von Tryphon oder Diodotus als kleines Kind (Liv. epit. 50.) Demetrius II., der seinen Vater vom Throne verdrängt hatte, 146 v. Chr. entgegengestellt, fand wegen dessen Grausamkeit bei den Soldaten sogleich großen Anhang und ward König, 1. Makk. 11, 39. 40. 54—56. vgl. 11, 19. Justin. 36, 1. Appian. Syr. 68. Er gewann sich den Hohenpriester Jonathan sammt seinem Bruder Simon durch Zugeständnisse, so daß diese ihm gegen die Anhänger des Demetrius beistanden, 1. Makk. 11, 57—74. 12, 24—54. Tryphon aber, der selber nach dem Königthum trachtete, wußte zuerst den Jonathan (1. Makk. 12, 39 ff.), dann den jungen Antiochus selber aus dem Wege zu räumen, 1. Makk. 13, 31. 32. Letzteres geschah 143 v. Chr. (vgl. 1. Makk. 13, 41.), nachdem er 4 Jahre regiert hatte, Joseph. Ant. 13, 7. 1. Seine letzte Münze ist von 170 Aer. Seleuc. **K. Wieseler.**

Antiochus VII. Sidetes (von Sida in Pamphylien, wo er erzogen war), Bruder Demetrius II., welcher 141 v. Chr. auf einem Feldzuge in Parthien gefangen genommen war, 1. Makk. 14, 1—3., gelangte 139 v. Chr. zur Herrschaft über Syrien*), 1. Makk. 15, 10. Antiochus gewann den jüdischen Hohenpriester Simon durch Bestätigung seiner früheren Rechte und durch Verleihung des Münzrechts, 1. Makk. 15, 1—9. Tryphon, von den Meisten verlassen, wurde von ihm in Dora eingeschlossen, wohin er sich geflüchtet hatte, 1. Makk. 15, 10—14. 25—26. Der jüdische Hohepriester schickte dem Antiochus zwar Hülfe, die dieser aber nicht annahm, weil er ihm wegen der Eroberung mehrerer Orte und Plätze, die zum syrischen Reiche gehörten, zürnte. Der König verlangte die Herausgabe der letztern oder 1000 Silbertalente, widrigenfalls er mit Krieg drohte. Da Simon auf diese Forderung nicht einging, auch Tryphon indeß besiegt war, so sandte Antiochus seinen Feldherrn Cendebäus nach Judäa, der aber dem Sohne Simons, dem tapfern Johannes Hyrkan, nicht widerstehen konnte, 1. Makk. 15, 27—16, 10. Joseph. Ant. 13, 7. Da Simon 136 v. Chr. ermordet war (1. Makk. 15, 14 ff.) und der Mörder Ptolemäus, welcher nach der Regierung trachtete, um Hülfe bat, 1. Makk. 16, 18., so zog Antiochus im ersten Jahre des Johannes Hyrkan, der seinem Vater in der hohenpriesterlichen Würde indeß gefolgt war, wider Judäa, um die früher erfahrne Unbill an den Juden zu rächen. Er drang siegreich vor und belagerte selbst Jerusalem um die Zeit des Hüttenfestes. Bei der Feier dieses Festes nahm er sich gegen die Juden so edel, daß diese ihm den Beinamen Eusebes ertheilten. Darauf schloß er Frieden mit Hyrkan. Dieser behielt seine Würde und die Juden ihre freie Religionsübung. Die Waffen mußten aber von ihnen ausgeliefert und gewisse Abgaben entrichtet werden, Joseph. Ant. 13, 8. Im Jahre 130 v. Chr. bekriegte Antiochus den Partherkönig Arsaces, nachdem die mit ihm gepflogenen Friedensverhandlungen (Diodor. fragm. 35, 15. ed. *Car. Müller*) zu keinem Resultate geführt hatten. Während des Krieges entließ der Partherkönig den gefangenen Demetrius II., damit er dem Antiochus in seinem eigenen Lande zu schaffen mache, Justin. 36, 1. 38, 9. 10. Anfangs in mehreren Treffen Sieger fiel dieser, nachdem er 9 volle Jahre regiert hatte, im Anfange des Winters (Porphyrius im *Euseb.* Chron. armen., Diodor. fragm. 34, 17.) 130**) v. Chr. nach mäßiger Gegenwehr, Joseph. Ant. 13, 8. 4. Abgesehen davon, daß er dem Wohlleben fröhnte, war er einer der tapfersten und edelsten Seleucidenfürsten. **K. Wieseler.**

---

*) Die erste Münze dieses Antiochus mit seinem Bilde ist ebenfalls von 174 Aer. Seleuc.

**) Daß 130 v. Chr. sein letztes Regierungsjahr ist, ergibt sich auch daraus, daß die letzten Münzen mit seinem Bilde aus dem Jahre 183 Aer. Sel. stammen, die späteren von 184 bis 186 Aer. Sel. aber sein Bild nicht haben. Hierüber, wie über die obigen chronologischen Bestimmungen überhaupt, im Gegensatz zu den irrigen in dem Chronic. des Eusebius vgl. Niebuhr, kleine Schriften I. S. 250 ff. und meine chron. Synops. S. 455 ff.

Antipas *), nach seinem Familiennamen im Neuen Testamente Matth. 14, 1 ff. Mark. 6, 14 ff. Luk. 3, 1. 19. 20. 9, 7. 23, 7 ff. Herodes genannt, war der Sohn Herodes d. Gr. von der Malthake, einer Samariterin, Joseph. Ant. 17, 1. 3. bell. Jud. 1, 28. 4. Bei dem Tode seines Vaters kurz vor dem Pascha 4 v. Chr. erhielt er Galiläa und Peräa, unter dem Titel eines Tetrarchen **), Joseph. Ant. 17, 8. 1. 17, 11. 4. Matth. 14, 1. Luk. 3, 1. 19. 9, 7. Ursprünglich hatte er sich mit der Tochter des aretischen Königs Aretas vermählt, ward ihrer aber wahrscheinlich 29 n. Chr. überdrüssig und lebte nun in blutschänderischer Ehe mit der Herodias, der Frau seines damals noch lebenden Stiefbruders Herodes Philippus, der aber von dem Tetrarchen Philippus zu unterscheiden ist, s. diesen Artikel, Matth. 14, 3. Mark. 6, 17. Luk. 3, 19. Joseph. Ant. 18, 5. 1. und 4. Da der Täufer Johannes dies verbrecherische Verhältniß öffentlich rügte, ward er von Antipas in's Gefängniß geworfen, und die herrschsüchtige intriguante Herodias wußte es bei ihrem schwachen Gemahl durchzusetzen, daß er enthauptet wurde, Matth. 14, 1 ff. Mark. 6, 14 ff. Luk. 9, 9. vgl. 3, 20. Joseph. Ant. 18, 5. 2. Christus wurde zu ihm, als seinem Landesfürsten, von dem römischen Landpfleger gesandt, Luk. 23, 7 ff. Wegen der Streitigkeiten, die zwischen ihm und seinem beleidigten Schwiegervater ausbrachen, s. Aretas. Unter Kaiser Cajus ging er auf Antrieb der ehrgeizigen Herodias, um ebenfalls wie Agrippa I. den Königstitel zu erlangen, von dieser begleitet nach Rom. Da ihn aber Agrippa gleichzeitig beim Kaiser anklagte, so ward er im Herbst 39 n. Chr., im 43. Jahre seiner Regierung, nach Lyon in Gallien verbannt, Jos. Ant. 18, 7. und starb später in Spanien, bell. Jud. 2, 9. 6. Seine Tetrarchie erhielt Agrippa im 4. Jahre des Cajus, 40 n. Chr., zu seinen übrigen Besitzungen, Joseph. Ant. 18, 7. 19, 9. 2. bell. Jud. 2, 9. 6. Vgl. Winer, bibl. Realwört. unter Herodes Antipas. *Anger*, de temporum in actis apostolorum ratione p. 8; meine chronolog. Synopse S. 55. 174. 238 ff. **K. Wieseler.**

Antipatris (Ap.Gesch. 23, 31. 32.), in einer fruchtbaren, wasserreichen Gegend an der Straße zwischen Jerusalem und Cäsarea (Ap.Gesch. a. a. O. Joseph. bell. Jud. 4, 8. 1.), 42 röm. Meilen ***) von Jerusalem und 26 von Cäsarea (Itin. Hier.), im Innern des Landes 150 Stadien nordöstlich von Joppe (Joseph. Ant. 13, 15. 1.) gelegen, hieß früher *Καφαρσαβᾶ*, Joseph. Ant. 16, 5. 2. (bei Joseph. Ant. 13, 15. 1. *Χαβαρζαβᾶ*) und wurde von Herodes d. Gr. vergrößert und zu Ehren seines Vaters Antipatris genannt, Joseph. Ant. 16, 5. 2. Bell. Jud. 1, 21. 9. Der Ort wird noch im 8. Jahrh. als vorhanden erwähnt, Theophan. Chronic. ad a. 744. Mit großer Wahrscheinlichkeit wird er in neuester Zeit mit dem ganz ähnlich lautenden von Prokesch aufgefundenen Dorfe K'far Suba für identisch gehalten, vgl. Robinson III. S. 257 ff. **K. Wieseler.**

Antiphon (von *ἀντὶ*, gegen, *φωνή*, Stimme) scheint ursprünglich einen Wechselgesang zwischen zwei Chören oder Sängern bezeichnet zu haben, von denen der nachfolgende in seinem Gesang gleichsam den Widerhall von dem vernehmen ließ, was der erstere gesungen. Ob dergleichen schon beim jüdischen Psalmengesang gebräuchlich war,

*) So hieß nach Apok. 2, 13. auch ein christlicher Märtyrer in Pergamus.

**) Markus bezeichnet ihn 6, 14. als *βασιλεύς* im weitern Sinne.

***) Gut 8 deutsche Meilen, welche Ap.Gesch. 23, 31. die Paulus eskortirenden Soldaten von der dritten Nachtstunde an (Ap.Gesch. 23, 23.), etwa 9 Uhr Abends, so zurücklegten, daß sie selber am folgenden Tage (v. 32.) ihren Rückweg nach Jerusalem antraten und nur die Reiter Paulum weiter begleiten ließen. Diese Notiz hat bei einigen mit Unrecht Anstoß gefunden; denn einerseits konnten die Soldaten bei forcirtem Marsche recht gut in den Morgenstunden des folgenden Tages in Antipatris eintreffen (nach Strabo I, p. 35 legte man selbst in einem gewöhnlichen Tagemarsche 250—300 Stadien zurück, vgl. Forbiger, Hdb. der alt. Geogr. S. 551, wo eine Tabelle über die verschiedene Länge der Tagereisen bei den Alten gegeben ist), und andrerseits behauptet der Text nur, daß die Fußsoldaten ihren Rückweg am andern Tage angetreten hätten, nicht, daß dies bereits in den ersten Stunden des Tags geschehen sey oder daß sie noch im Laufe des Tags in Jerusalem eingetroffen wären.

wie dies die Struktur einzelner Psalmen allerdings vermuthen läßt, bleibe hier dahingestellt. Soviel jedoch ist gewiß, daß das wechselseitige Singen der Davidischen Psalmen in der christlichen Kirche schon frühzeitig üblich wurde; und während Theodoret (H. E. II. 24.) die beiden Mönche Flavianus und Diodorus (unter dem Kaiser Constantius, 337—361) als die Ersten nennt, die es in der antiochenischen Kirche eingeführt, hatte nach Socrates (H. E. II. 8.) schon Ignatius (116), nachdem er in einer Vision Engel gesehen, welche in Wechselgesängen die heilige Dreieinigkeit priesen, diese Gesangsweise jener Kirche überliefert. Ueber die Art und Weise, wie wir uns dieselbe zu denken haben, belehrt uns Basilius d. Gr., wenn er in einem seiner Briefe (ep. 63. ad Neocaes.) sagt: »Bald singt die Gemeine, in zwei Theile getheilt, abwechselnd (*διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις*), bald übertragen sie Einem das Geschäft, den Gesang anzustimmen, und die Uebrigen fallen alsdann ein.« Und da dies Letztere späterhin das allgemein Gebräuchliche wurde, so bezeichnete Antiphona von da an speziell denjenigen Vers oder Spruch, welchen der Vorsänger anzustimmen hatte, um damit zugleich der Gemeine die Tonart (Melodie) anzugeben, wie sie den nachfolgenden Psalm oder Hymnus zu singen habe. Was den Sinn und Inhalt der Antiphonen betrifft, so sollten es am liebsten Bibelverse, sonst auch wohl Sprüche aus den Kirchenvätern seyn, die zu dem nachfolgenden Gesang eine passende Einleitung und Vorbereitung bildeten; und um auch hierin möglichen Mißgriffen vorzubeugen, hatte schon Ambrosius, und späterhin noch vollständiger Gregor d. Gr. eine Sammlung von Antiphonen mit den dazu gehörigen Gesangstexten zusammengestellt, die noch jetzt unter dem Namen *Antiphonarium* (auch Antiphonarius oder Antiphonale genannt) im Gebrauch ist, und zu den jeder Kirche nothwendigen Chorbüchern gehört. — Was den Gesang anbelangt, so galt und gilt noch jetzt als Regel, daß die im Antiphon angegebene Tonart in dem nachfolgenden Gesang beibehalten werden muß. — In Betreff des Unterschiedes zwischen Antiphonen und Responsorien (die allerdings schon darum nicht leicht mit einander zu verwechseln sind, weil die ersteren stets den Anhang zu dem Nachfolgenden, die letzteren stets den Schluß zu dem Vorangegangenen bilden), erklärt sich *Rhabanus Maurus* (de instit. Cleric. I. 33.) dahin: Inter Responsoria et Antiphonas hoc differt, quod in Responsoriis unus versum dicit, in Antiphonis autem chori alternant versus. Antiphonae autem generaliter dicuntur sive sint illi cantus, quos vulgariter Antiphonas appellamus, sive invitatoria, quae Benedictus appellat Antiphonas: sive secundum Officium Romanum Introitus, Offertorium et Postcommunio: sive secundum Officium Ambrosianum psallenda, ingressa, antiphonae post Evangelium, offerenda, confractio et transitorium. Als Proben der im katholischen Gottesdienst gebräuchlichen Antiphonen mögen folgende dienen: für die Adventszeit (außer den bekannten sieben, mit O anfangenden): „Leva Jerusalem oculos tuos et vide potentiam regis: ecce Salvator venit solvere te a vinculo“; ferner: „Elevare, elevare, consurge Jerusalem, solve vincula colli tui, captiva filia Sion“; für das Trinitatisfest z. B. Gloria tibi Trinitas aequalis, una Deitas, et ante omnia saecula et nunc et in perpetuum“, und: „Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria in saecula“. H. A.

Antitakten. Der Gnostizismus erklärt die Materie für absolut böse, und den Leib für den Sitz- und Quellpunkt der Sünde. Seine Moral ging mithin darauf aus, den Leib zu ertödten. Die sittlich Ernsteren strebten nach diesem Ziele durch strenge Askese (Enkratiten), dagegen verfielen Andere, namentlich zur Zeit des Verfalls dieser Häresе, auf den Gedanken, den Leib durch Mißbrauch desselben zu Wollust und Völlerei möglichst schleunig zu vernichten (*δεῖ παραχρῆσθαι τῇ σαρκί*). Einem Pneumatiker könne die Sünde nichts anhaben; ein kleines, stehendes Gewässer werde durch Unreinigkeit wohl getrübt, nicht aber der unendliche Ocean; eben so wenig werde der Geistesmensch, der ein Ocean an Macht sey, von der Sünde befleckt. Als Geistesmensch sey er über das Gesetz erhaben; dieses sey nur für den Psychiker bindend. Ja der Geistesmensch müsse dem Gesetze, als dem Wecker des Demiurgen, seine Verachtung recht deut-

lich zu erkennen geben, indem er es wissentlich und willentlich übertritt (*ἀντιτάσσεσθαι δεῖ τῷ νόμῳ*). Die ganze Klasse dieser Antinomisten, zu welchen außer den Karpokratianern, Prodicianern und Nicolaiten auch die spätern Basilidianer, Marcosianer, Valentinianer und Saturninianer gehören, bezeichnet man mit dem gemeinschaftlichen Namen Antitakten. Daß es auch eine kleinere Sekte dieser Art gegeben habe, welche diesen Namen *κατ᾽ ἐξοχήν* geführt, ist möglich, aber nicht erweislich. **Lindner.**

Antitrinitarier heißt man überhaupt diejenigen Männer und Parteien, welche im Laufe der dogmengeschichtlichen Entwicklung sich zur christlichen Trinitätslehre, d. h. zur Idee eines dreifachen Unterschiedes in dem Einen göttlichen Wesen, sey es an sich, sey es in ihrer kirchlich gewordenen Fassung in Gegensatz stellten. Man unterscheidet der Zeit nach zwei Hauptklassen derselben, die wieder in Unterabtheilungen zerfallen.

I. Die Antitrinitarier der ersten vornicänischen Periode oder Monarchianer*) sind keineswegs, wie oft geschieht, als vereinzelte Erscheinungen und als Träger einer ganz neuen Ansicht, sondern in ihrem historischen Zusammenhange als Verfechter und Erneuerer eines schon dagewesenen, aber veralteten und von der kirchlich dogmatischen Entwicklung überholten Standpunktes aufzufassen, d. h. sie vertraten in dieser Beziehung die streng judenchristliche Richtung. Die Anerkennung eines persönlich Göttlichen in Christo als der ewigen Heilsquelle hatte zumal im Prologe zum Evangelisten Johannes ihre feste Ausprägung erhalten durch die Aufnahme der spekulativen Zeitidee vom Logos als dem Gott ewig immanenten, von ihm ideal unterschiedenen, in der Schöpfung real hervortretenden Prinzip seiner Selbstoffenbarung, und hieran knüpfte sich ferner der Faden der christlich-kirchlichen Spekulation; und indem man auch den heiligen Geist in Betrachtung zog, wurde die Einheit, die Monarchie durch die Dreiheit vermittelt; diese Vermittlung nannte man die göttliche Oekonomie. Sie entbehrte aber gar sehr noch der näheren Begründung und Klarheit, und man scheute sich nicht, Engel in fast unmittelbarer Folge an den Geist anzureihen. Diesem Bestreben gegenüber, zu Gunsten des Göttlichen in Christo im Wesen Gottes einen Unterschied zu setzen, regte sich die ältere judaisirende Richtung auf's Neue. Die Anhänger derselben suchten die abstrakte Monarchie, die unterschiedslose Einheit Gottes hervorzuheben, dies um so mehr, da jene Oekonomie auf eine ethnisirende Vervielfältigung der Gottheit ihnen hinauszulaufen schien. Sie stellten sich zur Aufgabe, eine Theorie zu finden, nach welcher Gott in ungeschiedener Einheit beharrend und dennoch in Christo wohnend gedacht werden konnte. Zu diesem Ende boten sich zwei Wege dar: man konnte entweder von Christo als einem bloßen, wirklichen, natürlichen Menschen aufsteigen und eine eigenthümliche Verbindung desselben mit Gott nachzuweisen suchen; oder man wählte, dem Glaubensinteresse mehr entsprechend, den entgegengesetzten Gang, indem man von der Gottheit als dem Wesentlichen in Christo herabsteigend zur Erklärung seiner Menschwerdung sich den Weg bahnte. Beide Richtungen der Monarchianer, — sowohl die, welche einen *Χριστὸς κάτωθεν*, als die welche einen *Χ. ἄνωθεν* lehrten — werden schon gleichzeitig von Origenes (in Joh. Tom. II. c. 2.) und Novatian (De trin. c. 30.) sehr bestimmt unterschieden; beide liefen übrigens der Zeit nach neben einander her; da jedoch die erstere sich näher an den ursprünglichen judaisirend christlichen oder geradezu ebionitischen Standpunkt anschließt, so scheint es auch das Passendste, mit dieser den Anfang zu machen.

1. Zu den Monarchianern der ersten Art, welche vom Menschlichen in Christo ausgingen, gehörten vor Allem Theodotus und Artemon. Jener, ein Lederarbeiter (*ὁ σκυτεύς*) von Byzanz, kam gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Rom und wurde daselbst wegen der Anstößigkeit seiner Lehre vom Bischof Viktor exkommunicirt. Gleichwohl gelang es ihm, Anhänger zu sammeln, unter welchen besonders ein zweiter Theodotus, der Wechsler (*ὁ τραπεζίτης Euseb.* h. e. V. 28. *ἀργυραμοιβός. Theodoret.* haer. fab. II. 5. 6.), ferner ein Asklepiades, Hermophilus und Apollonides genannt wer-

---

*) Nach ***Tertullian*** adversus Praxeam. c. 3. ***monarchiam*** tenemus.

den. Da man ihm den Vorwurf machte, er habe in der Verfolgung den Glauben verläugnet, so wußten seine Schüler einen Bekenner, Namens Natalius, zu gewinnen, der eine Zeitlang ihrer Gemeinde als Bischof vorstand, später aber zur katholischen Gemeinschaft zurückkehrte. Nach Theodotus erst trat Artemon ebenfalls in Rom auf; diese Zeitfolge ergibt sich aus der mehrmaligen Angabe des Eusebius, Theodotus sey der erste dieser Meinung gewesen, man könnte sogar den freilich nicht ganz sichern Schluß ziehen, Artemon habe noch zu Zeit des Paul von Samosata (260—270) gelebt (Euseb. VII. 30.) und wenn Schleiermacher das Verhältniß umkehrend den Theodotus zu einem leichtfertigen Nachtreter des Artemon machen will, so beruht dies lediglich auf bloßer Vermuthung. — Ein persönlicher Zusammenhang zwischen Beiden läßt sich historisch keineswegs nachweisen; hingegen stimmen sie in ihren Ansichten so zusammen, daß sich kein Unterschied entdecken läßt, wie denn auch die ganze Richtung nachmals gewöhnlich die Artemonitische genannt wurde. Eine verständig nüchterne, allem Ueberschwenglichen abholde Auffassung der Dinge muß im Allgemeinen unter den Artemoniten vorgewaltet haben, man wirft ihnen vor, sie hätten mehr auf Vernunftschlüsse als auf Zeugnisse der heiligen Schrift gegeben, sich eifrig mit Geometrie und profaner Wissenschaft beschäftigt, den Euklid, Aristoteles, Theophrast und Galen studirt und bewundert und den Text der heil. Bücher einer ziemlich willkürlichen und abweichenden kritischen Bearbeitung unterworfen. Aus diesem verständig empirischen Gesichtspunkte konnten sie in Christo seinem persönlichen Wesen nach nur einen bloßen, gewöhnlichen (ψιλὸν, solitarium) Menschen erkennen. Sie beriefen sich dafür auf die Propheten des A. T., die nicht ein göttliches Wesen, sondern einen menschlichen Messias verkündigt, auf die Aussagen Jesu von sich selbst, in denen er sich Mensch, Menschensohn, höchstens Sohn Gottes, aber nicht Gott nenne, — und auf die damit übereinstimmende Lehrweise der Apostel. Besonderes Gewicht legte namentlich Theodotus auf die Stelle Lucä 1, 35., wo nicht von einem Geborenwerden des Göttlichen, sondern von einem Kommen des heil. Geistes auf die Mutter des Herrn die Rede sey. Wenn auf der einen Seite hieraus hervorgeht, daß die übernatürliche Zeugung Jesu von ihnen nicht geleugnet wurde, wie auch wirklich bezeugt wird und wogegen der Widerspruch des Epiphanius nichts gilt (Haer. 54.), — so ergibt sich auf der andern Seite nicht minder, daß das θεῖον, welches sie Christo nicht absprechen wollten, für sie nicht etwas seiner Person Immanentes, sondern eben nur die Gotteskraft des heil. Geistes war, unter dessen Einfluß er sowohl entstanden sey als auch jederzeit gestanden habe. Von den Propheten des Alten Testaments unterschied er sich demzufolge keineswegs der Art und Natur, sondern dem Grade der Erleuchtung und Heiligkeit nach, wobei jedoch ungewiß bleibt, ob diese sich nach artemonitischer Ansicht bis zu wirklicher Sündlosigkeit erhoben habe. Daß übrigens die ganze durch Christum gestiftete Erlösung diesemnach in nicht viel Anderem als in den sittlichen Wirkungen seiner Lehre und seines Beispiels bestanden haben könne, versteht sich von selbst. Diese Vorstellung von Christo, behaupteten Artemon und seine Schule, sei früher die allgemeine, zumal in der römischen Kirche bis auf Viktor angenommene gewesen, erst von dessen Nachfolger Zephyrinus hinweg sey die Wahrheit verfälscht worden; — insofern vielleicht nicht ganz ohne Grund, als wirklich die älteste, noch unentwickelte, judenchristliche Auffassung so ziemlich damit übereinstimmt und man sich auch zu Rom noch lange bis zum Auftreten der Monarchianer mit der einfachen Bezeichnung Jesu als Gottessohnes, ohne dieses Verhältniß näher zu erörtern, begnügen mochte. Sehr zweifelhaft muß dagegen der von Epiphanius behauptete Zusammenhang des Theodotus mit den sogenannten Alogern erscheinen, nicht nur weil noch immer ein unaufgehelltes Dunkel über dieser Sekte schwebt, sondern auch weil nirgends eine Spur direkter Polemik von Seite der Artemoniten gegen die johanneischen Schriften, den Logosbegriff oder die Verheißungen des Paraklet vorkömmt*). Die Schule

*) Aloger von Epiphanius haeresis 51 genannt, weil sie das Evangelium Johannis um der vorangestellten Logoslehre willen verwarfen. Sie verwarfen aber auch die Fortdauer der Charis-

des Theodotus und Artemon dauerte übrigens bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts fort, noch in den Verhandlungen wegen Paulus von Samosata erscheint sie als eine abgesondert bestehende Gemeinde und die Zeit scheint ihr scharfes Gepräge und ihren Gegensatz gegen alles *θεολογεῖν τὸν Χριστὸν* keineswegs gemildert zu haben. Vielmehr wird von einem Zweige der Sekte, den sogenannten Melchisedekiten und ihrem Haupte, dem jüngern oder Wechsler Theodotus erzählt, sie hätten Christum nicht nur nach dem Hebräerbriefe mit Melchisedek verglichen, sondern diesen als eine göttliche, vorzügliche Kraft von unbekanntem Ursprung, als den Hohepriester der Engel und himmlischen Geister, Christum dagegen nur als sein Abbild und als Fürbitter für die Menschen dargestellt (*Theodoret*, a. a. O. Zusätze zu *Tertull.* de praescr. haer. 53.). — Wenn diese Nachricht Glauben verdient — und wir finden keinen gültigen Grund, um mit Baumgarten-Crusius (Lehrb. d. Dogm.-Gesch. I. S. 146) daran zu zweifeln — so scheint sich die Sekte theilweise von entschieden antignostischen Anfängen durch Ueberspannung des Gegensatzes selbst wieder in's Gnostische verlaufen zu haben.

Das bloße Seyn und Wirken des göttlichen Geistes in Christo oder die synoptische Auffassungsweise, an die sich die Artemoniten hauptsächlich anschlossen, konnte jedoch keineswegs Allen genügen, indem dadurch ein zu wenig eigenthümliches Verhältniß Christi als Gottessohnes zum Vater ausgedrückt wurde. Ein solches näheres Verhältniß aufzuzeigen und zu begründen, war das sichtbare Bestreben des Beryllus von Bostra. Von seinen Lebensumständen ist weiter nichts bekannt, als daß er eben Bischof von Bostra in Arabien war, eine besondere Theorie über die Person Christi aufstellte und von Origenes, den man zu seiner Widerlegung herbeirief, wirklich zur Zurücknahme seiner Behauptungen bewogen wurde. Eben so beschränkt sich Alles, was man von seiner Lehre weiß, auf eine einzige, ihn direkt betreffende Notiz bei Eusebius (h. e. VI. 33.), verbunden mit einzelnen Andeutungen seines gelehrten Gegners, die man ziemlich sicher auf ihn beziehen darf. Jener Notiz zufolge behauptete er, der Erlöser habe vor seiner Ankunft unter den Menschen nicht existirt *κατ᾽ ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν*, er habe selbst keine eigenthümliche Gottheit, sondern er sey die des Vaters, welche in ihm wohne (*μὴ δὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ᾽ ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν*). Den Ausdruck „eigene Wesensumgränzung“ hat nun Schleiermacher auf das göttliche Wesen bezogen und die Meinung Berylls so erklärt, daß zwar vor der Menschwerdung Christus nicht als eigene göttliche Hypostase existirt, nachher aber durch die Einwohnung der Gottheit des Vaters in ihm eine solche sich gebildet habe, — wodurch dann Beryll in die andere Klasse der Monarchianer zu stehen käme. Allein es ist durch Baur zur Evidenz erwiesen, daß unter der *οὐσία* in jenem Ausdrucke aus grammatischen und logischen Gründen nicht die Substanz Gottes verstanden werden könne, sondern daß derselbe überhaupt dasjenige bezeichne, was wir eine Persönlichkeit nennen würden. Demnach existirte Christus vor seiner Geburt gar nicht als eigene, weder menschliche noch göttliche Persönlichkeit, sein Daseyn begann erst mit seinem Eintritte in die Welt, er ist seinem Wesen nach Mensch mit Ausschluß eines ihm eigenthümlichen Göttlichen. Aber von da an wohnt der Vater in ihm auf besondere, innige Weise, ist in ihm heimisch und zu Hause gleich dem Bürger in seiner Stadt, steht zu ihm in einem eben so einträchtigen als freien Verhältnisse (*ἐμπολιτευομένην*). Bringt man dies Verhältniß auf seinen klaren, begrifflichen Ausdruck, so bietet sich kaum ein anderer dar, als derjenige der moralischen und religiösen Einheit; der Vater war dem Menschen Jesus stets präsent, seinem Geiste stets gegenwärtig, sein Denken, Fühlen und Wollen ging einig mit dem Willen des Vaters, sein ganzes Leben bewegte sich in fortwährendem Verkehr und Einklange mit Gott. Unverkennbar aber ist dies gerade die nämliche Auffassung des Verhältnisses, welche bereits

---

mata in der Kirche, den Chiliasmus und die Apokalypse des Apostels Johannes. Vergl. über sie Merkel, hist. krit. Aufklärung der Streitigkeit der Aloger über die Apokalypse 1782. **Heinichen**, de Alogis etc. Lips. 1829.

auch in den Reden Jesu bei Johannes vorherrscht; wie hier der Logosbegriff des Prologs zurücktritt, so umging ihn auch Beryll ohne Zweifel absichtlich, um keine Unterscheidung in Gott hineinzutragen und hielt sich dafür einfach an die Aussagen und Ausdrucksweisen Jesu, daß er Eins mit dem Vater, daß er im Vater und der Vater in ihm sey u. s. w. Aus den starken Redensarten, die er ganz gewiß zur Bezeichnung dieses innigen Verhältnisses gebrauchte, konnte aber leicht der Mißverstand entstehen, als ob nach ihm Christus keine eigene Seele gehabt, sondern die Gottheit des Vaters dieselbe vertreten hätte; vielleicht bediente er sich wirklich des Bildes: Gott war die Seele Christi, — wenigstens glaubte die seinetwegen zu Bostra um 240 versammelte Synode erklären zu müssen, *ἔμψυχον εἶναι τὸν ἐνανθρωπήσαντα* (Socr. h. e. III. 7.). Wie irrig jedoch jene Konsequenz war, ergibt sich schon daraus, daß Beryll dem Erlöser eine *ἰδιώτης*, eine *οὐσία κατὰ περιγραφὴν* und zwar *τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς*, mithin eine und zwar menschliche Persönlichkeit, deren Substrat und Kern die Seele ist, zuschrieb. Vergl. *Orig.* in Joh. Tom. II. 2. Was aber an dieser Theorie das christliche Gefühl unbefriedigt ließ, war wohl das so zu sagen Zufällige in der Erscheinung des Gottmenschen. Lag die Disposition zur Vereinigung mit der Menschheit nicht schon im ewigen Wesen Gottes selber, hat diese gleichsam nur abrupt und einmal angefangen, — abgesehen davon, daß auch so Gott nicht eigentlich Mensch wurde, — wo lag dann die Bürgschaft, daß diese Vereinigung nicht wieder aufgehört habe; leugnete man geradezu die göttliche Präexistenz Christi, wie leicht konnte dann auch seine göttliche Postexistenz, seine ewige Mittlerschaft und Erlöserthätigkeit überhaupt zweifelhaft erscheinen, obschon sich Beryllus hierüber entweder gar nicht oder doch von den gewöhnlichen Vorstellungen nicht sehr abweichend ausgesprochen zu haben scheint. — (Vgl. *Ullmann*, de Beryllo Bostreno. Hamb. 1835.)

Hatten Theodotus und Artemon im Anschlusse an die Synoptiker die Verbindung Christi mit Gott durch Hülfe des **heiligen Geistes** herzustellen gesucht, — war Beryllus in derselben Absicht von der johanneisch-mystischen Idee eines unmittelbaren Wohnens des **Vaters** im Sohne ausgegangen, ohne dem christlichen Glaubensinteresse volle Genüge zu leisten, — so blieb auf diesem Standpunkte wohl kaum ein anderer Weg übrig, als zu dem bisher ängstlich vermiedenen **Logos**begriffe dennoch irgendwie seine Zuflucht zu nehmen. Dieser Begriff, schon längst durch den johanneischen Prolog in der christlichen Spekulation eingebürgert, hatte nachgerade auch zu tiefe Wurzeln gefaßt und zu allgemeine Geltung gewonnen, als daß selbst die Gegner der gewöhnlichen Vorstellungen ihn länger hätten ignoriren oder schlechthin verwerfen können. Der Mann, der sich desselben von dieser Seite her bei allem Festhalten des menschlichen Wesens Christi zuerst bediente, war **Paulus von Samosata** in Syrien (s. d. Art.).

2. Zu einer wahren Einigung der Menschheit mit Gott hatte man es von dieser Seite nicht bringen können. So lange die Betrachtung nur von Christo als bloßem Menschen schlechthin ausging, so lange er als endliches Subjekt einem andern, unendlichen Gott nämlich gegenübergestellt wurde, so lange mußte auch jeder Versuch, eine wirkliche Vereinigung Beider zu Einer Person herzustellen, nothwendig scheitern; Gott blieb doch stets außer und über dem Menschen, wie reiche Gaben und Kräfte er ihm auch mittheilte. Zudem hatte man, um nur zu einer Annäherung zwischen Gott und Mensch zu gelangen, dennoch zum Theil sich genöthigt gesehen, bald den Geist, bald den Logos von Gott selbst, also wenigstens die Kraft vom Wesen zu unterscheiden, d. h. die vorausgesetzte absolute Einheit und Einfachheit Gottes unter der Hand wieder aufzugeben. Sollte es sowohl damit als auch mit der Menschwerdung Ernst seyn, so mußte Gott in Christo nicht nur wirkend oder wohnend, sondern denkend und handelnd, er mußte als Prinzip seines persönlichen Lebens gedacht werden, und zwar ohne Theilung oder Besonderung, in ungeschiedener Einheit und Totalität. Darauf nun war das Bestreben einer **zweiten Reihe von Monarchianern** gerichtet, welche nach der Karakteristik des Origenes (in Joh. Tom. II. 2.) dem Sohne kein eigenthümliches, vom Vater verschiedenes Seyn zuschrieben, vielmehr ihn mit Gott selbst indentifizirten, während sie ihm

bloß den Namen des Sohnes gaben. Sie stellten sich somit gerade auf die entgegengesetzte Seite derer, welche Christum an sich für einen bloßen Menschen hielten, indem sie umgekehrt das Göttliche für das Erste, Wesentliche seiner Person ansahen. Allein auch zu der in der Kirche gewöhnlichen Vorstellung standen sie in einem, wenn gleich geringern und untergeordnetern Gegensatze, da sie den einen Gott überhaupt ohne trinitarischen Wesensunterschied die Stelle des Logos und des Geistes einnehmen ließen. Weit entfernt übrigens, dem christlichen Glauben und seinen Forderungen im Geringsten vergeben zu wollen, meinten sie gerade vielmehr, durch ihre Lehre demselben am Allerbesten, besser noch als die Vertheidiger der gangbaren Ansicht, geschweige denn als die Monarchianer der ersten Art zu entsprechen, indem sie sowohl den Einen Gott verherrlichten, als auch Christum ohne alle Trennung und Subordination demselben gleich und identisch erklärten, ihn also erst in seine wahren und vollkommenen Gottesrechte wieder einsetzten.

Den ersten, noch ziemlich rohen Versuch, auf dieser Grundlage ein System zu bauen, machte Praxeas, welcher — wahrscheinlich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts — aus Kleinasien nach Rom kam. Als Bekenner während einer Verfolgung fand er daselbst Gunst und Zutrauen und trat bald mit seiner Lehre hervor, mit welcher er wohl um so leichter Eingang finden konnte, als sie direkt wider diejenige des Theodotus und Artemon gerichtet schien. Zugleich suchte er den Montanismus theils theoretisch theils praktisch zu bekämpfen; seinen Bemühungen schreibt wenigstens Tertullian es zu, daß die schon angebahnte Gemeinschaft und die Anerkennung der montanistischen Prophetie von Seite der römischen Kirche wieder rückgängig wurde. Zwar fehlte es auch nicht an Warnungen vor Praxeas und seiner Irrlehre; allein sie blieben lange unbeachtet und der von ihm ausgestreute Saame ging an verschiedenen Orten im Stillen auf, bis Tertullians heftige Polemik ihn an's Licht zog und seiner Ausbreitung Schranken setzte (Tertull. adv. Prax. C. 1.). Auch bei Praxeas herrschte das Interesse vor, die Einheit Gottes oder die Monarchie, die ihm mit der sogenannten Oekonomie nicht bestehen zu können schien, zu verfechten (Expavescunt ad οἰκονομίαν, numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis. Tertull. C. 2, 3.) und auch er wird deßhalb einer judaisirenden Tendenz beschuldigt (C. 31.). Auf das Strengste verwirft er daher jeden Unterschied im göttlichen Wesen, das Wort Gottes ist eben nur ein Wort, der Schall einer Stimme, der Geist nur die Natur Gottes, überhaupt, sofern er Geist ist; aber Beide sind ihm durchaus nichts Hypostatisches (C. 7. und 27.). Wohl unterscheidet die Schrift und darum auch Praxeas zwischen dem Vater und dem Sohne, jedoch erkennt er auch in diesen nicht zwei Personen, sondern ein und das nämliche Subjekt, Gott selber (C. 3. 5. 9. 10. 19). Der ganze Unterschied zwischen ihnen ist nur ein formaler, er bezieht sich bloß auf die Erscheinung im Fleische. Wie nämlich Theodotus sich auf Lucä 1, 35. berief, um die rein menschliche Natur Christi zu beweisen, so folgerte Praxeas seinerseits aus derselben Stelle, das aus der Maria Geborne sey der Sohn Gottes; geboren werde aber nur das Fleisch; mithin sey dieses, das Fleisch, der Sohn Gottes. (Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est: Propterea quod nascetur sanctum, vocabitur filius dei. Caro utique nata est; caro itaque erit filius dei. — C. 27.) Natürlich hat man dieß nicht so zu verstehen, als ob der Sohn eben nur das Fleisch an und für sich mit Ausschluß des Geistes oder Gottes gewesen wäre; denn daraus ergäbe sich statt der Einheit eine Grundverschiedenheit Beider; sondern das Hinzukommen des Fleisches, die Verbindung mit demselben ist es, was den Vater oder Gott überhaupt zum Sohne macht. Und zwar ist immer nur vom Fleische als solchem, nie von einer menschlichen Seele die Rede; man muß daher annehmen, der Geist oder Gott habe diese vertreten, rein für sich sey er von Praxeas der Vater, — in Verbindung mit dem von ihm beseelten Fleische oder Leibe dagegen der Sohn genannt worden. Allerdings verschwindet so die ganze, uns gleiche Menschheit Christi zu einer bloßen Fleischeslarve; allerdings ist das im Sohne thätige und leidende Subjekt doch zuletzt immer nur der Vater und insofern ist der Vorwurf des Patripassianismus, der dieser ganzen Richtung gemacht wird, keineswegs

unbegründet. Konnte auch Praxeas zunächst dagegen einwenden, leiden und sterben sey Sache des Fleisches, mithin des Sohnes und nicht des Vaters, — so mußte er dennoch zugeben, Gott habe mit dem Fleische gelitten; ja das leidende Subjekt war im Grunde keineswegs das an sich empfindungslose Fleisch, sondern der damit verbundene und mit dem Vater identische Geist oder Gott. Und wenn auch manche Kirchenlehrer sich nicht scheuten, von einem Leiden Gottes zu reden, so ist es gleichwohl etwas ganz Anderes und weit weniger Anstößiges, sofern dieses Leiden nur Eine besondere Person der Gottheit trifft, durch einen vollständigen Menschen mit einer empfindenden Seele vermittelt erscheint, das Centrum des absoluten und seligen Wesens nicht unmittelbar berührt, als wenn, wie hier der eine, höchste, unterschiedslose Gott, der Vater selbst in's Leiden und Sterben hineingezogen wird (Tertull. c. 29.)

Aehnlichen Vorstellungen begegnet man ebenfalls bei andern Kleinasiaten, einem Epigonus, Kleomenos, Noëtus und dessen Schüler Kallistus, und es scheint daher wirklich, als ob der Gegensatz gegen den Montanismus Viele zur Verwerfung des Logosbegriffs und der Hypostase des heil. Geistes veranlaßt habe. Am bekanntesten ist Noëtus aus Smyrna (nach *Theodoret*, haer. sab. III. 3.) oder Ephesus (nach *Epiphanius*, haer. 57.). Auch er hob die Einheit Gottes des Weltschöpfers oder die Monarchie auf das Angelegentlichste hervor; allein dieser Eine Gott ist nach ihm bald verborgen bald offenbar, sichtbar oder unsichtbar, je nachdem er will, — ungezeugt von Anbeginn, gezeugt, als er aus der Jungfrau geboren zu werden beschloß. Er ist ferner leidensfrei und unsterblich und hinwiederum leidensfähig und sterblich; denn an sich keinem Leiden unterworfen, erduldete er aus eigenem Willen das Leiden des Kreuzes. Er heißt sowohl der Sohn als der Vater, je nachdem der eine oder der andere Name durch die Umstände bedingt wird. (*Τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον. Theodor.* a. a. O.) — Es ist dieß offenbar dieselbe Grundansicht, die wir schon bei Praxeas gefunden, — der Vater in seiner Erscheinung ist der Sohn, — nur wird sie hier theils noch entschiedener und rückhaltloser ausgesprochen, theils zu einer Art von System über das Wesen Gottes und die Theophanie generalisirt. Unstreitig liegt in ihr schon ein pantheistischer Keim und Ansatz, eine noch unentwickelte Tendenz, Gott zu Allem werden zu lassen; allein diesem tritt doch auch wieder das persönliche Prinzip des Willens entgegen und es läßt sich überhaupt gar wohl begreifen, wie Noëtus sich gegen seine geistlichen Richter zu Ephesus mit voller Ueberzeugung darauf berufen konnte, daß er durch seine Lehre weder die Majestät Gottes noch die Würde Christi angegriffen, sondern beide vielmehr verherrlicht habe. (Nach Hippolytus sagt er [Opp. ed. Fabric. T. II. p. 5.]: *Τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν;* — nach Epiphanius dagegen a. a. O.: *Τί γὰρ κακὸν πεποίηκα; ἕνα θεὸν δοξάζω, ἕνα ἐπίσταμαι καὶ οὐκ ἄλλον πλῆν αὐτοῦ, γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα.* — Vergl. Baur, Seite 255.)

Am vollkommensten aber erscheint die auf Unterscheidung des verborgenen und offenbaren, an sich jedoch einen und unterschiedslosen Gottes beruhende Theorie, deren Grundzüge Noëtus angedeutet, bei Sabellius (s. d. Art.) ausgebildet.

Obwohl Sabellius zahlreiche Anhänger und sogar ganze Gemeinden derselben hinterließ, so liegt doch nicht sowohl darin seine historische Bedeutung, als vielmehr in der negativen und indirekten Wirkung seiner Lehre auf die Entwickelung des christlichen Dogma, indem dadurch die im kirchlichen Bewußtseyn noch neben einander bestehenden Gegensätze zum entschiedenen Hervortreten und Auseinandergehen getrieben wurden.

Ueber die Monarchianer sind folgende Hauptschriften zu vergleichen: Martini, Geschichte des Dogma von der Gottheit Chr. in d. 4 ersten Jahrh. Rostock. 1800; Schleiermacher, über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität (in seiner, de Wette's u. Lücke's theolog. Zeitschrift, Heft 3. 1822. S. 295 ff. — Schl.'s Werke. Zur Theologie. Bd. 2. S. 485 ff.); Lange, Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der nic. Synode. Leipz. 1831. Dessen Lehre der Unitarier vom

heil. Geiste in Ilgen's Zeitschrift f. hist. Theol. III. 1. 65. und Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwicklung. Tüb. 1841. Thl. 1. S. 243 ff. Meier, die Lehre von der Trinität. Hamb. u. Gotha. 1844. im 1. Bd.

II. Die Antitrinitarier der Reformationsperiode, oder die protestantischen Antitrinitarier, auch Unitarier genannt, eröffneten eine Bewegung, welche zuerst in zerstreuten Anfängen und Vorläufern sich ankündigte, durch Servet systematische Haltung und Form gewann, nachher in eine mehr negative und eine mehr positive Seite auseinandergehend sich im Socinianismus fixirte und sammelte, übrigens aber auf allen Stufen dem principiell verwandten, hauptsächlich auf eine sociale Grundreform der Kirche gerichteten Anabaptismus die Hand bot, alles dieses unter stätem Widerspruche der Reformatoren und ihrer Schüler, welche gegen eine solche Richtung des reformatorischen Prinzips protestirten. Doch gab die Reformation die nächste Veranlassung zum Hervortreten dieser Erscheinungen; ihre tieferen Gründe sind zu suchen in dem durch die Kämpfe des Realismus und Nominalismus wankend gewordenen Glauben an die Wahrheit und Objektivität der Kirchenlehre, und in dem Einfluß des klassischen Humanismus, welcher im Laufe des 15. Jahrh. vorzüglich in Italien Eingang und Aufschwung gewonnen hatte. Viele Anhänger desselben, mit der Denkweise des heidnischen Alterthums genährt und dem Sinne und Wesen des Christenthums entfremdet, verhielten sich nicht nur gleichgültig, sondern geradezu negativ und skeptisch gegen dasselbe. Alles dieses beugte und barg sich zur Zeit noch unter der Macht und unter dem Schatten der Kirche, bis die Reformation, obwohl ihrerseits die theologische Objektivität der Kirche unangetastet lassend, das Zeichen gab zu mannigfaltigen Angriffen auf dieselbe, nicht bloß in Italien, sondern auch in andern Ländern.

1) Gleich im ersten Dezennium der Reformation sah man einzelne Männer auftreten, die mit dem schonenden Verfahren, der maaßhaltenden Beschränkung auf die unmittelbar soteriologischen Fragen keineswegs zufrieden, auch die theologischen und christologischen Lehren vor das Forum der Vernunft und der heil. Schrift zu ziehen wagten. Am zahlreichsten fanden sich diese Vorläufer des Unitarismus in Süddeutschland und der Schweiz, und Luther nebst seinen Freunden ermangelte daher nicht, dies seinen reformirten Gegnern zu Marburg als einen ihre Sache verdächtig machenden Umstand vorzuhalten. (Ueber den Grund der größern Verwandtschaft zwischen der antitrinitar. Richtung und dem reformirten Typus siehe Fock, Socinianismus I. S. 106 ff.) So wurde z. B. ein gewisser Konrad in Gaßen aus Würtemberg wegen Lästerung und Läugnung der Gottheit und übernatürlichen Geburt Christi, wegen Verwerfung des Gebetes u. s. w. im Jahre 1529 zu Basel hingerichtet. — Bekannter jedoch ist Ludwig Hetzer von Bischofszell im Thurgau. Als Kaplan zu Wädenschweil und Priester zu Zürich schloß er sich schon frühe an Zwingli an und trat als eifriger Bekämpfer päbstlicher Mißbräuche auf. Allein unstät und karakterlos, wie er immer war, ließ er sich in seinem Reformationseifer bis zum anabaptistischen Extrem fortreißen, von welchem er freilich durch Zwingli's Ueberlegenheit im Gespräche mit den Wiedertäufern zu Zürich (1525) und nachher durch Oekolampad in Basel einigermaßen zurückgebracht wurde. Hier war es auch, wo er mit Johann Denck zuerst in Verbindung kam, welcher früher Rektor zu Nürnberg gewesen und dann Bücherkorrektor in St. Gallen und Basel geworden war. Beide begaben sich zusammen in's Elsaß und bearbeiteten eine Uebersetzung der hebräischen Propheten, welche zwar im Ganzen von Kennern gelobt wurde, aber doch auch den Verdacht judaisirender Gesinnung in Bezug auf Christum gegen die Verfasser erweckte. Zu Straßburg fanden sie eine sehr gute Aufnahme, besonders bei Capito, der Hetzern sogar zum Hausgenossen annahm. Allein des Letztern anstößiger Wandel, Denck's abweichende, anabaptisch gefärbte Lehren und sein schroffes, unverträgliches Wesen vertrieben sie bald wieder. Sie zogen nun im Elsaß herum, verbanden sich zu Worms mit Johann Kautz, einem jungen Prediger, der mit Denck in den meisten Punkten übereinstimmte, und veranlaßten die Prediger zu Straßburg, eine „getreue Warnung" wider sie ergehen zu lassen. Am wenigsten

Eigenthümliches hatte, wie es scheint, die Denkweise Hetzers: er blieb einfach dabei stehen, die absolute Einheit Gottes zu behaupten und jede Dreiheit göttlicher Personen zu läugnen. Von Christo insbesondere hatte er eine ziemlich niedrige Vorstellung; weder von einem weltschöpferischen Logos, noch von Präexistenz, noch von einer erlösenden Kraft seines Todes war da die Rede; es blieb höchstens ein durch den Geist Gottes gezeugter, geisterfüllter und vorbildlicher Mensch übrig. Noch in späterer Zeit existirte eine von ihm verfaßte Schrift über die Gottheit Christi, welche arge Lästerungen und arianische Irrthümer enthalten haben soll; der Druck derselben wurde indessen durch Zwingli verhindert, worüber Hetzer selbst vor seinem Tode noch seine Freude aussprach. — Tiefer und origineller erscheint Denck in seinen Ansichten, wie er sie besonders in seiner Schrift „Ordnung Gottes und der Kreaturen“ vortrug. Unter dem Worte, welches im Anfange bei Gott war und jeglichen Menschen erleuchtet, verstand er das in alle Herzen scheinende Licht, die in Allen redende Gottesstimme, das „inwendige Wort,“ — das er gleich anderen Mystikern weit über die äußere Schrift setzte. Dieses Wort aber wurde in den letzten Zeiten Fleisch, es offenbarte das Wesen Gottes, die uns sonst unbegreifliche Liebe desselben vollkommen, es lehrte uns diese Liebe wieder lieben und in dieser Liebes- und Geistesgemeinschaft die wahre und höchste Seligkeit finden. Insofern ist Christus der Mittler und Seligmacher; er war, sagt Denck, von Anbeginn eines Geistes, nie uneins mit Gott. Kaum aber läßt sich daraus auf Annahme einer persönlichen Präexistenz Christi schließen, von welcher auch sonst bei ihm keine Spur vorkommt. Vielmehr deutet Alles nur auf eine moralische Einheit und Uebereinstimmung des Sinnes; und dazu paßt auch einzig, daß Denck die Erlösung nur von der moralischen Seite, Christum nur als Vorgänger und Exempel auffaßt, von einer Genugthuung durch ihn nichts weiß und die Kindertaufe für ein Adiaphoron erklärt. Und so wie ihm das Wesen Gottes in der reinen Liebesfülle aufging, so konnte er auch weder das obrigkeitliche Strafamt im Reiche Gottes für berechtigt halten, noch eine ewige Verdammniß mit dieser unendlichen Liebe zusammenreimen; vielmehr verhieß er geradezu eine endliche Beseligung für Alle, auch für den Teufel, — wie ja nach ihm schon ursprünglich ein Kern und Samen göttlichen Wortes und Lichtes in allen vernünftigen Wesen vorhanden ist (vgl. Heberle in den theol. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. 1841. S. 1081). — Mit den Straßburgern gänzlich überworfen, begaben sich Hetzer und Denck nach der Operpfalz und von da nach der Schweiz. Während der Erstere in Constanz blieb, ließ sich Denck auf Oekolampads Verwendung zu seinen Gunsten zu Basel nieder, starb jedoch bald an der Pest, nachdem er noch einen theilweisen Widerruf vor seinem Beschützer geleistet hatte. Hetzer dagegen wurde wenige Monate später (1528) wegen Unsittlichkeit und vielfachen Ehebruchs zu Constanz enthauptet.

Viel Aehnliches mit Denck hatte der gelehrte und tiefsinnige Sebastian Franck von Donauwörth in Schwaben. Die Uroffenbarung Gottes, höher als alle Schrift, ja der einzige Schlüssel zu dieser, ist ihm die Natur, die innere im Bewußtseyn des Menschen, wie die äußere in allen Werken und Kreaturen; der Schöpfer habe sein Wort in allen Dingen gelassen; auf dieß innere, unsichtbare Wort, auf den Christus, der heute und in Ewigkeit gewesen, nicht auf das Fleisch Christi habe der wahre Glaube zu achten. Aus uns selbst heraus, wo er vorher schon war, müsse der neue Mensch Gottes geboren werden; dieser inwendige Christus sey Alles in Allem; der auswendige aber im Fleische sey nur dessen Bild, Ausdruck, Symbol und Muster. Weil das ursprüngliche Bild Gottes in uns befleckt und getrübt worden, habe uns Gott ein solches neues Bild seines Wesens gemacht und geschenkt zum Sakrament und Exempel, zum heil. Geheimnisse und Gnadenzeichen, daß wir Gott, seine Treue, Liebe, Gnade und Geist in ihm ergriffen. — Es versteht sich von selbst, daß neben dieser wesenhaften höchsten Gottesoffenbarung im Menschen von einer specifischen Gottmenschheit des historischen Christus und folglich auch von einer innerwesentlichen Dreieinigkeit nicht die Rede ist (Schenkel, das Wesen des Protestantismus I. S. 147. 287. 384 ff.).

Fast rein negativ ist der Antitrinitarismus eines gewissen Claudius von Savoyen (Cl. Allobrox oder Sabaudus), über dessen Herkunft man weiter nichts weiß. Zu Bern behauptete er 1534 in einer Unterredung mit den Predigern die abstrakte Einheit Gottes auf ganz antemonitische Weise, bestritt die Präexistenz Christi, erklärte ihn für einen bloßen, wenn auch übernatürlich gezeugten und mit der Fülle des Geistes ausgerüsteten Menschen, — den Geist selbst aber für ein Geschöpf Gottes. Nur ideell, nach Würde und Vorherbestimmung bei Gott, sey Christus ewig; wir hingegen hätten es mit ihm als bloßem Menschen zu thun. — Von Bern und nachher von Basel als unbelehrbar weggewiesen, versuchte er sich auch in Wittenberg ohne Erfolg Gehör zu verschaffen, kehrte dann nach dem Waadtlande, vermuthlich seiner Heimath zurück, wo er auf der Lausanner-Synode von 1537 seine Lehren widerrief. Nichtsdestoweniger findet man ihn später noch in Augsburg, Constanz und Memmingen damit beschäftigt, dieselben zu verbreiten; an letzterem Orte trat er sogar als Prophet und Inspirirter auf und es kostete nicht wenig Mühe, diesen Fanatiker der Negation zu entfernen und seinen Anhang zu zerstreuen.

Schon beim Letztgenannten haben wir gesehen, wie auch der lutherische Zweig der protestantischen Kirche es mit Versuchungen und Anläufen des antitrinitarischen Geistes zu thun hatte. Es war aber nicht das einzige Mal, daß dies geschah. Im Jahre 1528 kam ein junger Mann aus Jülich oder den Niederlanden, Namens Johannes Campanus nach Wittenberg und wohnte dem Gespräche zu Marburg bei, wo er den streitenden Parteien umsonst seine eigenthümliche Ansicht vom Abendmahle zu empfehlen suchte. Bald machte er sich aber auch durch antitrinitarische und anabaptistische Aeußerungen verdächtig, zog sich in die Nähe von Wittenberg auf's Land zurück, wurde verhaftet, aber auf Hoffnung der Besserung wieder freigegeben. Zu Torgau im März 1530 suchte er um eine Disputation mit den Theologen nach, die ihm jedoch verweigert wurde; eben so wenig wollte sich Luther privatim mit ihm einlassen. Nach längerem Aufenthalte in Niedersachsen, besonders in Braunschweig, begab er sich nach Jülich zurück, wo er bei Hohen und Geringen Gunst fand, nachher wegen Aufregung des Landvolkes durch seine Verkündigung des nahen Weltendes gefangen gesetzt wurde und erst nach 1574 im Zustande völliger Geistesverwirrung, wie es heißt, — im Kerker starb. — Campanus veröffentlichte seine theologischen Ansichten in einer Schrift unter dem Titel: „Wider alle Welt nach den Aposteln," — welche von Melanchthon mit der heftigsten Entrüstung, — von Luther dagegen mit kalter Verachtung aufgenommen wurde; eine andere Arbeit, vielleicht aber auch nur eine neue Ausgabe der erstern, hieß: „Göttliche und heil. Schrift, von vielen Jahren verdunkelt — Restitution und Besserung." Seine Theologie zeichnet sich dadurch aus, daß er statt einer göttlichen Dreiheit nur eine Zweiheit annimmt. Nicht der Mensch überhaupt als Einzelner, sondern der eheliche Mensch, Adam und Eva, wurde nach ihm zum Bilde Gottes geschaffen. Demzufolge liegt hier die Idee der Syzygie wie bei Valentinus und Pseudo-Clemens zum Grunde. Es ist Gott wesentlich sich zu äußern, ein Anderes aus sich, seiner Substanz, hervorgehen zu lassen; dies andere Göttliche verhält sich zum ersten wie das Receptive zum Produktiven, das Gebärende zum Zeugenden, das Weibliche zum Männlichen, — oder auch wie der Sohn zum Vater. Daraus folgt aber von selbst das Angefangenhaben, sowie die Unterordnung des Sohnes unter den Vater; er ist zwar gleichen Wesens, jedoch nicht gleich ewig wie dieser, wohl aber zeitlos, ohne Zweifel als der, durch welchen erst die Welt sammt der Zeit geworden; er heißt daher auch Gottes Amtmann, Unterherr und Diener, der Gesandte und Logos (Sprecher) des Vaters. Die Persönlichkeit des heil. Geistes dagegen verwarf er als den „faulsten Fleck in der Welt" und wollte ihn objektiv nur als die gemeinsame geistige Natur des Vaters und des Sohnes, — subjektiv als die Wirkung Beider im Menschen gefaßt wissen.

War schon bei Andern die antitrinitarische Richtung mit der anabaptistischen in vielfache Berührung gekommen, so durchdrangen sich beide auf höchst merkwürdige Art in David Joris aus Delft in Holland. Von geringer Herkunft 1501 geboren, war er ohne Zweifel eine begabte, sinnige — aber auch zugleich sinnlich phantastische und ehrgei-

zige Natur. Seines Berufes ein Maler, vielleicht auch Kaufmann, dabei jedoch ungebildet und feurig, wurde er frühe in's Wiedertäuferwesen hineingezogen, trat mit allem Ungestüm dieser Partei den katholischen Mißbräuchen entgegen, wurde hart bestraft und verbannt, empfing die Wiedertaufe und die Weihe zum täuferischen Bischofe von Delft. Dies steigerte seine Thätigkeit wie seinen Ehrgeiz: bei dem großen Anhange, den er besonders auch durch seine Lieder und Schriften gewann, glaubte er sich zu etwas Großem im Reiche Gottes geschaffen; er suchte daher, wiewohl ohne den gehofften Erfolg, die verschiedenen Sekten der Taufgesinnten zu vereinigen, ihnen durch die Verwendung der Landgrafen von Hessen Duldung in Holland auszuwirken und auf dem Regensburger Gespräche zur Legitimation als göttlicher Gesandter zugelassen zu werden. Als die Verfolgung fortfuhr, begab er sich nach Emden in Ostfriesland, wo Joh. a Lasko ihn vergebens eines Bessern zu belehren suchte. Auch von dort vertrieben, kam er endlich 1544 mit ansehnlichem Gefolge nach Basel, lebte daselbst unter dem Namen Joh. v. Bruck als reicher, wohlthätiger und geachteter Mann und Glied der reformirten Kirche, während er stets mit seinen Anhängern in geheimer Verbindung blieb. Erst nach seinem Tode (1556) erfuhr man, wer er gewesen; sein Körper wurde daher nach einem förmlichen Prozesse wieder ausgegraben und (1559) öffentlich verbrannt. Seine Lehre hat D. Joris in zahlreichen, niederländisch geschriebenen Traktaten, besonders in dem sogenannten „Wunderbuche“ niedergelegt. — Das wahre Wort Gottes ist auch ihm kein äußeres, buchstäbliches, sondern der inwendig im Herzen redende Gott selbst. Dieser Gott aber ist und bleibt unter allen verschiedenen Namen, die man ihm geben mag, schlechthin nur Einer; es gibt keine Personen im kirchlichen Sinne, keine Wesensdreieinigkeit, — diese erklärt Joris für eine Verdunkelung Gottes und einen absoluten Widerspruch; ebenso erscheint es ihm geradezu unmöglich, daß der unendliche, vollkommene Gott eigentlich und wirklich Mensch geworden. Dagegen lehrt er entschieden eine Offenbarungstrinität; „unserthalb,“ heißt es, „habe uns der unpersönliche Gott durch drei wunderliche Tage, Zeiten oder Feste besuchen, seinen Namen bekannt machen und sich zu uns beugen wollen und dies auch durch drei auserkorne göttliche Personen, Moses, Christus und Elias oder auch Adam, Christus und David. Von diesen Dreien ist jedoch keiner der wahre Christus nach dem Geiste, welcher vielmehr der Sinn und Wille, das Wort Gottes, seine Natur und sein lebendiger Odem, der einige Geist und Vater der Geister u. s. w. genannt wird, mithin vom Wesen Gottes sich kaum als Offenbarung unterscheiden läßt. Jene Drei sind im Gegentheil nur Menschen, aber zugleich Träger des wahren geistlichen Christus, die Anfänger und Begründer dreier Weltalter, die sich zu einander wie Schatte und Erfüllung, wie Kindheit, Jugend und männliche Reife verhalten und in deren erstem der Glaube, im zweiten die Hoffnung, im dritten die Liebe herrscht. Wie in der alttestamentlichen Oekonomie Alles nur sinnliches Vorbild war auf die neutestamentliche, so war auch diese keineswegs die letzte und vollkommene. Gott, der Christus nach dem Geiste, ist in den äußern irdischen Christus nur eingegangen, um den Menschen begreiflich und in ihrem Verstande gleichsam Mensch zu werden, ihnen ein leibliches Vorbild des neuen geistlichen Lebens darzustellen, indem die Erlösung nicht durch sein äußeres, sondern nur durch unser inneres Leiden und Absterben des alten Menschen in seiner Nachahmung geschehen kann und muß. Was aber Jesus und die Apostel gegründet und gelehrt, war selbst nur Stückwerk und, wie die Erfahrung gezeigt, der Verderbniß unterworfen; jetzt erst soll das Vollkommene, das Leben der Wahrheit von innen, das helle Licht des ewigen Tages Gottes anbrechen, zu der Zeit nämlich seines rechten Gesalbten und Messias Christus David, des Mannes von Gott. Wen er damit meine, sagt Joris nirgends deutlich, jedenfalls denkt er an eine bestimmte Person und man kann trotz aller Protestationen von ihm und seinen Anhängern sich doch der Ueberzeugung kaum erwehren, daß er unter dem Jünger und Gebornen Gottes vom Himmel, der das ewige Leben gefunden, das Morgenlicht des ewigen Tages gesehen, — sich selbst verstanden habe. Mit diesem David Christus erscheint der Geist der Wahrheit, der mehr ist als der Pfingstgeist, alles bisherige Predigtamt, alle Buch-

stabenweisheit hört auf, das Reich Gottes wird äußerlich aufgerichtet, alle weltliche Tyrannei beseitigt, da soll der Geist allein herrschen und der Sohn der Ewigkeit, der Herr Christus David, ein Hirte und König seyn ewiglich. Natürlich muß man, um an diesem Reiche Theil zu haben, wiedergeboren seyn, diese Wiedergeburt hat aber ihre Stufen, nämlich wiederum der Kindheit, der Jugend und des Mannesalters; erst strenge Zucht und zweifellosen Gehorsam, nachher Wachsthum an Verstand und Kraft des Glaubens, endlich vollkommene Freiheit in Christo von Sünde und Begierde, von göttlichen und menschlichen Geboten, von kirchlicher und bürgerlicher Satzung, Freiheit auch von der Pflicht des äußern Bekenntnisses, von der fleischlichen Schaam und vom Zwange des Ehestandes. — Was er gelehrt, das soll er auch wirklich geübt haben, und so hätte denn auch hier das Sichlosreißen vom positiven Boden, der Ikarusflug in schwindelnde Geisteshöhen mit dem Ikarussturz in die Tiefen des Fleisches und der Lust geendigt.

Doch die bisher genannten Männer waren, wie gesagt, nur die Vorläufer einer weit bedeutendern Erscheinung; alle Stadien des antitrinitarischen Geistes konzentrirten sich gleichsam in einem Brennpunkte, um von da wieder zündend auszugehen, in Michael Servet (s. d. Art.).

2) Der fruchtbarste und empfänglichste Boden für Servets negativen Antitrinitarismus war, wie sich denken läßt, Italien, wo die humanistische Bildung verbunden mit der der Nation eigenen Verstandesschärfe bereits in weiten Kreisen ein skeptisch räsonirendes Verhalten gegen alle hergebrachte, besonders kirchliche Autorität erzeugt hatte. Die italienischen Antitrinitarier theilten das Schicksal, das die Anhänger der Reformation überhaupt in diesem Lande traf; sie wurden unterdrückt oder wanderten aus.

In der Schweiz und vor Allem aus in Graubündten fanden die Flüchtigen jeder Färbung zuerst Schutz und Aufnahme; hier aber entwickelten sich auch bald die Keime einer Geistesrichtung, welche nicht nur vor jeder kirchlichen Autorität, sondern selbst vor allem objektiven und transcendenten Glaubensinhalte scheu geworden, denselben entweder in Zweifel zog oder soviel möglich in's subjektiv Menschliche herüberzunehmen suchte. Eine Reihe von Erscheinungen solcher Art folgen in Graubündten aufeinander: ein Franzesko Calabrese im Engadin, welchem neben der unbedingten Gnadenwahl, d. h. der unmittelbaren Selbstgewißheit von Gottes Gnade die Genugthuung Christi als unwesentlich erschien; — ein Tiziano zu Chur, der alle Schrift mit Geringschätzung behandelte und dem »Geiste« unterwarf, Jesum für einen vom Geiste erfüllten Menschen erklärte, wodurch folgerecht die Trinität Gottes wegfiel, — der ferner die objektive Bedeutung der Taufe leugnete, Gesetz und Obrigkeit als geistlos und geistwidrig angriff, — und deßhalb nur mit genauer Noth durch einen abgedrungenen Widerruf der drohenden Todesstrafe entging. Gebildeter und ausgezeichneter als alle Andern war aber ein gewisser Camillus, aus Sicilien gebürtig, der nach seinem Uebertritte zum evang. Glauben den Zunamen Renatus angenommen hatte und sich seit 1542 bald zu Tirano im Veltlin, bald zu Chiavenna als Hauslehrer aufhielt. Er ist ein eigentlicher Typus jener den »Geist« pronirenden und Alles auf's Subjekt beziehenden Richtung. Als solchen kündigte er sich zuerst an in seinem freundschaftlichen Briefwechsel mit Bullinger über das Abendmahl, welches er weder als Mittel noch als Pfand der erst noch von Gott zu erlangenden, — sondern lediglich als Zeugniß und Bekenntniß des Menschen von der bereits im Glauben erlangten Gnade und Sündenvergebung anerkennen wollte. Ueber diesen nämlichen Punkt mit dem Prediger zu Chiavenna, Augustin Mainardo, in einen heftigen und hartnäckigen Streit verwickelt, ließ er nach und nach den ganzen Hintergrund seiner dogmatischen Ansichten deutlich hervortreten, die durchweg in derselben Tendenz, das Objektive des Glaubens seines Inhalts zu entleeren und es in's Subjekt zu verlegen, ihre Wurzel hatten. Auch die Taufe war ihm daher, analog mit dem Abendmahle, nur das Zeugniß des Menschen von seinem Glauben, deßhalb die katholische eine falsche und die Kindertaufe eine abergläubische; — von Gott als Vater oder Sohne ist bei ihm wenig — desto mehr vom heiligen Geiste die Rede und zwar, möglichst subjektiv, als dem Geiste der Wiedergeburt,

der den Menschen erst zu einem wahrhaft vernünftigen, der Unsterblichkeit würdigen Wesen mache. Neben der überhaupt stark betonten Wiedergeburt, dem subjektiven Prinzip der Erlösung, mußte in gleichem Maaße das Objektive, die Genugthuung und Versöhnung durch Christum zurücktreten und wegfallen, wodurch denn auch die Voraussetzung derselben, die vollkommene Sündlosigkeit Christi, überflüssig und problematisch erschien. Desto höher denkt Camillus von der Vollkommenheit des Wiedergebornen selbst, der im Geiste lebend, keines Gesetzes — und der Rechtfertigung durch den Glauben gewiß, keiner Gnadenmittel mehr bedürfe. — Wenn er endlich auch über das Trinitätsgeheimniß sich nicht mit bestimmten Worten aussprach, so konnte er ihm doch nach allem Andern unmöglich objektive Wahrheit und Realität beimessen: gewiß ist, daß er nach Servets Tode heftig für diesen Partei ergriff, daß einer seiner Schüler bei der Prüfung in Chur die Idee der Trinität als auf bloß menschlichen Vorstellungen beruhend erklärte und daß Andere seiner Anhänger noch um 1570 gegen die Wesensgleichheit Christi mit Gott protestirten und den Trinitätsglauben wenigstens für indifferent angesehen haben wollten.

Demselben subjektiv skeptischen Zuge folgten noch andere Italiener, die sich des Glaubens wegen in der Schweiz aufhielten. Einer der begabtesten und historisch bedeutsamsten unter ihnen war Lelio Sozini, aus einer angesehenen Familie von Siena, Sohn und Bruder berühmter Rechtsgelehrten, geb. 1525. Sein mehr scharf- als tiefsinniger, mehr verständig reflektirender als systematischer und spekulativer Geist bildete sich vorzüglich durch das Rechtsstudium und an Cicero's Schriften; zugleich aber wurde er dadurch mit der Bibel bekannt, daß er in ihr eine feste Grundlage für seine Berufswissenschaft zu finden hoffte. So bereits für die religiösen Fragen angeregt, kam er nach Venedig, wo er an den Bestrebungen der dortigen evangelischen Kreise thätigen Theil nahm. Den Trieb nach religiöser Gewißheit hoffte er jedoch nur im Auslande befriedigen zu können; er verließ daher 1547 Italien und lernte sogleich in Graubündten den ihm geistesverwandten Camillo kennen, der unverkennbar bedeutenden Einfluß auf ihn ausübte. Nachdem er die Schweiz, England und Frankreich bereist, kehrte er 1549 über Genf nach Zürich zurück und ließ sich, warm an Bullinger und andere Gelehrte empfohlen, daselbst nieder; nur einzelne kürzere und längere Reisen, wie z. B. nach Wittenberg und Polen (1550—51), nach Italien (1553) u. s. w. unterbrachen diesen Aufenthalt. Fortwährend mit religiösen Fragen beschäftigt, suchte er sich, wo er nur konnte, darüber Belehrung und Aufschluß zu verschaffen: so offenbarte er namentlich Calvin seine Zweifel an der Auferstehung des Fleisches und wünschte durch Vernunftgründe überzeugt zu werden; so legte er ihm seine Bedenken über die Prädestinationslehre, über den Widerspruch zwischen der freien Gnade Gottes und dem Begriffe eines Verdienstes Christi und dergl. vor, bis der Befragte ihn über seinen skeptischen Hang mit Strenge zurechtwies. Auch die Zürcher nahm er auf ähnliche Weise in Anspruch: Gualther sollte ihn über den Begriff, das Wesen und die Möglichkeit der Buße belehren; gegen Wolf äußerte er bei Anlaß des Zürcher Consensus seine abweichenden Ansichten vom Sakramente, welche mit denen Camillo's übereinstimmten; den Nämlichen bat er um Beantwortung mehrerer die Trinitätslehre betreffenden Fragen, wie z. B. über die Persönlichkeit des heil. Geistes, die wahrhafte Gottheit Christi, den er eher als eine Kreatur anzusehen geneigt schien. Aehnliche Gedanken hatte er aber auch anderwärts und nicht immer mit gleicher Vorsicht und Schonung fallen gelassen und es liefen daher von vielen Seiten, u. A. von Calvin, Klagen über Socins Neigung zum Arianismus und Servetismus bei Bullinger ein, welchen dieser zuletzt, obwohl widerstrebend, Folge geben mußte. Er stellte den Beschuldigten väterlich ernst zur Rede; allein Socin erklärte sich mündlich und schriftlich auf eine Weise, welche Bullingern wenigstens völlig befriedigte: er bekannte sich nämlich mit den kirchlichen Bestimmungen und Ausdrücken über die Dreieinigkeit Gottes in der Hauptsache einverstanden und stellte jede Hinneigung zu den damals bekannten Formen des Antitrinitarismus geradezu in Abrede, ohne dabei zu verbergen, daß er für seine Person eine einfachere und biblischere Lehrweise als die gewöhnliche vorzöge. Bei näherm Blicke erkennt man jedoch leicht, daß es bei diesen

Erklärungen nicht ganz ohne Zweideutigkeit ablief und daß bereits die spätere socinianische Auffassung Christi ihm vorschweben mochte. Der einmal doch gegen ihn entstandene Verdacht, den selbst Bullingers günstige Versicherungen nicht ganz heben konnten, bewog ihn, von nun an mit größerer Zurückhaltung aufzutreten und seinen Umgang zu beschränken. Dazu kamen bittere Lebenserfahrungen, der Tod seines Vaters, die Verfolgung seiner Verwandten in Italien, die Beschlagnahme seines Vermögens durch die Inquisition, dessen Herausgabe er umsonst durch viele Reisen und Bemühungen in Wien, Polen und Italien selbst zu erwirken suchte. Mit gebrochenem Lebensmuthe, wie es scheint, 1559 nach Zürich zurückgekehrt, starb er daselbst bereits 1562 noch in der Blüthe der männlichen Jahre, seinem berühmten Neffen Faustus Socinus das reiche Erbe seiner Schriften und Gedanken zur systematischen Entwickelung hinterlassend (vgl. *Illgen*, Vita L. Socini. Lips. 1814. und desselben Symbolarum ad vitam et doctrinam L. Socini illustrandam Part. I. et II. Lips. 1826.).

In nahen Verhältnissen zu Socin stand auch der italienische Prediger zu Zürich, Bernardin Ochino. Gleichfalls von Siena gebürtig, trat er zuerst in den Franziskaner-, dann in den Kapuzinerorden, zeichnete sich als feuriger Buß- und Fastenprediger zu Neapel, Venedig und andern Städten Italiens aus und stand in hoher Achtung bei den Großen wie beim Volke. Als er jedoch statt der Werkgerechtigkeit, die er mit äußerster Strenge an sich selber geübt, den rechtfertigenden Glauben zu lehren anfing, wurde er verdächtig und entfloh 1542 nach Genf. Dort und später in Augsburg predigte er seinen Landsleuten das Evangelium in ihrer Muttersprache, bis er durch das Interim vertrieben mit P. Martyr dem Rufe Cranmers nach England folgte. Allein auch von dort mußte er unter der Königin Maria mit der ganzen Fremdengemeinde auswandern, suchte eine Zufluchtstätte in Genf und Basel und fand sie endlich 1555 in Zürich als Prediger der Evangelischen aus Locarno, die man so eben erst aufgenommen hatte. Hier indessen entwickelte sich bei ihm, wohl auch durch den persönlichen Umgang mit Socin begünstigt, eben jener einseitige Subjektivismus und falsche Spiritualismus, der so vielen Italienern nachging und dessen Keime man früher schon an ihm bemerken konnte. Schon in seinen seit 1542 gedruckten Predigten und mehr noch in seinem Katechismus (1561) herrscht eine bedenkliche Tendenz, Wort und Geist Gottes einander entgegenzusetzen und zwar nicht nur so, daß unmittelbare Erleuchtungen der Gläubigen angenommen, sondern auch Fälle vorausgesetzt werden, in denen der Geist Gottes den Menschen zu Dingen antreibe, welche das geschriebene Wort als Sünde verbiete; in solchen Fällen, meint Ochino, habe man unbedingt der innern Inspiration zu folgen. Ebenso kehrt auch bei ihm die uns schon bekannte subjektive Auffassung des Sakraments wieder und er äußert bereits den Gedanken, der Tod Christi sey nicht an sich, sondern nur durch Acceptation von Seite des ohnehin gnädigen Gottes genugthuend und die Versöhnung falle überhaupt nicht auf die göttliche, sondern nur auf die menschliche Seite, sey nur ein Sichversöhntwissen und Bekehrenlassen des gläubigen Subjekts. Doch alles dies war nur das schwache Vorspiel zu seinen Dialogen (1563), dem Stärksten, was seit Servet von dieser Seite her erschienen, dem Werke, in welchem der antitrinitarische Geist nicht weniger als alle Grundlagen auch der evangelischen Kirchenlehre angriff und in welchem bereits die Hauptformen und Hauptrichtungen des nachherigen heterodoxen Protestantismus fast vollständig vorgebildet sind. Ganz besonders ist es auf die Kernlehren der Versöhnung, der Dreieinigkeit und Gottheit Christi abgesehen und zwar erscheint der Angreifer überall im entschiedenen Vortheile, während Ochino selbst die Vertheidigung meist auffallend schwach und ungenügend führt. So werden der Reihe nach die verschiedenen Auffassungsweisen der Versöhnungsidee, die Bürgschafts-, Begnadigungs-, Genugthuungs-, Redemtions- und Opfertheorie kritisch untersucht, die einzelnen Begriffe in ihre Momente zerlegt und ihr Widerspruch theils unter sich, theils mit dem absoluten Wesen Gottes auf dialektisch scharfe und gewandte Weise dargestellt. Das Ergebniß ist immer die Undenkbarkeit einer objektiven Versöhnung Gottes und die einzig mögliche Annahme, daß Gott die Menschen durch den Beweis der höchsten Liebe

mit sich versöhnt, d. h. zum Glauben und zur Bekehrung erweckt und aufgefordert habe (Dial. 6 ff.). Nach der gleichen dialektischen Methode wird auch die Trinitätslehre behandelt und besonders der Widerspruch der sogenannten realen Relationen, — Paternität, Filiation u. s. w. hervorgehoben: seyen sie wirklich real, so fallen sie in die Substanz und mit dieser zusammen, können also keine Unterscheidung der consubstanziellen Personen begründen. Zwar verwirft Ochino die sabellianische wie die emanatistische Vorstellung, aber auch die kirchliche läßt sich nach ihm nicht biblisch beweisen, indem die eigentliche Gottheit Christi aus keiner einzigen Stelle so folge, daß sie nicht auch Raum ließe, ihn als göttlich begabte und göttlich bevorzugte Kreatur aufzufassen. Aus ihrer Undenkbarkeit, dem Mangel an Schriftbegründung und an praktischem Momente zieht Ochino den Schluß, daß die Dreieinigkeitslehre kein nothwendiger Glaubensartikel seyn könne (Dial. 19. u. 20.). — Das Anstößigste aber im ganzen Buche war nicht sowohl dies, als vielmehr der Versuch, die Polygamie unter gewissen Umständen zu rechtfertigen, wenn man nämlich die gewisse Ueberzeugung habe, von Gott innerlich dazu angetrieben zu werden (Dial. 21.). Von allen Seiten auf diese Aergernisse aufmerksam gemacht, schritt man in Zürich gegen den Verfasser ein; er vertheidigte sich ungenügend; es zeigte sich, daß er die Censurgesetze umgangen; endlich wurde er von Stadt und Land verwiesen. In mehreren deutschen Städten, wo er sich zunächst aufhielt, eröffnete er eine leidenschaftliche, zum Theil ungerechte Polemik gegen die Zürcher. Sodann reiste er nach Polen, wurde aber trotz des Schutzes mehrerer Magnaten durch die Bemühungen des Card. Hosius auch von dort vertrieben und starb 1564 zu Schlachau in Mähren, nicht ohne bei seiner Gemeinde in Zürich Saamen und Spuren frivolen Sinnes hinterlassen zu haben.

3) Während die eigentliche Tendenz dieser Männer bewußt oder unbewußt zuletzt dahin ging, Gott ganz in seine Transcendenz zurückzudrängen und jede wesenhafte Vermittelung desselben mit der Welt, d. h. die Trinität völlig zu negiren, fühlten Andere immerhin das Bedürfniß, eine solche Vermittelung — aber in einer dem Verstande faßlichern, von den Widersprüchen des alten Dogma befreiten Form festzuhalten. Wie jene negative in Graubündten und Zürich, — so hatte diese positivere Richtung ihren Sitz und Ausgangspunkt vorzüglich zu Genf und zwar in der dortigen italienischen Gemeinde. Mit Servet hing sie übrigens nur in der Opposition gegen die sogenannt sophistische Personentrinität und in dem Grundsatze von einem einzigen, absolut einfachen, göttlichen Urwesen, dem Vater Jesu Christi zusammen; allein statt wie Servet die ganze Fülle der Gottheit in Christo sich offenbaren zu lassen, leitete sie aus der Ursubstanz des Vaters zwei andere göttliche Wesen und Individualitäten her, die obwohl göttlichen Geschlechts und vorweltlichen Ursprungs doch in ihrer Abhängigkeit und Begränztheit schon zu der Reihe der endlichen Dinge den Uebergang bilden. Zuerst und in der rohesten Form wurde diese Ansicht 1554 von Matteo Gribaldo, einem Piemontesen und paduanischen Rechtsgelehrten ausgesprochen, der auf bernischem Gebiete in der Nähe von Genf sich angekauft hatte und jährlich einige Zeit daselbst zu verweilen pflegte. In einer Versammlung der ital. Gemeinde äußerte er sich erst mündlich und wiederholte dann schriftlich, er könne sich den Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne schlechterdings nur so denken, daß es zwei verschiedene Dinge seyen, Eines vom Andern gezeugt und gebildet (corporato), ja geradezu zwei Götter, der Eine Gott von sich, der Andere Gott vom Vater. Dennoch sey ihre Gottheit, Macht, Weisheit und Wesen nur Eines, wie auch Paulus und Apollos zwei Apostel gewesen seyen und doch nur ein Apostolat. — Natürlich mußte eine solche Vorstellung, welche die Einheit Gottes nur in den abstrakten Gattungsbegriff setzte, konkret dagegen auf einen unverhüllten Tritheismus hinauslief, großes Aufsehen erregen und am wenigsten konnte Calvin sich dem Manne gewogen zeigen. Zwar gelang es Gribaldo, sich bei Bullinger in einem bessern Lichte darzustellen; allein vornehmlich auf Calvin's und Beza's Berichte wurde er zu Tübingen, wo er nach seiner Vertreibung von Padua eine Lehrstelle erhalten, in Untersuchung genommen und nachdem er sich derselben durch die Flucht entzogen, in Bern verhaftet, zum Widerrufe gebracht

und die über ihn verhängte Landesverweisung erst nach geleistetem Versprechen eines ruhigen Verhaltens wieder aufgehoben. — Im Grunde dieselbe Ansicht wie Gribaldo, nur feiner und weniger anstößig ausgedrückt, hegte Georg Blandrata, ein Arzt aus Saluzzo; gewandt und einschmeichelnd wie er war, trug er sie Calvin in Form von Fragen vor, über welche ihn dieser mit vieler Geduld mündlich und schriftlich zu belehren suchte. Ihm schien es des Vaters unwürdig, wenn man ihn nur als eine Person in der Gottheit, statt als den absoluten Gott selbst, als die göttliche Ursubstanz auffasse, von welcher der Sohn und der Geist das Wesen hätten. (S. den Art. Blandrata, und die daselbst angeführte Litteratur.) — Solche Meinungen verbreiteten sich unter den Italienern in Genf immer mehr. Joh. Paul Alciati, gleichfalls aus Piemont, nannte Christus auch nach seiner Gottheit geringer als den Vater; er wollte überdies von der Unterscheidung zweier Naturen in ihm nichts wissen; das Wort habe nicht nur in einem Menschen gewohnt, sondern sey buchstäblich Fleich und in's Fleisch verwandelt worden; nicht nur die menschliche Natur, sondern der ganze Christus habe also gelitten. — Um dieser Alles verwirrenden Bewegung zu wehren, fand man es endlich für nöthig, eine öffentliche Besprechung der Gemeinde im Beiseyn obrigkeitlicher Personen zu veranstalten. Sie wurde 1558 abgehalten; Calvin gab auf alle Fragen und Einreden Antwort; ein Bekenntniß wurde aufgesetzt und von allen Gliedern mit der Bestimmung unterzeichnet, daß wer dawider handle, als eidbrüchig angesehen werden solle. Blandrata und Alciati mußten jedoch mehrmals an ihr gegebenes Wort gemahnt werden und Beide entfernten sich trotz der beruhigenden Zusicherungen Calvins vorerst nach Zürich, von wo Blandrata bald, Alciati später nach Polen ging. Indessen fand ihre Ansicht einen neuen Vertreter in Joh. Valent. Gentile, einem Schullehrer, aus Cosenza in Calabrien. Er hatte mit Widerstreben unterzeichnet und fühlte sich im Gewissen gedrungen, gleichwohl seine Ueberzeugung auszusprechen. Der Rath verfuhr nun wirklich gegen ihn als einen eidbrüchigen Irrlehrer; in den daherigen Verhandlungen stellte er mehrere Bekenntnisse aus, in welchen sich stets dieselbe wesentlich arianische Auffassung wiederholt. Später bezeichnete er den Vater als essentiator, den Sohn als essentiatus, jenen als *αὐτόθεος*, wonach diesem das freilich nicht ausdrücklich gebrauchte Prädikat eines *ἑτερόθεος* zukäme. Zugleich drang er wie Alciati mit Verwerfung der bloßen Idiomencommunikation auf die strenge Einheit Christi als Individuum, in welchem das Wort Gottes mit bloßer Veränderung der Form unmittelbar Fleisch geworden, zu Fleisch „geronnen“ sey, so daß im eigentlichen Sinne Fleisch und Blut Christi Gottes Fleisch und Blut genannt werden könne, — eine offenbar von Servet ohne dessen spekulative Begründung entlehnte Idee. — Nach mancherlei Unterhandlungen, nachdem sogar ein Rechtsgutachten auf die Strafe des Feuers angetragen und Gentile dadurch erschreckt seine Behauptungen zurückgenommen, wurde er zur öffentlichen Kirchenbuße verfällt und eidlich in die Stadt eingegrenzt. Seinem Eide zuwider beeilte er sich jedoch Genf zu verlassen, hielt sich bei Gribaldo, dann zu Lyon und Grenoble unter theologischen Studien auf, wurde auf bernischem Gebiete verhaftet, aber nach einer schriftlichen Auseinandersetzung seiner Lehren, die später im Drucke erschienen, wieder auf freien Fuß gesetzt. Auch er begab sich nun nach Polen; kehrte indessen von dort vertrieben unvorsichtiger Weise nach Gribaldo's Wohnsitz zurück, wo er sich durch sein Begehren einer öffentlichen Disputation verrieth. Nach Bern gebracht, wurde er daselbst den 10. Sept. 1566 wegen beharrlicher Irrlehre, Lästerung und Meineid enthauptet. — Bei der Halbheit und Unhaltbarkeit dieser ganzen Richtung konnte sie überhaupt neben einer höhern theologischen Bildung, wie sie in der Schweiz herrschte, nie Wurzel fassen; sie erschien zu sehr als Rückfall in die Anfänge des Dogma, wie denn auch einzig die frühern Väter von ihr als Autoritäten benutzt wurden.

Leichter wurde es dem Antitrinitarismus, in Polen, wo viele Anhänger desselben ihre Zuflucht suchten, sich einzubürgen. Der angeborene Freiheitssinn, der unruhige zum Extremen geneigte Volkskarakter, sowie die große Unabhängigkeit und die huma-

nistische Bildung des Adels trugen dazu bei, vor Allem aber der Umstand, daß die antitrinitarischen Ansichten fast zu gleicher Zeit mit den reformatorischen Ideen Eingang fanden, ehe noch eine eigentliche evangelische Kirche im Lande sich organisirt und consolidirt hatte. Auf den Gütern einzelner Magnaten, um die von diesen angestellten Hausprediger sammelten sich nach und nach kleine Gemeinden; auch am königlichen Hofe zu Krakau neigten sich viele angesehene Männer zur evangelischen Lehre; den Vereinigungspunkt bildete der Beichtvater der Königin Bona Sforza, Franz Lismanino von Corcyra, welcher sogar dem Könige Calvins Schriften vorlas und, von ihm auf Reisen gesandt, in Genf offen zum reformirten Bekenntnisse übertrat. Außer Krakau fanden die Freunde der Reformation besondern Schutz und willige Aufnahme in dem Städtchen Pinozow, dessen Besitzer, der mächtige Nikol. Olesnicki, daselbst eine Schule gegründet hatte. Seit 1555 fingen die Evangelischen bereits an, häufige Synoden zu halten und schon im folgenden Jahre kamen auf einer derselben antitrinitarische Ansichten zur Sprache. Peter Gonesius (Goniadzki), früher ein Eiferer für die katholische Partei, war von den ausländischen Hochschulen, die er in ihren Kosten besucht hatte, mit entgegengesetzten Gesinnungen zurückgekehrt, hatte aber auch in Genf und Oberitalien theils durch Umgang theils aus Servets Schriften die antitrinitarischen Lehren sich angeeignet, welche er nun der Secemin (1556) vorzulegen sich gedrungen fühlte. Es waren die ursprünglich servetischen Ideen, daß nicht die Trinität, sondern der Vater der wahre Gott sey und Christus nach seiner eigenen Versicherung geringer als der Vater, daß das unsichtbare und unsterbliche Wort der Saame des Sohnes, d. h. Christi geworden und sich in sein Fleisch zu einer einzigen ganz göttlichen und menschlichen Natur verwandelt habe. Allein diese Ideen waren auch schon wiederum im Uebergange aus der spekulativen Form in die der verendlichenden, popularen Vorstellung begriffen, wie man sie bereits in Genf kennen gelernt hat. Außerdem bestritt Gonesius — und auch dies deutet auf die nämliche Quelle — die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe, des Waffengebrauchs u. s. w. Die Synode wußte sich in alles dies nicht recht zu finden und sandte ihn deßhalb nach Wittenberg, um sich mit Melanchthon zu besprechen; er trat dort als entschiedener Gegner der Idiomenkommunikation auf und Melanchthon weigerte sich ihn anzuhören. Nichtsdestoweniger wurde er nach seiner Rückkehr Prediger zu Wengrow und ließ sich durch keinen Widerspruch und keine Verbote von seiner Meinung abbringen. Allmählig aber neigten sich immer Mehrere zu den antitrinitarischen Vorstellungen hinüber, so Gregor. Pauli, von italienischer Herkunft, aber in Polen geboren, Prediger zu Wola bei Krakau, Petr. Statorius von Thionville, Calvins Schüler, Lehrer und bald nachher Rektor zu Pinozow. Zu ihnen gesellte sich seit 1558 Blandrata, der nicht nur den schon lange schwankenden Lismanino vollends auf seine Seite hinüber brachte, sondern auch die Gunst des Fürsten Nikol. Radziwil, des ältern, zu gewinnen wußte, indem er seinen Zwist mit Calvin nur einem Mißverständnisse zuschrieb. Einen sehr geschickt benutzten Anlaß, sich in ein günstiges Licht zu stellen, bot dieser Partei der bekannte Streit Stankars mit Andr. Osiander in Königsberg. Hatte jener behauptet, nur nach seiner Menschheit sei Christus Mittler, so traten bei seiner Anwesenheit in Polen die Freunde Blandrata's ihm mit der andern Behauptung entgegen, Christus sei vielmehr Mittler nach seiner Gottheit, sonst wäre er es vor der Menschwerdung nicht gewesen; dadurch gaben sie sich den Schein, es sey ihnen Alles und einzig daran gelegen, Stankars Irrthum zu widerlegen, während sie zugleich die Folgerung zogen, daß Christi Gottheit demnach nicht die des Vaters, sondern substantiell von ihr verschieden seyn müsse, weil Niemand sein eigener Mittler sey. — An der Spitze der rechtgläubigen Partei stand, seitdem er nach Polen zurückgekehrt war, Joh. a Lasko, allein Alter, Kränklichkeit und Milde des Karakters ließen ihn weniger entschieden auftreten; die Seele des Widerstandes dagegen war Stanisl. Sarnicki, ein eifriger Anhänger Calvins, und dieser selbst bemühte sich mit gewohnter Thätigkeit, seine Freunde durch Briefe und Ermahnungen zu stärken, sie besonders auch vor Blandrata's glatten Worten und verstellten Bekenntnissen zu warnen, deren Werth er hinlänglich

kennen gelernt habe. In mehrern Synoden und Gesprächen wurden die Streitpunkte sowohl zwischen Stankar und den Uebrigen, als auch zwischen den Gegnern und Bekennern der alten Trinitätslehre verhandelt, mit keinem andern Erfolge, als daß das Streiten und der öffentliche Gebrauch der dogmatischen Formeln und Ausdrücke untersagt wurde, die Gegner immer mehr Boden gewannen, Statorius und sein Schüler Remig. Chelmski bald auch die Anbetung, dann die Persönlichkeit des heiligen Geistes bekämpften, ihn bloß noch als eine Gabe Gottes, die man erbeten, verdienen müsse, darstellten. Nachdem Joh. a Lasko (8. Jan. 1560) gestorben, traten die beiden Parteien stets weiter und schroffer auseinander; mit dem Jahre 1562 fingen sie an, getrennte Synoden zu halten; auf derjenigen zu Krakau wurde Greg. Pauli von Sarnicki und dessen Anhängern seines Amtes entsetzt. Zwar suchten die Antitrinitarier sich wieder mit ihren Gegnern zu vereinigen; allein diese befolgten planmäßig die auch von Beza angerathene Taktik, daß sie einerseits die veranstalteten Unterredungen gewöhnlich abbrachen und überhaupt ihre Gegenpartei mehr und mehr sich selbst und ihrer innern Uneinigkeit überließen, andererseits im Vereine mit den Katholiken die Staatsgewalt zu Maßregeln der Strenge und Verfolgung, namentlich zu dem Dekrete von Parozow (6. Aug. 1564) veranlaßten, welches alle fremden Neuerer in Glaubenssachen aus dem Reiche verwies. Auf dem Reichstage und Gespräche zu Pietrkow (März 1565) endlich kam es zum völligen Bruche zwischen der großen oder altgläubigen — und der kleinern Kirche, wie die antitrinitarische Partei fortan genannt wurde. — In dieser ließen nun wirklich die Spaltungen, auf welche man gegnerischerseits gerechnet, nicht lange warten. Zuerst entzweite man sich wegen der Kindertaufe; Gonesius hatte sie längst bestritten, G. Pauli, Mart. Czechowicz und die Gemeinde von Brzesc in Cujawien erklärten sie nun gleichfalls für unzulässig und abgeschafft, während diejenige von Wilna sie aufrecht hielt, und von ihrer Abschaffung das Ueberhandnehmen schwärmerischen Geistes und anabaptischer Unordnungen besorgte. Eine Synode zu Wengrow (Dez. 1565) stellte die Sache dem freien Ermessen anheim und die Unitarier in Siebenbürgen, unter welchen Blandrata, seit 1563 Leibarzt des Fürsten Joh. Siegmund Bathory, den größten Einfluß ausübte, ermahnten schriftlich zum Frieden, da die Taufe seit den ersten Zeiten der Kirche mit ihrer Hauptbedeutung als christliches Unterscheidungszeichen ihre Wichtigkeit überhaupt verloren habe. — Allein auch in einem ihrer Fundamentalartikel wurde die Unitarische Gemeinde mit sich selber uneins. Die schwankende und unklare Vorstellung von einer vorweltlichen und doch nicht absolut ewigen — göttlichen und doch nicht Gott gleichen Persönlichkeit Christi konnte sich auf die Länge nicht halten. Vielleicht von Ochino, sicher von Alciati aufmerksam gemacht, verwarf Greg. Pauli die Präexistenz Christi vollkommen, indem er zu der antemonitischen Auffassung desselben als eines übernatürlich gezeugten Menschen zurückkehrte. Während Georg Schomann aus Ratibor, Sim. Budnait und A. ihm beifielen, suchten Gonesius, Statorius, Czechowicz diesen letzten Rest der Gottheit Christi, sein Daseyn vor der Menschwerdung festzuhalten. Zu Lankut und Skrzynna (1567) bemühte man sich, die beiden Fraktionen der Arianer und Ebioniten oder Samosatener, wie sie sich gegenseitig hießen, zu vereinbaren; man brachte es indessen kaum bis zur Duldung und Stanisl. Farnowski, der in Deutschland und der Schweiz studirt hatte, bildete aus den „Zurückgebliebenen“ eine eigene Gemeinde. Zu den „Fortgeschrittenen“ dagegen gehörte wie bisher immer, so auch in diesem Punkte Blandrata und mit ihm Franz Davidis, ein gelehrter Sachse, den er durch seinen Einfluß vom Rektor zum Hofprediger in Klausenburg befördert hatte. Allein die Dialektik des Prinzips blieb auch hier nicht ruhen; sie trieb Davidis auf der Synode zu Torda (1568), konsequenter Weise auch die Anbetung Christi als eines bloßen Menschen zu verwerfen; — ein Extrem, vor welchem sein bisheriger Gönner erschrocken stehen blieb. Bekanntlich war es diese Behauptung von Davidis, die Blandrata bewog, ihm einen ebenbürtigen Gegner in der Person des Faustus Socinus zu berufen, welcher von da an die Fäden der Entwickelung in die Hand nahm und welchem der Unitarismus

ein festes Lehrsystem und eine kirchliche Organisation verdankte (s. d. Art. Sozini, Faustus).

Ueber die Antitrinitarier der Reformationszeit überhaupt s. F. Trechsel: Die protest. Antitrinitarier vor F. Socin. — 1. und 2. Buch. Heidelberg 1839 und 1844; und O. Fock: Der Socinianismus. — Kiel 1847, besonders die erste Abtheilung, — überdies die bereits angeführte Abhandlung von Heberle; sodann über die Ant. in Polen *Stan. Lubienecii* historia Reformationis Poloniae. Freistadii (Amsterdam) 1685.

F. Trechsel.

Antonianer, eine neuere antinomistische Sekte in der Schweiz, vorzüglich im Kanton Bern. Sie hat ihren Namen von ihrem Stifter und Haupte, Anton Unternährer. Derselbe wurde um 1761 zu Schüpfheim im Entlebuch, Kanton Luzern, geboren und in der katholischen Konfession erzogen. Lange Zeit diente er als Küchenknecht, wollte dann Maler werden und reiste deßhalb nach Paris, wo er von einem Verwandten Unterstützung erwartete. Als ihm dies nicht gelang, wurde er Schreiner, herumziehender Krämer und gab sich zugleich mit geheimen Künsten ab. Schon in den Ehestand getreten, lernte er noch bei einem Landarzte im Kanton Bern das Arznen und ließ sich um 1799 zu Amsoldingen bei Thun nieder. An Schlauheit, Witz, Phantasie und Wohlredenheit fehlte es ihm keineswegs; er fing an, Abendversammlungen zu halten und mit den Leuten das Neue Testament freilich nach eigener Auswahl und Zusammenstellung zu lesen. Die helvetische Revolution mit ihren Freiheitsideen scheint auf ihn stark gewirkt, eine Verhaftung in den Oberländer-Unruhen ihn gegen die bürgerliche Ordnung mißstimmt zu haben. Von nun (1801) an hielt er sich für den Menschensohn, der der Welt das Gericht verkündigen solle. Dies suchte er in dem sogenannten Gerichtsbüchlein aus einer Menge von Schriftstellen, aus seinem Namen, seinen Leibes- und Lebensumständen, auf die sonderbarste Art zu beweisen. Er ließ es aus dem Gelde seiner Anhänger drucken und vertheilte es unter dieselben. Am Charfreitag 1802 erschien er mit einer Anzahl Gläubiger vor der Münsterkirche in Bern, eine Krisis, eine Entscheidung, die vorgehen sollte, in unbestimmten Ausdrücken verkündigend. Zugleich citirte er durch ein Schreiben an den obersten Gerichtshof die Regierung selbst, zu erscheinen. Dieser Auftritt führte seine Verhaftnahme und eine Untersuchung herbei, in Folge welcher er zu zwei Jahren Zuchthaus verurtheilt wurde. Kaum daraus entlassen, hielt er in der Gegend von Thun auf's Neue Versammlungen und ein abermaliger Prozeß endigte (4. April 1805) mit seiner lebenslänglichen Verweisung aus dem Kanton Bern. Nichtsdestoweniger besuchten ihn seine Anhänger öfters in Schüpfheim, er machte sich auch dort so bemerkbar, daß die Gemeinde bei der Regierung von Luzern mit der Bitte einkam, man möchte ihr doch den gefährlichen Menschen abnehmen. Den Behörden erschien er zuerst mehr als ein Wahnsinniger; amtliche Berichte von Bern mochten sie jedoch bewegen, ihn im Gewahrsam zu behalten, in welchem er 1824 starb. — Unternährer hat nach seiner Aussage 15 Büchlein geschrieben, von denen wohl mehr als die Hälfte heimlich gedruckt wurden. Sie sind in biblischem Tone gehalten, größtentheils aus Bibelsprüchen zusammengesetzt, aber ohne alle Rücksicht auf Sinn und Zusammenhang, vielmehr mit absichtlicher Willkühr, so daß sie lehren sollen, was er will. Er rechtfertigt dies Verfahren, indem er sich darauf beruft, alles Bisherige, auch das Wort Gottes sey „Stückwerk“, müsse daher auseinandergenommen und richtig zusammengefügt werden, wie er, der Mann aus Gott, der den Geist habe, es thue. So konnte er freilich gewissermaßen seine Lehre für nichts Anderes als Gottes eigenes Wort ausgeben, und folgerte daraus unbedenklich, wer nicht daran glaube, sey ungläubig und verflucht, sündige wider den heiligen Geist. — Von Gott redet Unternährer überall nach Art der Bibel als einem persönlichen, mit allen Eigenschaften, welche die heilige Schrift ihm beilegt, begabten Wesen, besonders hebt er seine Liebe hervor, wie er denn eigentlich nur das Neue Testament recht gelten läßt. Aber diesen Gott denkt er sich doch, unbewußt pantheistisch, nur als einen Naturgott, den Begriff konkreter Heiligkeit, überhaupt das sittliche Moment tritt durchaus zurück.

Gott ist ihm ferner der Dreieinige, allein er selbst, Anton Unternährer, als der zum zweiten Male Menschgewordene Gott spielt dabei eine wesentliche Rolle. Was dieser Gott geschaffen, ist Alles an sich gut, auch der Mensch mit allen seinen natürlichen Trieben; der Teufel hat ihn jedoch verführt, vom Baum des Guten und Bösen zu essen und diese Unterscheidung, nichts Anderes ist das Böse; wer sie macht, wer sich dessen schämt, was Gott geschaffen und wozu er ihn antreibt, — wer die herrlichsten Gaben desselben, ganz besonders die unbedingteste Befriedigung des Geschlechtstriebes verschmäht, der ist ein Kind des Teufels, steht unter dem Fluche und Gesetze. Wer hingegen diese Unterscheidung als eine widergöttliche erkennt, ist erlöst und versöhnt, ein Kind Gottes und was er in diesem Bewußtseyn thut, heißt gut und göttlich. Die Erlösung vom Gesetze und Fluche wurde durch Jesus Christus begonnen und vorgebildet, die Vollendung aber kömmt durch Unternährer, den zum andern Male erschienenen Gott. Natürlich ist nun auch Alles verwerflich, was auf gesetzlicher Grundlage, auf sittlicher Unterscheidung beruht; verflucht und vom Teufel sind alle staatlichen, bürgerlichen, kirchlichen Institutionen, Ehe, Eigenthum, Gottesdienst, Sakramente u. s. w. Alles dies wird mit den wildesten Verwünschungen belegt. Der einzige Gottesdienst, die einzige Gemeinschaft besteht in der Pflege der Liebe, d. h. vorzugsweise der Geschlechtsliebe ohne allen Zwang und Unterschied; diese wird mit den sinnreichsten Verdrehungen des Schriftwortes als die höchste Tugend und Pflicht, das wahre Sakrament u. s. w. dargestellt und bildet den Hauptinhalt der den Kindern Gottes in den ausschweifendsten Schilderungen verheißenen Seligkeit. — Trotz dieser empörenden Lehre fand Unternährer in verschiedenen Gegenden Anhänger, ja selbst sein Tod konnte sie nicht irre machen; man habe einen Andern begraben, hieß es, oder sein Geist werde in neuer Gestalt auftreten. In Amsoldingen, Unternährer's früherm Wohnorte, wo die schändlichsten Auftritte stattgehabt haben sollen, wurde das Unwesen durch Bestrafung und Belehrung bereits 1805 unterdrückt. In Wohlen bei Bern und angrenzenden Gemeinden war ein gewisser Bendicht Schori der Mittelpunkt der Sekte; sie wurden 1830 in Untersuchung gezogen, aber nur mit geringen Geldbußen belegt und bestehen noch gegenwärtig im Stillen fort. Ein anderer Zweig der Sekte ist der oberländische in der Gemeinde Gsteig bei Interlacken, an dessen Haupte Christ. Michel ein Berichterstatter eine mehr geistige, subjektiv — wenn auch nicht objektiv sittliche Richtung bemerkt haben will, dem aber von Andern und Wohlunterrichteten widersprochen wird. Hier wurde mehrmals (1821, 1830 und 1840) eingeschritten und Chr. Michel u. A. 1841 zu fünfjähriger Zuchthausstrafe verfällt. Sogar in den Kantonen Luzern, Aargau und Zürich sollen Spuren und Verzweigungen der Sekte vorkommen. (Vergl. Zyro: Chr. Michel und seine Anhänger — in den vom Unterzeichneten herausgegebenen Beiträgen zur Geschichte der Schweizerisch-reform. Kirche, zunächst derjenigen des Kantons Bern. — Bern 1841. H. 1.) F. Trechsel.

Antoninus Pius, von Hadrian adoptirt und zum Cäsar ernannt, folgte ihm nach auf dem Kaiserthron von 138 bis 161. Unter der milden Herrschaft dieses Kaisers, dessen Wahlspruch war: ich will lieber Einen Bürger erhalten als tausend Feinde tödten, genoß das römische Reich, geringe Ausnahmen abgerechnet, eine ununterbrochene Ruhe, welche sich auch auf die Christen erstreckte. Doch hatten sie hin und wieder von den Heiden zu leiden, deren den Christen ohnehin abgeneigte Stimmung durch öffentliche Unglücksfälle gereizt wurde; denn diese wurden lediglich dem Zorne der Götter über die Duldung der Christen zugeschrieben. In einer solchen Verfolgung wurde der Bischof Publius von Athen getödtet, nach dem Zeugnisse des Bischofs Dionysius von Corinth bei Euseb. IV. 2. 3. Antonin that sein Möglichstes, um die Christen vor der Volkswuth zu schützen, und erließ deßhalb, nach dem Zeugnisse des Melito von Sardes in seiner an Marc-Aurel gerichtete Apologie (bei Euseb. IV. 26.), Rescripte an mehrere griechische Städte*). Er verbot darin, neue Maßregeln gegen die Christen zu ergreifen (μηδεν νεωτεριζειν). Es

*) Auch an παντας τους Ἑλληνας, sagt Melito.

wurde von den Christen dieser Ausdruck auf das Rescript Hadrians bezogen (bei Just. M. apol. I. Eus. IV. 9. Rufin. h. e. IV. 9.), daß die Christen nur dann sollten gestraft werden, wenn sie etwas gegen die Gesetze gethan hätten, in dem Sinne, daß der christliche Gottesdienst nichts Ungesetzliches sey. Daß aber Antonin denselben Sinn hineinlegte, wodurch er die christliche Religion als religio licita anerkannt hätte, das muß entschieden geleugnet werden. Denn es wird ihm eine insignis erga ceremonias publicas cena ac religio zugeschrieben (Neander, K.-G. 2. Ausg. 1842 I. 1. S. 177). Wahrscheinlich bezog Antonin jenen Ausdruck, den ihm Melito l. c. leiht, auf den anderweitigen Inhalt des Hadrianischen Rescripts, wodurch die Christen vor bloßen Verleumdungen und vor der Volkswuth, die von den Statthaltern die Verfolgung der Christen erzwang, geschützt werden sollten. Diese beharrten aber, wohl auch durch die Ruhe, die sie genossen, bewogen, bei ihrer Auslegung, die sie noch bestimmter so ausbildeten, daß sie nur dann sollten Strafe leiden, wenn sie sich politischer Vergehen schuldig machten. Dies der Ursprung des Edictum ad commune Asiae, *προς το κοινον της Ασιας* bei Justin apol. I. und bei Eus. IV. 13., es mag nun dieses Rescript ursprünglich dem Antoninus Pius oder dem Marc-Aurel untergelegt worden seyn. Der Kaiser sagt darin unter Anderem, schon sein Vater habe verboten, die Christen zu beunruhigen, es sey denn, daß sie den Verdacht erweckten, etwas gegen die römische Herrschaft zu unternehmen (*ει μη φαινοιντο τι περι την Ρωμαιων ἡγεμονιαν ἐγχειρουντες*). Ist es Antonin, der redet, so haben wir in diesen Worten jene Deutung des Hadrianischen Rescripts. Ist es Marc-Aurel, so ist sie implicite auch darin enthalten.

Dieses Rescript kann aber auf keine Weise ächt seyn. Euseb. IV. 12. schreibt es dem Antoninus Pius zu, und meldet IV. 13., daß Melito von Sardes sich in seiner Apologie an Marc-Aurel darauf berufe. Allein das Rescript trägt den Namen Marc-Aurels und Melito l. c. beruft sich nicht darauf, es sey denn, daß man den Ausdruck *προς παντας τους Ἑλληνας* als unklare Reminiscenz davon ansehen wollte. Von Marc-Aurel ist nun am wenigsten zu erwarten, daß er ein solches Rescript erlassen; und es konnte eine solche Erdichtung sich nur bilden im Zusammenhange mit der Sage von der legio fulminatrix und von dem seitdem veränderten Verfahren des Kaisers gegen die Christen. Tertull. Apolog. c. 5. Eus. V. 4.; allein auch dem Antonin darf es aus den angegebenen Gründen nicht zugeschrieben werden. Herzog.

Antoninus, geboren 1389, 1405 in den Dominikanerorden getreten, bald Prior, Generalvikar, als solcher thätig für die Reformation der Ordens, nahm Theil an der Kirchenversammlung und insbesondere an den Unionsverhandlungen mit den Griechen in Florenz 1439, wurde wider seinen Willen auf ausdrücklichen Befehl des Pabstes Erzbischof dieser Stadt seit 1446, starb 1459, für heilig erklärt 1523, in der That, sey es als Ordensmann, sey es als Priester und Bischof, musterhaft und ausgezeichnet, erfahren im Kirchenregimente, fleißiger Prediger, getreuer einsichtsvoller Seelsorger und geistlicher Rathgeber, wie man ihn nannte, äußerst wohlthätig gegen die Armen, voll Hingebung während der Pest und Hungersnoth in Florenz 1448, und bei dem Erdbeben 1453, welches ein Stadtviertel von Florenz verwüstete. Zu bemerken ist sein freisinniges Urtheil über das päbstliche Schisma: „Obgleich man glauben müsse, daß es nur Einen Hirten der Einen katholischen Kirche gebe, so scheine es doch, daß, wenn zu gleicher Zeit mehrere Päbste gewählt werden, es nicht zur Seligkeit nöthig sey zu glauben, daß dieser oder jener, sondern nur daß einer von beiden, der rechtmäßig erwählt worden, der Pabst sey. Welcher aber kanonisch gewählt worden, das brauche man so wenig zu wissen, wie das kanonische Recht, sondern die Völker könnten darin ihren Vorgesetzten oder Prälaten folgen.“ Antoninus hat mehrere Werke hinterlassen, wovon 1) die Summa theologica ihn besonders berühmt gemacht hat; daher die vielen Ausgaben des Werkes schon im 15. Jahrhundert; die letzte ist in Verona 1740 erschienen. Es behandelt hauptsächlich die Sittenlehre, und auch diese durchaus nicht vollständig, mit Anschließung an Thomas von Aquin. (S. über ihn de Wette's christliche Sittenlehre. 2 Th. 2. Hälfte. S. 179—191;

2) die Summa confessionalis, zuerst in Rom 1472 gedruckt; 3) die Summa historialis, ebenfalls öfter herausgegeben, eine Chronik der Weltgeschichte, bis auf die letzten Jahre des Verfassers reichend, angefüllt mit Fabeln und Legenden, doch in Behandlung der spätern Zeiten Italiens brauchbar. Antoninus gibt zu, was Beachtung verdient, daß die Schenkung Constantius nicht über allen Zweifel erhaben sey. Kleinere Werke Antoninus übergehen wir. Die bedeutendste Lebensbeschreibung desselben findet sich in den Act. Boll. im 1. Bande des Mai f. 311. **Herzog.**

Antonius, der heilige, Vater des Mönchthums. Das Mönchthum ist in die christliche Kirche von außenher gekommen. Denn so streng auch die sittlichen Anforderungen des Ev. seyn mögen, so sehr einige Aussprüche Christi und des Apostels Paulus für jenes zu sprechen scheinen, so läßt sich doch seine Entstehung und Verbreitung nicht anders erklären als durch die orientalische Askese und Beschauung, womit nun christliche Begriffe und Anschauungen verbunden wurden. Dieses Verhältniß tritt deutlich im Leben und Karakter desjenigen Mannes hervor, der gemeinhin als der Vater des christlichen Mönchthums angesehen wird. Er ist es in der That, sofern er den mächtigen Impuls dazu gegeben hat, womit keineswegs geleugnet wird, daß nicht schon früher und gleichzeitig einzelne Asketen sich von der Gesellschaft absonderten, und daß das Mönchthum später ganz andere Formen angenommen hat, wodurch es erst seine geschichtliche Bedeutung erhielt, und zu seiner großartigen Wirksamkeit gelangte. Die fast ausschließliche Quelle für das Leben des Antonius ist die Bearbeitung desselben von Athanasius (im 1. Tomus der Werke desselben, nach der Bened. Ausgabe) geschrieben 365, auf Verlangen abendländischer Mönche und an sie gerichtet, von Evagrius wenige Jahre nachher in's Lateinische übersetzt, die Quelle, woraus viele andere Schriftsteller dieser Zeit geschöpft haben. Athanasius kannte Antonius persönlich, so daß man hoffen könnte, durch ihn eine authentische Darstellung des Karakters und Lebens des außerordentlichen Mannes zu erhalten. In der That tragen viele Züge das Gepräge der Wahrheit und Ursprünglichkeit. Daneben aber begegnet man den unglaublichsten Dingen; wir meinen hier des Antonius Kämpfe mit den bösen Geistern. Das läßt sich bloß so erklären, daß in Antonius gewisse Seelenstimmungen und Seelenkämpfe eine objektive Gestalt annahmen, wie wir in Luther's Leben Anlogien davon haben, und daß die verschönernde oder wenigstens steigernde Sage das Ihrige dazu that; denn wie bald bildet sich der Mythus um eine solche Persönlichkeit. Athanasius hat nun das Alles nicht mit kritischem Auge angesehen und Manches aus der bloßen Sage aufgenommen. Er hat zu Antonius eine Stellung eingenommen, die man bei einem so scharfsinnigen Denker kaum erwartet. Allein ein ihm sehr nahe liegendes Interesse zog ihn zu dem hochverehrten, einflußreichen Manne hin: dieser (so wie überhaupt die Mönche) war Beschützer der nicänischen Orthodoxie. Außerdem erkennen wir noch aus anderen Aeußerungen des Athanasius seinen Glauben an Teufelserscheinungen.

Es ist schon öfters bemerkt worden, daß eine neue Richtung in derjenigen Persönlichkeit, in welcher sie sich Bahn bricht, gewissermaßen einen dämonischen Karakter annimmt. Es trifft dies auch bei Antonius ein, nur mit dem Unterschiede, daß er nicht gegen die widerstrebende Zeitmeinung und Zeitrichtung mit einer Art von dämonischer Besessenheit kämpfen mußte, daß er nicht durch den Kampf mit der Zeit, durch Mißkennung und Verstoßung in einen gewissermaßen dämonischen Zustand gerieth; denn die Zeit und das Land, worin er lebte, der Karakter seiner Bewohner waren dem Mönchthum günstig und boten ihm vielfältige Anknüpfungspunkte dar, und er fand von Anfang an nicht bloß Anklang, sondern Bewunderung, enthusiastische Verehrung, — sondern die von ihm eingeschlagene Richtung, weil sie der Anlage der menschlichen Natur und darum auch dem richtig verstandenen Evangelium widersprach, weil sie eine krankhafte Ueberspannung jener und eine, nach dem mildesten Ausdrucke, einseitige Auffassung des christlichen Ideales war, konnte sich nur inmitten der gewaltigsten inneren Kämpfe behaupten und festsetzen

und auf die allgemeine Grundlage des christlichen Lebens zurückgeführt werden. Diesen Kampf hat Antonius siegreich durchgekämpft, und das ist das Große an ihm. Er hat die Anforderungen des Evangeliums auf diese abnorme Weise vollzogen und sein Mönchsleben so in das christliche Bewußtseyn verarbeitet, daß manche Aeußerungen von ihm besonders aus den spätern Lebensjahren als Regulative für das christliche Leben überhaupt in den verschiedensten Verhältnissen gelten können. In diesem tieferen Sinne ist er der Vater des Mönchthums und hat er dasselbe in der christlichen Welt eingebürgert.

Geboren 251 im Dorfe Koma an der Grenze des Thebais, von wohlhabenden Eltern, die zu den alten koptischen Familien gehörten, spürte er früh in sich den Zug zum beschaulichen Leben und zur Weltentsagung. In solcher Stimmung besuchte er einst eine Kirche, worin gerade die Erzählung vom reichen Jüngling (als Bibellektion) vorgelesen wurde. Sogleich entäußerte er sich seiner Güter bis auf einen geringen Theil, den er für seinen und seiner Schwester Unterhalt zurückbehielt. Ein anderes Mal hörte er in der Kirche die andern Worte: sorget nicht für den andern Tag; sie bestimmten ihn, auch das Letzte, was er hatte, wegzugeben; und seine Schwester übergab er einem Vereine frommer Jungfrauen. Er wohnte zuerst als Asket im väterlichen Dorfe, vor dem von ihm verlassenen väterlichen Hause; dann suchte er ältere Geistesgenossen auf; denn schon frühe gab es Asketen; er nährte sich von der Arbeit seiner Hände und gab das Uebrige den Armen. Da begannen nun die teuflischen Versuchungen; d. h. er mußte seine neue Lebensweise gegen die unvertilglichen Gefühle und Triebe der menschlichen Natur und wohl auch gegen Anwandlungen des Stolzes behaupten. Um die Dämonen zu besiegen, legte er sich noch größere Strenge auf, und begab sich in eine Felsgrotte, den Geist schwächend durch übertriebenes Fasten. Da erreichten die Versuchungen den höchsten Grad; er erfuhr von den Dämonen körperliche Mißhandlungen und wurde bewußtlos in sein Dorf zurückgetragen. Später lebte er 10 Jahre hindurch auf der Ruine eines alten Bergschlosses. Darauf ergab er sich einer praktischen Wirksamkeit, die ihre heilende Kraft auch an ihm erwies; er wurde der geistliche Führer vieler Asketen; rings um ihn bevölkerte sich die Wüste mit Einsiedlerhütten. Man suchte ihn von ferne auf, um seinen geistlichen Rath sich zu erbitten, um Streitigkeiten zu schlichten, um ihm seine Verehrung zu bezeugen. Dem Allem zu entgehen, flüchtete er noch weiter hinein in die Einöde; aber auch da blieb er nicht unentdeckt, und konnte sich denen nicht entziehen, die seinen Rath und Belehrung wünschten. Fast hundertjährig besuchte er noch Alexandrien, um dem Arianismus entgegenzuwirken (325); vierzehn Jahre vorher hatte er diese Stadt besucht während der Verfolgung des Maximin und die Christen zur Standhaftigkeit ermahnt, welcher Zweck so gut erreicht wurde, daß der Statthalter alle Mönche aus der Stadt vertrieb. Sterbend befahl er, seinen Begräbnißort geheim zu halten, um abgöttische Verehrung seiner irdischen Ueberreste zu verhindern. Ueberhaupt leuchtet die ächte christliche Demuth aus vielen seiner Aeußerungen hervor, zum Beweis, daß er kein Phantast, kein Schwärmer war. Wir heben hervor die goldenen Worte: „das ist das große Werk des Menschen, daß er seine Schuld vor Gott auf sich nehme und bis zum letzten Athemzuge Versuchungen erwarte;“ und jene anderen: „vertraue nicht auf deine Gerechtigkeit.“ Besonders beachtenswerth ist die Neigung zur mystischen Contemplation, die einen eigenthümlichen Zug im Wesen des Antonius bildet, mit dem mönchischen Leben in naher Berührung steht und daraus seine kräftigste Nahrung zieht, so wie sie hinwiederum dazu hintreibt. Wie viele mystische Naturen verachtete Ant. alles vermittelte Wissen und Denken. Zum Zeugniß davon dient sein Ausspruch: wer eine gesunde Vernunft hat, braucht nichts zu wissen (*ᾧ ὁ νοῦς ὑγιαινει, τουτῳ ουκ αναγκαια τα γραμματα*). Doch tritt die mystische Contemplation und Versenkung in das Innere nicht so unverhüllt hervor, wie bei den eigentlichen Mystikern. Daher er auf die Frage, wie er es aushalten könne, ohne Bücher zu leben, antwortete: „mein Buch ist die ganze Schöpfung, dieses Buch liegt offen vor mir da, und ich kann in demselben, wann ich will, das Wort Gottes

lesen *). Wir sehen hier ganz deutlich die Reaktion gegen die griechische Gelahrtheit, wie sie in Alexandrien zu Hause war, und außerdem eine sinnige Auffassung der äußern Natur, wie sie eigentlich erst durch das Christenthum in die Welt eingeführt wurde. Ueberhaupt ist dem Mönchthum, so unnatürlich es in seinem Grunde ist, der Zug zur Natur eigenthümlich; und in jener Zeit der verderbten Civilisation, der unter ihrer Corruption zusammensinkenden alten Welt hat das Mönchthum öfters einen Anflug von derjenigen Richtung, die durch Rousseau und Geßner's Idyllen unter ähnlichen Verhältnissen vertreten wurde, freilich in Verbindung mit ganz entgegengesetzten Lebensansichten und Lebensbestrebungen. Herzog.

Antonius von Padua, so benannt, weil seine Reliquien in Padua aufbewahrt sind, ist der berühmteste unter den wunderthätigen Nachfolgern des heiligen Franz von Assisi, und sein Leben ist so wie dasjenige dieses Heiligen durch die Legende vielfach ausgeschmückt worden. Geboren 1195 in Lissabon, von adelichen Eltern, die für seine Erziehung und Ausbildung sehr besorgt waren, trat er schon im 15. Jahre in den Orden der regulirten Chorherrn des heiligen Augustinus, bald aber in den neuen Orden des heiligen Franz. Von lebendigem Missionstriebe erfüllt, ging er, ungeachtet der Spöttereien seiner neuen Ordensbrüder, den Mauren in Afrika das Evangelium zu predigen, von wo er jedoch unverrichteter Dinge zurückkehrte. Nun verweilte er einige Zeit unter ungewöhnlichen Bußübungen in einem Kloster bei Bologna. Als seine Rednergabe bekannt wurde, schickte ihn Franz nach Vercelli, die Theologie zu studiren und sie später zu lehren. Er lehrte in Bologna, Toulouse, Montpellier und Padua. Bald aber widmete er sich ausschließlich dem Predigen und der Seelsorge, und erwarb sich so ausgezeichneten Beifall, daß die Sage entstand, selbst die Fische (er predigte öfters im Freien) hätten ihm aufmerksam zugehört und ihre Verehrung zu erkennen gegeben. Antonius widersetzte sich standhaft der Milderung der Regel des heiligen Franz, welche der zweite Ordensgeneral, Elias, im Einverständniß mit mehreren Provinzialen und Guardianen einzuführen suchte. Er entging nebst seinem gleichgesinnten Ordensbruder Adam nur durch die Flucht den Mißhandlungen des Elias, und bewirkte beim Pabst die Absetzung desselben; dieser wurde aber bereits 1236 wiedererwählt. Antonius, seit einiger Zeit Provincial von der Romagna, legte am Ende seines Lebens dieses Amt nieder und starb 1231 in Padua. Mehrere, nicht aber bedeutende Schriften werden ihm beigelegt, welche den Werken des heiligen Franz (ed. *L. Wadding*, Antw. 1623) angehängt sind. Herzog.

Marcus Antonius de Dominis wurde geboren im Venetianischen Gebiet und stammte aus dem Geschlecht der Theobaldi di Placentia (Gregor X). Er studirte bei den Jesuiten in Padua, wollte Jesuit werden und wurde von ihnen gebraucht in dem Prüfungsjahr zu Verona als Lehrer der freien Künste, zu Padua als Lehrer der Mathematik, zu Brixen als Lehrer der Rhetorik, Dialektik und Philosophie. Der Cardinal Aldobrandini hielt ihn ab in den Jesuitenorden zu treten, wiewohl auch behauptet wird, daß er heimlich Jesuit gewesen sey. Sehr unzufrieden waren die Jesuiten, als er 1596 Bischof von Segni wurde, im Jahr 1602 wurde er Erzbischof von Spalatro, Primas von Dalmatien und Kroatien durch die Hülfe des Kardinal Borghese, der ihn aus Rom zu entfernen suchte, weil de Dominis von schöner Leibesgestalt bei den Frauen großes Glück hatte und besonders mit einer Anverwandtin der Kardinale Landini und Melino sehr vertraut gewesen seyn soll. Durch die Venetianischen Händel zwischen Pabst Paul und der Republik wurde er veranlaßt, Kirchenverfassung und Kirchenrecht genauer zu studiren, gerieth dadurch in allerlei Bedenklichkeiten und reiste endlich, um seine Unschuld zu bezeugen, nach Rom. Auf der Reise ließ er sich mit zwei englischen Edelleuten in ein Gespräch ein, diese machten durch die Behauptung, daß man in allen Religionen selig werden könne, einen großen Eindruck auf ihn. Zu Rom wurde er

*) Dieser Zug ist nur von Socrates IV. 23 aufbewahrt worden. Anders lautet, was von Athanasius §. 73 mitgetheilt wird.

schlecht empfangen und kehrte bald mißvergnügt von dort zurück. Er sprach sich unzufrieden aus über des Pabstes Interdikt wider Venedig, korrespondirte mit Fra Paolo und drohte, wenn der Römische Hof ihn nicht gebührend behandle, so werde er einen Schritt thun, der ihn gereuen soll; er verachtete die Sakramente. Er wurde endlich von der Inquisition angeklagt, mußte nach Rom, konnte aber nicht überwiesen werden und wurde unter einer scharfen Vermahnung entlassen. Da verkaufte er seine Güter (von seinen 15000 Thalern wurde ihm ein großer Theil durch einen Diener entwandt) und ging nach England. Antonius de Dominis ließ eine kleine Schrift drucken unter dem Titel: Consilium, Caussas discessus sui ex Italia exponit. Venetiis 1616, diese Schrift wurde in mehrere Sprachen übersetzt und die lateinische mehrmal aufgelegt. In der Paulskirche in London bekannte er sich öffentlich zur reformirten Kirche; er nahm Anstoß an der päbstlichen Macht als Statthalter Christi, leugnete die fides implicita, hielt die Excommunikation für ein leeres Schreckmittel, verwarf die äußere Einheit der Kirche, hielt die Messe für kein Opfer, glaubte keine Verwandlung im Abendmahl, verwarf die Ohrenbeichte und Absolution als Sakrament, glaubte kein Fegefeuer, hielt die genugthuende Buße für unnöthig, verwarf die Anrufung der Heiligen und den Bilder- und Reliquiendienst. In London schrieb er sein Hauptwerk: de republica ecclesiastica ll. X. 2. T. London 1617 und 20, enthalten lib. 1—6, nachgedruckt Heidelberg 1618 und Frankfurt 1620, dazu kam T. 3. Hannov. 1622. lib. 7. und 9., es fehlt also lib. 8. und 10. Vom König Jakob I. wurde er sehr gnädig empfangen, ansehnlich beschenkt, zum Dekan von Windsor, Vorsteher der Savoye und zum Pfarrer von West-Islely in Berkshire ernannt. Der spanische Gesandte Gondomar machte ihn dem König als Heuchler verdächtig. Von Madrid wurde de Dominis zugleich bearbeitet, wieder zur katholischen Kirche zurückzukehren und ihm in diesem Fall die Würde eines Kardinals versprochen und von dem Pabst eine Breve darüber ausgestellt. Unterdessen starb der Erzbischof von York und de Dominis bemühte sich um diese Stelle, erhielt aber abschlägige Antwort, ja die Weisung, in drei Wochen England zu verlassen, 1618. In Brüssel bekannte er sich wieder zur römischen Kirche, wurde gefährlich krank und reiste über Frankreich und Flandern nach Italien. In Rom mußte er in der Peterskirche einen Strick um den Hals auf den Knieen Pönitenz thun, er wurde endlich unter schweren Bußübungen absolvirt, doch soll er zu seinen indifferentistischen Ansichten zurückgekehrt und durch die Inquisition 1623 wieder gefangen gesetzt seyn, da er denn durch Gift oder auf andere Weise umgebracht ist 1624, sein Leichnam wurde zu Rom öffentlich durch die Gassen geschleppt, von dem Henker verbrannt und die Asche in die Tiber gestreut. Er schrieb außer den oben genannten Schriften: de radiis visus et lucis, darin er zuerst die wahre Ursache des Regenbogens anzeigt; de potestate regia et usurpatione papali pro Tortura Torti unter dem Namen *R. Burchillus*; Expositio consilii sui reditus ex Anglia; Oratio in Romanorum XIII. 12; Les escueils du naufrage chretien; auch hat er zuerst in England die historia concilii Tridentini des Paul Sarpi drucken lassen.

Ueber Antonius de Dominis vgl. Erdm. Uhsen, Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Leipzig 1710 p. 392 ff. *Garmondi* Historiarum Galliae ab excessu Henrici IV. lib. 3. p. 196. Amstelod. 1653. 8. Theatrum Europaeum T. 1. p. 711, besonders *Joh. Wolfgang Jäger*, Histor. eccles. seculi XVII. Tubing. 1692. p. 199—218. Schröckh, neuere Kirchengeschichte. Bd. 4. S. 443 sqq. W. Klose.

Antonius, Orden des heiligen. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts wüthete in Frankreich eine Krankheit (sacer morbus), welche in der gemeinen Sprache das Feuer des heiligen Antonius genannt wurde, weil man von diesem Heiligen Rettung aus dem Uebel hoffte. Als nun der einzige Sohn eines reichen Edelmanns in der Dauphiné, Gaston, von dieser Krankheit befallen wurde (1095), that der bekümmerte Vater in der Kirche zu S. Didier la Mothe, wo die Reliquien des Heiligen begraben seyn sollten, ein Gelübde, daß falls der Sohn (Namens Guérin oder Girinde) genese, er dem Heiligen sein ganzes Vermögen übergeben wolle, damit es zum Besten der an dieser Krank-

heit Leidenden verwendet werde. Das Gebet wurde erhört, und das Gelübde gehalten, indem noch ein Traumgesicht hinzukam, den Gaston in seinem Vorsatz zu bestärken. Er errichtete sofort ein Hospital, in welchem die Kranken verpflegt werden sollten. Er selbst gab sich nebst seinem Sohne und acht Gefährten diesem Liebesdienste hin. Der fromme Verein, erst nur eine Verbrüderung von Laien, erhielt von Innocenz III. die Erlaubniß, eine Kirche zu bauen (1208) und Honorius III. gestattete den Mitgliedern die Ablegung des Mönchsgelübdes (1228). Bonifaz VIII. machte sie zu regulirten Kanonikern und gab ihnen die Regel des heil. Augustin. Man nennt sie gewöhnlich Antonierherrn. Sie trugen als Ordenstracht ein schwarzes Gewand, dem (mit Anspielung auf Ezech. 9, 4.) ein himmelblaues emaillirtes T aufgeheftet war, dasselbe T war auch auf ihren Stäben sichtbar. Beim Almosensammeln trugen sie ein Glöckchen an ihrem Halse, womit sie ihre Ankunft ankündigten. Das Volk pflegte ihnen jährlich ein Schwein zu verehren, welches Thier (wahrscheinlich wegen seiner dämonischen Beziehungen, Matth. 8), dem Heiligen des Ordens geweiht ist. Der Orden breitete sich in Frankreich, Deutschland, Italien und anderwärts aus. Die Prioren nannten sich Comthure und der Abt vom St. Anton zu Vienne war Großmeister. In der Reformationszeit war dieser Orden wegen seines sittlichen Verfalles vielfachem Spotte ausgesetzt, wie man sich aus folgendem unter einem Holzschnitt des 16. Jahrhunderts befindlichem Reim überzeugen kann:

Anthoni-Herrn man dise nennt,
In alle landt man sie wol kennt,
Das macht jr stetes terminiren,
Das arm volck sie schentlich verfüren
Mit trauung sanct Anthoni Peyn,
Bettlen sehr, auch lerns jre schweyn.
Schwartz, darauf blaw creutz jr kleid,
Sind alle B . . . . . schwer ich ein Eid.

(Vgl. Schelhorn, Ergötzlichkeiten II. 606. nach einem alten Druck: Das Bapstum mit seynen Gliedern gemalet und beschryben, gebessert u. gemehrt 1526. 4.) Im 17. Jahrhundert wurde eine Reform des Ordens versucht, die aber nicht überall Eingang fand, und nachdem er im 18. Jahrhundert mit dem Maltheserorden verschmolzen wurde, ging er mit diesem unter. (Vgl. *Helyot*, Histoire des Ordres monastiques II. 160. Allg. Enc. I. 4. S. 354. Schröckh XXVII. S. 325 ff. Stollberg (Forts. v. Schmidt) S. 516. Biedenfeld, Mönchsorden. Weimar 1837. II. S. 374 ff.

Hagenbach.

Anwartschaften, s. Exspectanzen.

Apelles, s. Marcion und seine Schule.

Apharsäer, Esra 4, 9. und Apharsechäer Esra 4, 9. 5, 6., eine sonst ganz unbekannte Völkerschaft oder wie es nach der ersten Stelle scheint, zwei verwandte Volksstämme, welche nach Wegführung des Zehnstämmereichs durch Salmanassar von dem Assyrerkönig Assarhaddon (Esra 4, 2.) nach Samarien versetzt wurden, und einen Theil der Samaritaner bildeten. Esra, 6, 6. Man findet in ihnen theils die Parätaceni des Herodot 1, 101. und Strabo 11, 522. 15, 732, so wie des Plinius H. N. 6, 29., welche zwischen Persien und Medien wohnten, theils, Hiller im Onom., die Parrhasier im Osten Mediens. Wahrscheinlich waren es besiegte Völkerschaften, die wie die Israeliten wegen Abfalls vom assyrischen Joche mit der Versetzung in andere Länder nach Sitte jener Dynastie 2. Kön. 18, 32. bestraft worden waren, um sie unschädlich zu machen. Wegen der Namensähnlichkeit hält Ewald, Isr. Gesch. 3, a. S. 375 nach Gesenius die Apharsäer geradezu für Perser, und (Ew. Isr. Gesch. 3, b. S. 120) meint, sie hätten sich so genannt, um sich in ihrer Feindschaft gegen die jüdischen Ansiedler dem Könige der Perser desto eher als Freunde zu empfehlen. Als zwei verschiedene Volksstämme wollen sie selbst angesehen seyn.

Vaihinger.

Aphartodoketen, eine Unterart der Monophysiten, entstanden aus der Frage, ob der Leib Christi dem Verderbnisse, welchem der Leib des Menschen seit dem Sündenfall unterworfen ist (τῃ φθορᾳ), anheimfalle, sie läugneten es, wurden auch Phantasiasten genannt, weil sie so Christi Leib zum Phantasma zu machen schienen; auch Julianistae genannt, von Julius, B. v. Halicarnassus, der diese Meinung aufbrachte. Justinian I. erhob kurz vor seinem Tode diese Lehre zur Orthodoxie, verleitet durch sein Bestreben, die Monophysiten zur Kirche zurückzuführen. Des Kaisers bald darauf erfolgter Tod (565) machte der Sache ein Ende.

Apion war ein Aegypter aus Oasis. Da er sich aber in Alexandrien unter Apollonius und Didymus den Studien widmete, galt er für einen Alexandriner. Nachdem er Reisen nach Griechenland und anderswohin gemacht hatte, begab er sich nach Rom, wo er unter Tiberius, Caligula, Claudius Grammatik und Rhetorik lehrte. Wegen seiner Gelehrsamkeit in der griechischen Literatur gelangte er zu großem Ansehen, erhielt den Beinamen Arbeit (μόχθος), der Kaiser Tiberius nannte ihn cymbalum mundi, und wegen seiner minutiösen Vorliebe zu Sonderbarkeiten heißt er bei Julius Africanus der minutiöseste Grammatiker (περιεργότατος γραμματικῶν). Nicht minder zeichnete er sich durch rednerische und dialektische Streitfertigkeit aus, worauf sich die Benennung der Vielsieger (πλειστονίκης) bezieht. Die Alexandriner wußten daher keinen gewandtern Verfechter ihrer Sache (s. d. A. Alexandrinische Juden) zu finden als ihn, und stellten ihn an die Spitze ihrer Gesandtschaft, welche die alex. Juden beim Kaiser Cajus Caligula verklagen sollte. Joseph. Ant. XVIII., 8. 1. Obschon er nach seiner auch den Römern auffallenden prahlerischen Ruhmredigkeit behauptet hatte, diejenigen unsterblich zu machen, denen er seine Schriften widmete, so sind doch alle diese verloren gegangen, und wir besitzen von ihnen bloß Bruchstücke, von denen die bedeutendsten ihre Erhaltung seinen Gegnern verdanken. So schrieb er gelehrte Untersuchungen über Homer, fünf Bücher über Aegypten u. a. m., das bei Plinius, Gellius, Älian, Athenäus u. a. erwähnt wird. Hier muß besonders als wichtig herausgehoben werden seine Schrift über die Juden, weil sie die gelehrte und wichtige Gegenschrift Josephs über das Alterthum der jüdischen Nation oder contra Apionem veranlaßt hat. Auch in andern Schriften griff er die Juden gelegentlich an, namentlich im dritten und vierten Buch seiner Schrift über Aegypten. Sehr wahrscheinlich ist die Ansicht Schliemanns, wonach es eben dieser Apion ist, den der Verfasser der Clementinen zum Repräsentanten der allegorischen Deutung der heidnischen Göttermythen gewählt hat.

Vgl. überh.: *Fabricii* bibl. graec. I. 503. VII. 50. Schliemann, die Clementinen. S. 111 ff. Bähr bei Pauly. Schmitthenner de rebus judaicis. I. p. 13.

Apokrisiarius. In der Periode seit Constantin, wo die griechischen Kaiser an der Spitze des kirchlichen Verfassungsorganismus standen, war es den verschiedenen Patriarchen von Bedeutung, in ununterbrochenem Zusammenhange mit dem kaiserlichen Hofe zu bleiben, an welchem sie daher stehende geistliche Gesandte, ἀποκρισιαρίοι oder responsales, hielten. Der Name kommt von ἀποκρίνομαι = antworten, weil diese Residenten sowohl kaiserliche Bescheide einzuholen, als gelegentlich über Verhältnisse ihres Mandatoren Rede zu stehen hatten. Sie führten auch die Metropoliten oder Bischöfe des betreffenden Patriarchatsprengels, wenn dieselben an Hof kamen, ein. Just. Novell. 6. c. 3. Der römische Patriarch (Pabst) hielt einen solchen Apokrisiarius, wiewohl nicht ohne alle Unterbrechungen, solange Rom, als Theil des Exarchates, vom oströmischen Hofe abhängig blieb. *Thomassin*, vetus et nova Eccles. disciplina c. benett. I. c. 107 ff. — Mit dem „Apokrisiarius“ der fränkischen Kirchenverfassung hat der obige nur den Namen gemein. S. den Art. Archicapellanus.

Mejer.

Apokalypse des Johannes, s. Johannes.

Apokryphen des Alten Testaments, s. Kanon, biblischer, des Alten Testaments.

Apokryphen des Neuen Testaments, s. Pseudepigraphen des Alten Testaments und Apokryphen des Neuen Testaments.

Apolinaris, Claudius, (so, nicht Apoll. schreiben die meisten Handschriften bei Phot., Euseb. und im Chron. Pasch.), Bischof von Hierapolis in Phrygien, dem Hauptsitz der Ueberlieferung der phrygischen Kirche, Zeitgenosse Melito's, Apologet und Gegner des Montanismus, dessen Wiege eben seine kirchliche Provinz war. Seine Blüthezeit fällt in die Regierungsjahre M. Aurel's (160—180 n. Chr.) nach *Euseb.* H. E. IV, 26., *Hieron.* lat. vir. ill. c. 26., und *Photius*, Bibl. Cod. 14. Ein fruchtbarer Kirchenschriftsteller, hellenisch gebildet. Von seinen vielverbreiteten zahlreichen Schriften (*Euseb.* IV, 27.) kennen wir nur noch einen Theil und auch diesen nur aus Titeln und Fragmenten. Eusebius nennt seine Apologie, an M. Aurel gerichtet. Da er in derselben die Erzählung von dem erhörten Gebet der legio fulminatrix erwähnt (*Euseb.* V, 5.), so kann sie nicht vor 170, der Zeit des Markomannenkrieges verfaßt seyn. Außerdem werden bei Eusebius erwähnt fünf Bücher des Ap. *πρὸς Ἕλληνας*, zwei Bücher *περὶ ἀληθείας*, zwei Bücher *πρὸς Ἰουδαίους* und eine antihäretische Schrift gegen den Montanismus (*Euseb.* IV, 27. V, 16.), letztere von dem Antiochenischen Bischof Serapion in seinem Brief an Caricus und Pontius angeführt (*Euseb.* V, 19.). Außerdem führt Photius Bibl. a. a. O. eine Schrift *περὶ εὐσεβείας* auf, und das *Chron. Paschale* ed. Dindorf gibt I. S. 13. zwei Fragmente aus seiner Schrift über das Passa, über welche s. Weitzel, die Passafeier S. 19 f. Außer diesen zwei ohne Grund angezweifelten Bruchstücken hat sich von allen seinen Schriften nichts erhalten. Auch die *Σειρὰ εἰς τὴν Ὀκτάτευχον ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου τοῦ Θεοτόκου* Lips. 1772. 2 Voll. fol. enthält nur Fragmente des jüngern Apolinaris. **Weitzel.**

Apollinaris, der ältere, s. den folgenden Artikel.

Apollinaris (Apollinarius), der jüngere, Bischof von Laodicea in Syrien, war der Sohn des aus Alexandrien gebürtigen Apollinaris des älteren, welcher, nachdem er in Berytus, darauf in Laodicea die Sprachwissenschaft (*τα γραμματικα*) gelehrt, in letzterer Stadt Presbyter geworden. Von diesem, dem ältern, meldet Socr. III, 16., daß er um das Edikt des Kaisers Julian, wodurch den Christen die Beschäftigung mit der alten Literatur und der Unterricht derselben verboten wurde, unschädlich zu machen und für die Christen den Ausfall jener Literatur zu ersetzen, die historischen Bücher des Alten Testaments poetisch bearbeitet habe. Der Sohn übertraf den Vater an Geist und Gelehrsamkeit; er wurde ein fruchtbarer Schriftsteller und machte sich um das Christenthum verdient. Er wurde in Laodicea Lehrer der Beredtsamkeit, darauf Lector (335) und machte, in Beziehung auf jenes Edikt Julians, ähnliche Arbeiten wie sein Vater (*Sozom.* V, 18.) *). Wenn schon diese Arbeiten, obgleich weniger bedeutend, von Vielen wohl aufgenommen wurden, so gereichte ihm besonders dieses zur Empfehlung, daß er gegen Porphyr das Christenthum überhaupt, gegen Eunomius und Marcellus die nicänische Orthodoxie vertheidigte. So kam er auch in Verbindung mit dem Hauptvertreter derselben, Athanasius, der ihn großer Achtung würdigte. Er schrieb Erklärungen zu mehreren biblischen Büchern, die leider, nebst den andern Schriften, bis auf Fragmente verloren gegangen sind. Derselbe, der früher vom arianischen Bischof Theodotus von Laodicea unter dem Vorwand einer Verbindung mit dem heidnischen Rhetor Epiphanius exkommunicirt worden, erhielt in der Zeit des sinkenden Arianismus die bischöfliche Würde in seiner Stadt.

Er galt als eine Hauptstütze des nicänischen Symbols, für das er gearbeitet und gelitten (durch seine temporäre Excommunication). Der Vertheidigung dieses Symboles gegen die Angriffe der arianischen Parteien diente auch die christologische Theorie, die er aufstellte und wodurch er besonders bekannt geworden ist. Arius hatte gelehrt, daß in Christo der Logos die Stelle des geistigen Prinzips vertreten habe, welche Ansicht ein

*) Sozom. erzählt dergleichen vom Vater nicht, Socrates nicht vom Sohne.

Anhaltpunkt seiner Lehre vom Logos war. Indem er nämlich in Christo eine Wandelbarkeit des Willens annahm, schloß er daraus, daß der Logos, von welchem, weil er eben die Stelle des geistigen Wesens vertrat, in Christo alle Willenserregungen ausgingen, nicht göttlichen Wesens sey. Apollinaris meinte nun, die Arianer mit ihren eigenen Waffen schlagen zu können; man müsse, glaubte er, jenes den Arianern zugeben, und nur so lasse sich das nicänische Symbol halten.

Der Zeitpunkt, wo er mit seiner Irrlehre hervortrat, läßt sich nicht ganz genau angeben. Gewiß ist, daß schon das Concil von Alexandrien vom Jahre 362 seine Meinung verwarf. Daß dies geschah ohne Nennung des Namens des verehrten Mannes, würde noch nicht beweisen, daß damals nichts dergl. von ihm verlautet hatte. Immerhin aber bleibt es auffallend, daß seine bei jener Synode gegenwärtigen Abgeordneten die Beschlüsse derselben unterschrieben, und daß Athanasius erst 371 gegen ihn auftrat. Basilius erfährt erst 373 die neue Wendung, die er in seinen Ansichten genommen.

Er trug sie auch in Schriften vor, die leider, wie die andern, bis auf Fragmente verloren gegangen sind. Diese finden sich in Gregor's von Nazianz Epistel an Nectarius, in Gregor's von Nyssa Antirrheticus ed. Zacagni (*Gallandii* bibl. Tom. VI.) und bei *Theodoret*, haeret. fab. 4, 8. und im Dialog. Ueberdies findet man Fragmente von Briefen des Apoll. bei Leontius Byzantinus (c. 590) in Gall. bibl. T. XII. Fragmente aller Art sind gesammelt in Maji Scr. vett. nov. coll. Tom. VII.

Die Theorie des Apoll. ist schon um deswillen beachtenswerth, weil sie einige Blößen, Lücken und Widersprüche der unter den Nicänern sich bildenden Lehre aufdeckte und als ein bedeutsames Vorspiel der späteren christologischen Streitigkeiten anzusehen ist*). Sie hat auch in sich betrachtet wissenschaftlichen Gehalt und Karakter. Ap. hatte die Wahrnehmung gemacht, daß die Glaubensformeln ohne gehörige Prüfung und Einsicht in das, was daraus folgte, angenommen wurden. Im Gegensatze dagegen betonte er die Ansicht, daß nicht der Glaube an sich etwas Gutes sey, sondern er müsse durch die Prüfung hindurchgehen, damit er sich nicht mit jüdischen und heidnischen Irrthümern vermische.

Insbesondere schien ihm die Ansicht unhaltbar, die sich unter den Nicänern zu bilden anfing, daß in Christo nicht bloß, wie die Synode zu Nicäa es gelehrt, Wesensgleichheit mit Gott, sondern auch, wie übrigens jene Synode es wenigstens auch vorausgesetzt hatte, Wesensgleichheit mit dem Menschen anzunehmen sey, d. h. daß in Christo ein vollkommener Gott und ein vollkommener, vollständiger Mensch sich vereinigt hätten. Von allen Seiten drang sich ihm die Unhaltbarkeit einer solchen Vorstellungsweise auf, sey es, daß er sie ontologisch, psychologisch oder dogmatisch zu konstruiren suchte und sie in ihren nothwendigen Folgerungen betrachtete. Er erachtete, es sey nicht möglich, eine solche Vorstellung zu vollziehen, ohne auf Ungereimtheiten zu gerathen und ohne die wesentlichen Momente des Glaubens an Christum und der durch ihn geschehenen Erlösung preiszugeben oder ohne auf häretische Abwege zu gerathen. Damit sind die Hauptpunkte seiner Polemik und die Grundlagen seiner Theorie bereits angegeben.

1) Er lehrte also, daß ein vollkommener (vollständiger) Gott und ein vollkommener Mensch zu Einer Person sich nicht vereinigen könnten. Dieser Hauptsatz seiner Polemik, auf welchem, wie Baur mit Recht bemerkt, seine ganze Theorie ruht, kehrt in mannigfaltigen Wendungen wieder in verschiedenen Fragmenten: „Wenn ein vollkommener Gott mit einem vollkommenen Menschen sich verband, der vollkommene mit dem vollkommenen, so gibt es zwei Söhne Gottes, einen eigentlichen (*φυσει*) und uneigentlichen (*θετος*). Gr. Antirrh. c. 42. Unverhüllter tritt derselbe Gedanke hervor in einem Fragment bei Majus: „zwei erkennende und wollende Wesen (*δυο νοερα και θελητικα*) können nicht in Einem Wesen vereinigt seyn." In der allgemeinsten Fassung spricht Apollinaris

*) Dorner: er ist der erste, der die trinitarischen Resultate christologisch zu bearbeiten anfängt.

diesen Gedanken so aus: zwei vollkommene, d. h. mit allen ihren Attributen ausgestattete Wesen können nicht Eines werden (*δυο τελεια ἐν γενεσθαι οὐ δυναται* bei Athan. adv. Ap. lib. I.). Daher er den *ἀνθρωποθεος*, das Resultat dieser Vorstellung, nach einem von ihm erfundenen Ausdrucke, als eine Art von Monstrum ansieht, und ihn auf dieselbe Linie stellt mit den mythologischen Gebilden des Minotaurus, der Thiere aus Pferd und Hirsch (*ἱππελαφοι*), aus Bock und Hirsch (*τραγελαφοι*) zusammengesetzt. (Gr. Antirrh. c. 49.)

2) Dieselbe Vorstellung schien ihm aber auch die Realität der Erlösung zu beeinträchtigen oder vielmehr sie unmöglich zu machen, und zwar in doppelter Beziehung. Er lehrte nämlich, daß, wo ein vollständiger Mensch sey, da sey nothwendig Sünde (*ὁπου τελειος ἀνθρωπος, ἐκει ἁμαρτια.* Ath. lib. I.). Insbesondere setzte er die Sünde des Menschen in seinen *νους*, nicht als ob Fleisch und thierische Seele dabei unthätig wären, aber Sünde, lehrte er, könne nur da statt finden, wobei der *νους* sich betheilige. Ath. 1, 2. War nun in Christo der *νους*, der menschliche Geist, so ist nothwendig die Sünde in ihm gesetzt, so war er nicht fähig, die widerstrebende Seele sich zu unterwerfen und die Erlösung in sich thatsächlich zu vollziehen. „Das menschliche Geschlecht bedurfte eines unwandelbaren (nicht zum Bösen wandelbaren) Geistes (*ἀτρεπτου νοῦ*), der dem Fleische nicht erläge durch die Schwachheit seines Erkenntnißvermögens, sondern dasselbe ohne Gewaltthätigkeit mit sich in Harmonie brächte.“ Allein auch das Leiden Christi wird, nach Apollinaris, tief herabgesetzt und verliert seinen versöhnenden Karakter, wenn in Christo ein vollständiger Mensch gesetzt wird. Denn indem er, der Mensch in Christo, weil er eben vollständig ist, mit der vollkommenen Gottheit nicht in Eins sich verschmelzen kann, und nur mechanisch neben ihr besteht, so folgt, daß Christus nur als Mensch leidet, nur als Mensch gekreuzigt wird, nur als Mensch stirbt, und daß sein göttliches Wesen dadurch gar nicht afficirt wird; die nothwendige Folge aber davon ist, daß dem Leiden und Sterben göttliche Kraft der Erlösung und Versöhnung abgeht. „Allein eines Menschen Tod tödtet nicht den Tod.“*) Demselben Einwurfe gibt Ap. noch eine andere Wendung. „Ist in Christo ein anderes und ein anderes Wesen, so ist die Einheit und Selbigkeit der Anbetung verwerflich, denn es darf nicht gleich angebetet werden das Geschöpf und der Schöpfer, Gott und der Mensch.“

3) Außerdem behauptete Apollinaris — und die Erfahrung hat es bestätigt — daß jene Vorstellung, weil sie eben nicht auszudenken sey, zu häretischen Ansichten führe. Denn es werde so das Menschliche des Logos verwandelt in eine Wirkung des Logos im Menschen (*το ἀνθρωπινον του λογου εις ἐνεργειαν την ἐν ἀνθρωπῳ μεταβαλλοντες*). Nach dieser Ansicht sey Christus von derselben Weisheit erleuchtet, die allen Menschen zu Theil werde. Er sey dann nicht der himmlische Mensch, von dem die Schrift redet, sondern eine Wohnung des himmlischen Gottes, ein göttlicher Mensch (*ἐνθεος = θειος*). Das aber widerspreche der Schrift und den Concilienbeschlüssen. Paulus von Samosata, Photin und Marcellus**) hätten diese Lehre aufgebracht, die ja öffentlich und vor aller Welt verworfen worden.

So läuft die Polemik des Apollinaris zuletzt auf folgendes Dilemma hinaus: entweder erhält das Menschliche das Uebergewicht, so daß das Seyn Gottes in Christo dem Wesen nach dasselbe ist, was das Seyn Gottes in den andern Menschen; dieses können auch Griechen und Heiden glauben; oder soll das Spezifische in Christo zur Anerkennung gelangen, soll er als volle Offenbarung Gottes begriffen werden, so muß das Menschliche nicht vollständig in ihm gewesen seyn. Und an diese Unvollständigkeit des Menschlichen in Christo ist nothwendig geknüpft, ja dadurch ist bedingt das wahre, das volle Seyn Gottes, sowie die wahre Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, seine

---

*) *ἀνθρωπου θανατος οὐ καταργει τον θανατον.* Gr. Antirrh. c. 51.

**) Hierin hat Apollonaris die Lehre des Marcellus ganz falsch aufgefaßt.

Sündlosigkeit, die Erlösung und Versöhnung durch ihn, der religiöse Karakter der Anbetung, die seiner Person gezollt wird.

Diese Ansicht, von der ihm also das Wesen des christlichen Glaubens und auch die Vernünftigkeit desselben abhing, suchte er nun psychologisch zu erörtern, indem er die Grenzen genau absteckte, wo das gewöhnliche Menschliche in Christo aufhört und wo das Göttliche anhebt und seinen eigentlichen Sitz hat; darauf bezieht sich die Beschuldigung der Gegner, daß er mit mathematischer Präcision (*γεωμετρικαις ἀποδειξεσι και ἀναγκαις*) die Glaubenslehre behandelt habe. Er ging nämlich, mit Berufung auf den Vorgang des Apostels Paulus, auf die ältere Dreitheiligkeit der menschlichen Natur zurück: 1) Geist (*πνευμα, νους, ψυχη λογικη*) das Bewegende, Selbstthätige im Menschen, das *αὐτοκινητον*, 2) Seele (*ψυχη ἀλογος*), 3) Leib. Jenes erste sprach er Christo ab*).

Mit unzweideutiger Offenheit, ja mit einer gewissen Keckheit hat er sich darüber ausgesprochen. Christo fehlte gerade dasjenige, was das Wesen des Menschen, *το κυριωτατον*, ausmacht; in dieser Beziehung war er nicht gleichen Wesens mit uns. Er war nicht ein Mensch, sondern gleich als wie ein Mensch, *ὡς ἀνθρωπος*. Philipp. 2, 7. Eben deßwegen konnte er ohne Sünde seyn; daß kein Kampf mit der Sünde (*ἀσκησις*) in Christo war, dient zum Beweise, daß kein menschlicher *νους* in ihm war. — Auf diese Weise ist nun auch das Menschliche in Christo wirklich mit dem Göttlichen in ihm vereinigt, was nicht möglich ist, solange das Menschliche, so zu sagen, sein eigenes Haupt, sein *πνευμα*, sein *αὐτοκινητον*, sein eigenes bewegendes Prinzip hat. Es ergibt sich nun wirklich Eine Natur Christi, die eine göttliche und menschliche Seite hat; die Verbindung dieser beiden Elemente ist so organisch, daß die Prädikate beider verwechselt werden können (*ἀντιμεθιστασις των ὀνοματων*), so daß man sagen kann, „der Sohn des Menschen ist vom Himmel, und der Sohn Gottes ist geboren. Gott ist gestorben, die Juden haben Gott gekreuzigt.“ So wie auf diese Weise die Verdienstlichkeit des Leidens und Todes Christi, somit die Erlösung sicher gestellt wird, so kann auch ohne Abgötterei das Fleisch des Herrn angebetet werden, sofern es einen integrirenden Bestandtheil seiner lebendigen Persönlichkeit bildet (*ἡ σαρξ του κυριου προσκυνειται καθο ἑν εστι προσωπον και ἑν ζωον μετ᾽ αυτου*). Das hängt damit zusammen, daß der Logos ewig in sich die Bestimmung hat, Mensch in historischer Form zu werden; in seiner Menschwerdung ist hervorgetreten, was er von Natur, dem Prinzipe nach (*φυσει*) war. Gr. Antirrhet. c. 15. Die Gottheit des Sohnes an sich war diese, von Anfang an Mensch zu seyn ib. c. 13.; welche Vorstellung vielleicht mit der platonischen Lehre von *κοσμος νοητος* zusammenhing, und von den Gegnern, besonders von Gregor von Nyssa so gedeutet und gewiß mißverstanden worden ist, als ob Ap. das Fleisch selbst Christi ewig und vom Himmel gekommen genannt habe; es war dies nur eine materielle Fixirung seiner Ansicht, eine Karrikatur derselben, wie sie wohl nur bei einigen weniger fein denkenden Schülern mag vorgekommen seyn. Aus der consequent durchgeführten *ἀντιμεθιστασις των ὀνομάτων* würde sie freilich nothwendig folgen. Es ist aber die Frage, ob Apollinaris jene so verstanden hat.

Sofern nun aber in jener Ansicht dieses enthalten ist, daß der Logos an ihm selbst eine der Menschheit zugewandte, ihr angehörige Seite hat, die in der Menschwerdung aus der Region des ideellen Seyns in die Wirklichkeit tritt, so ist damit eine Verschiedenheit des Logos vom Vater, vom vollkommenen Gott gesetzt, so daß in Christo weder ein vollkommener Gott noch ein vollkommener Mensch ist, sondern die Spitzen des Menschlichen und des Göttlichen in ihm abgebrochen sind. Das gehört zu seiner Eigen-

---

*) Dasselbe drückte er bisweilen einfacher so aus, daß er unter dem Begriffe der *ψυχη* das ganze geistige Wesen des Menschen zusammenfaßte, und die *ψυχη* Christo absprach, indem er sich darauf berief, daß geschrieben stehe, das Wort ward Fleisch, nicht *ψυχη*; was zum Beweise dient, daß der Verdacht der Heterodoxie, der fortan auf jene Dreitheiligkeit des Menschen geworfen wurde, ungegründet war.

thümlichkeit als Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, aus Gott und Mensch zusammengesetzt. Denn kein Mittelwesen hat die Spitzen der beiderseitigen Eigenschaften, woraus es besteht, unversehrt, sondern vielmehr theilweise vermischt (*οὐδεμία δε μεσοτης ἑκατερας ἐχει τας ἀκροτητας ἐξ ὁλοκληρου ἀλλα μερικως ἐπιμεμιγμεναι*). Zum Verwundern ist es, wie konsequent Apollinaris auch diese Anschauung ausbildete, indem er die Beispiele vom Maulesel als Mittelwesen zwischen Pferd und Esel, der grauen Farbe als Verbindung von Weiß und Schwarz, vom Frühling als mittlerem zwischen Winter und Sommer anführt, und ganz deutlich Christum damit zusammenstellt (*μεσοτης δε θεοῦ και ἀνθρωπου ἐν Χριστῳ οὐκ ἀρα οὐτε ἀνθρωπος ὁλος οὐτε θεος, ἀλλα θεου και ἀνθρωπου μιξις* bei Majus Tom. VII. In Christo sind die beiden konstitutiven Elemente seines Wesens, die jedes für sich verschiedenen Wesen angehören, zum Theil neutralisirt und so zur Einheit eines neuen Wesens, welches weder das eine noch das andere jener beiden ist, verschmolzen. So erst ergibt sich in Christo im vollsten Sinne des Wortes Eine Natur (*μια φυσις*). So scheint die Theorie des Apollinaris in eine Modifikation des nicänischen *ὁμοουσιος τῳ πατρι, τελειος θεος* zu verlaufen. Doch näher betrachtet scheint das Zurücktreten der *ἀκροτης* des Göttlichen in Christo zu seinem Leben auf Erden, zu seiner Selbstentäußerung (*κενωσις*) zu gehören und mit der Verklärung seiner Menschheit ein Ende zu nehmen.

Dies ist in der Hauptsache die Lehre des Apollinaris. Er bildet insofern den stärksten Gegensatz zur antiochenischen Schule, wovon einige Vertreter ihn auch scharf bekämpft haben. Der syrischen historisch-exegetischen Schule gehört er durch sein Vaterland und durch seine Schrifterklärungen an, er bildet aber einen innern Gegensatz gegen die herrschende Richtung derselben.

Seine Lehre machte großes Aufsehen. Der wohlbegründete Ruf des verehrten, um die Sache der Wahrheit verdienten Mannes, die von ihm aufgedeckte unläugbare Schwierigkeit, welche die sich bildende Vorstellungsweise der Nicäner darbot, die Schwierigkeiten und Widersprüche, in die er selbst sich verwickelte, die gewichtigen Einwürfe, wozu seine eigene Theorie berechtigte, überdies der Umstand, daß Apollinaris nicht allein stand und seine Meinung zu verbreiten suchte, wie denn Viele unbewußt vor ihm und unabhängig von ihm dieselbe Ansicht hegen mochten, Alles dieses macht es uns sehr begreiflich, daß die bedeutendsten Theologen seiner Zeit gegen ihn auftraten in zum Theil ausführlichen Widerlegungsschriften: Athanasius in den zwei Büchern gegen den Apollinaris, doch ohne ihn zu nennen (der angegebene Titel fehlt auf den ältesten Codd. des Werkes und der Name Apollinaris kommt im Werke selbst nicht vor); Gregor von Nazianz in den Episteln an Nectarius und Cledonius; Gregor von Nyssa im Antirrh.; Basilius M. in mehreren Episteln. So sehr diese Theologen des Apollinaris Lehre verwerfen, so viele Irrthümer sie auch darin finden, so sieht man ihnen doch eine gewisse Verlegenheit an; daher Athanasius von der Behauptung ausgeht, daß die volle Wahrheit von Christi Natur für uns etwas Incommensurables sey (*ὁ ἀληθινος χριστος οὐχ᾽ ὑπο ἀνθρωπινου λογισμου διαγραφησεται*). Alle diese Männer greifen ihn, möchten wir sagen, mehr von der Seite und von hinten als von vorne an, und diese ihre Angriffe sind das Beste, ja das einzige Haltbare, was sie gegen ihn vorbringen. Keiner der genannten Theologen hat den Haupteinwurf des Apollinaris, daß zwei Personen nicht Eine Person bilden können, widerlegt. Entweder gehen sie nicht gehörig darauf ein, oder sie geben sich in ihrer Widerlegung die größten Blößen, indem sie sich unbewußt der Ansicht des Apollonaris nähern oder geradezu auf den Abweg gerathen, den er mittelst seiner Theorie meiden wollte, und so jenes Dilemma, in welches er die Polemik gegen die nicänische Vorstellungsweise zusammenfaßte, an ihrem Theile vollkommen bestätigen. Z. B. wenn Gregor von Nazianz lehrt: Christus war ein anderes und ein anderes (d. h. die Bestimmungen seines Bewußtseyns wechselten), nicht ein anderer und ein anderer (d. h. die Identität des Bewußtseyns verschwand nicht), wo bleibt der *ἀνθρωπος τελειος*, das persönliche Ich des Menschen? wo bleibt, könnte man auch

fragen, der θεος τελειος, die Persönlichkeit des Göttlichen? Wenn er den Unterschied des äußern und innern Menschen herbeizieht, so thut er dasselbe was Apollinaris.*) Wenn derselbe Gregor sagt: »bedenke, daß auch ich, eine und die nämliche Person, den menschlichen sowohl als den heiligen Geist in mich fassen kann,« so stellt er augenscheinlich das Seyn Gottes in Christo, der Qualität nach, auf dieselbe Linie, wie das Seyn Gottes in allen anderen Menschen. Nicht besser hilft sich Gr. v. Nyssa im Antirrh. c. 42. 54. — Dem Apollinaris wurde nicht bloß durch Schriften entgegengewirkt, zumal da er, 375 aus der Kirchengemeinschaft ausgetreten, eine eigene Sekte zu bilden anfing. In demselben Jahre sprach sich eine römische Synode unter Damasus gegen ihn aus, hauptsächlich aber die zweite ökum. Synode 381. Er starb 390; kaiserliche Dekrete verfolgten seine Anhänger, 388, 397, 428. Sie kehrten theils in die katholische Kirche zurück, theils vermischten sie sich später mit den Monophysiten, deren Lehre in Apollinaris eigentlich präformirt war. Vergl. über ihn Baur, Dreieinigkeit I. 585. Dorner, Geschichte der Lehre von Christi Person. 2. Ausg. 1845. S. 975. **Herzog.**

Apollonia, die heilige, durch einen Brief des Dionysius von Alexandrien an Fabius B. von Antiochien bei Euseb. VI. 41. bekannt in der Kirchengeschichte. Diese Jungfrau (παρθενος) gehört zu den Märtyrerinnen aus der Zeit der Decischen Verfolgung in Alexandrien (249). Dionysius nennt sie πρεσβυτιν, worunter wir eine Diakonissin und zwar von reiferem Alter zu verstehen haben (s. Suicerus s. v.). Sie wurde nebst andern Christen ergriffen, und erhielt so heftige Backenstreiche, daß sie die Zähne verlor. Die Heiden zündeten nun einen Scheiterhaufen an und drohten, sie hineinzuwerfen, wenn sie nicht mit ihnen Christo fluche**). Sie schien sich bedenken zu wollen und sprang dann plötzlich in das Feuer, worin sie den gesuchten Tod fand. Es ist zu vermuthen, daß sie Angriffe auf ihre weibliche Ehre fürchtete; denn daß sie den Tod selbst durch das Feuer nicht fürchtete, bewies sie ja in unzweifelhafter Weise. — Einige ältere kirchliche Schriftsteller wollten daraus folgern, daß es erlaubt sey, der Verfolgung oder der Entehrung durch freiwilligen Tod zu entgehen, wogegen Augustin bemerkte, Apollonia habe aus besonderer göttlicher Eingebung gehandelt; und wem eine solche abgehe, der dürfe ihrem Beispiel nicht nachfolgen. — Sie wird angefleht vom katholischen Volke zur Abwendung von Zahnschmerzen.

Apollonius von Tyana, ein Magier des ersten Jahrhunderts nach Chr., der die Welt durch Visionen in Erstaunen setzte (wie er denn den Tod des Kaisers Domitianus in demselben Augenblick in Ephesus mit geistigen Augen sah), und der nach seinem Tode in seiner Vaterstadt göttliche Ehren genoß. Vgl. Dio Cass. 67, 18. Luc. Alex. 5. Hierauf beschränkt sich, was wir Geschichtliches über seine Person wissen. Eine besondere Bedeutung erhielt er erst dadurch, daß der Sophist Flavius Philostratus um das Jahr 200 seine Biographie verfaßte, angeblich aus den zuverlässigsten Quellen, den Berichten von Augenzeugen, geschöpft, aber von so phantastischem Inhalt, so sehr berechnet jedes Wunder und jede Vollkommenheit auf seine Person zu häufen, daß von geschichtlicher Glaubwürdigkeit auch entfernt nicht die Rede seyn kann. Nach dieser Darstellung zeigt Apollonius seiner entarteten Zeit das längst verschwundene Bild eines pythagoreischen Weisen, der nicht bloß in strenger Askese, sondern auch in übermenschlichem Wissen und Thun den Pythagoras überbietet, der die Weisheit der ältesten Kulturvölker, der Inder und Aethioper, kennen lernt, der den ganzen Erdkreis durchwandert, um jedes Körnlein der auf diesem weiten Gebiet zerstreuten Wahrheit zu sammeln. Was das klassische Alterthum in seinen besten Zeiten Großes und Herrliches aufzuweisen hatte, erscheint in dieser Gestalt zusammengedrängt: und zwar ist es die Gestalt eines Reformators, der das Heidenthum aus sich selbst heraus dadurch reformirt, daß er überall auf die ursprüngliche, aber im Verlauf der Zeit entstellte Wahrheit zurückgeht. Auch seine po-

*) Ath. c. Ap. 1, 2. ἀντι τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμιν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν χριστῳ.

**) ει μη συνεκφωνησειεν αὐτοις τα της εὐσεβειας κηρυγματα. Es ist höchst wahrscheinlich das male dicere Christo gemeint, was Plinius (ep. X. 97.) erwähnt.

litische Thätigkeit und die Verfolgungen, die er von Nero und Domitianus zu erleiden hatte, hängen mit diesen reformatorischen Gedanken zusammen. Ueber sein Ende ist ein Schleier ausgebreitet, doch soll es nicht sowohl ein Sterben, als eine Himmelfahrt *στείχειν ἐς οὐρανόν* gewesen seyn. — Daß nun in diesem merkwürdigen Werk eine Beziehung auf das Christenthum enthalten sey, darüber waren längst die meisten Stimmen einig: da diese Beziehung aber nirgends offen ausgesprochen ist, so suchte man dies in verschiedener Weise, aber ohne erschöpfende Behandlung der Frage, zu erklären, bis Dr. Baur in seiner Abhandlung Apollonius von Tyana und Christus, Tüb. Zeitschrift 1832. 4., den unumstößlichen Beweis geliefert hat, daß Apollonius in dieser Darstellung ein Gegenbild von Christus auf heidnischem Gebiet sey: in dieser Parallelisirung liege zwar, meint Dr. Baur, eine Opposition gegen das Christenthum, aber nur eine solche, die dem Heidenthum dasselbe vindiziren wollte, was jenes darbot, mithin sey das Werk eine Erscheinung des Synkretismus. Dagegen hat der Unterzeichnete, auf den Prämissen Dr. Baur's fußend, in den Studien der würtemb. Geistlichkeit 1847, die Vermuthung zu begründen gesucht, daß wir hier nicht eine harmlose Vergleichung einer dem Wesentlichen nach erfundenen heidnischen Persönlichkeit mit der geschichtlichen des Stifters des Christenthums haben: sondern einen Plan, den wachsenden Einfluß desselben auf die Massen und den dadurch bevorstehenden Untergang des Heidenthums aufzuhalten; einen Plan, ausgegangen von einem Kreise gebildeter Männer, den die Kaiserin Julia Domna um sich versammelt hatte, und berechnet nicht für den gewöhnlichen Lesekreis eines Sophisten, sondern für das große Volk; einen Plan, der in seiner Eigenthümlichkeit und in seiner gänzlichen Erfolglosigkeit einen tiefen Blick in die Bestrebungen jener gährenden, in der innersten Tiefe aufgeregten Zeiten werfen läßt. Dr. **Nieckher.**

Apollonius. Es kommen im zweiten Jahrhundert der christlichen Aere zwei Männer dieses Namens vor. Der eine war ein kirchlicher Schriftsteller (*ἐκκλησιαστικος συγγραφευς*) und lebte, wie es scheint, in Kleinasien; er schrieb ein eigenes Werk (*ἰδιον συγγραμμα*) gegen die Montanisten, noch zu Lebzeiten des Montanus und seiner beiden Prophetinnen. Quelle über ihn ist *Euseb.* H. E. V. 18., der Auszüge aus dieser Schrift anführt. Apollonius bringt gegen die Montanisten Beschuldigungen vor, die schwer zu glauben sind, auf jeden Fall aber Beachtung verdienen, wie sie denn Hieronymus in cat. auch anführt, da, wo er von diesem Apollonius handelt. Verschieden von ihm, auch nach Hieronymus, und nicht, mit Nicephorus, damit zu verwechseln, ist ein Apollonius, wovon Eus. V. 21. und Hier. in catal. sprechen. Dieser nennt ihn Senator und führt ihn auch als Schriftsteller auf, indeß Euseb. (l. c.) nur von ihm sagt, daß er unter den römischen Christen wegen seiner wissenschaftlichen und philosophischen Bildung in Ansehen stand, und vor dem Senate eine sehr beredte Vertheidigungsrede (*λογιωτατην ἀπολογιαν*) hielt. Daraus geht aber immerhin mit großer Wahrscheinlichkeit hervor, daß er zum ordo senatorius gehörte. Er erlitt den Märtyrertod unter Commodus vor 186.

Apollos (durch Zusammenziehung anstatt Apollonius), ein beredter schriftgelehrter alexandrinischer Jude, ward in Ephesus von Aquila und Priscilla genauer in der christlichen Lehre unterrichtet, und ging von da nach Korinth, wo er als Lehrer wirksam war (Akt. 18, 24 ff.). Als nach seiner Entfernung die dortige Gemeinde sich in Parteien spaltete, diente (sicherlich wider seinen Willen) sein Name zur Bezeichnung der einen (1. Kor. 1, 12.). Um diese Zeit wurde er eingeladen, wieder nach Korinth zu kommen, ließ sich aber für einstweilen entschuldigen (1. Kor. 16, 12.). Außer sicherem historischem Zusammenhange taucht sein Name wieder im Br. an Tit. 3, 13. auf. Viele und schon Luther haben vermuthet, er möge der Verf. des schriftgelehrten Br. an die Hebr. seyn. **de Wette.**

Apologeten heißen die christlichen Männer, welche die Vertheidigung des Christenthums sich zur Aufgabe gemacht haben. — Von Anfang an mußte das Christenthum auf Widerspruch von Seiten der Menschen gefaßt seyn, dessen Stifter in prophetischen Worten ein *σημεῖον ἀντιλεγόμενον* genannt wurde (Luk. 2, 34.). Dieser Widerspruch

läßt sich ethisch zurückführen auf die in der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit wurzelnde Renitenz gegen die Wahrheit; historisch aber prägte sich derselbe aus nach den nationalen Vorurtheilen, mit welchen das Evangelium von Anfang an zu kämpfen hatte. Der erste Widerspruch ging von den Juden aus. Indem Christus gegen sie seine göttliche Sendung zu behaupten und die ihm von den Pharisäern und Schriftgelehrten gemachten Vorwürfe abzulehnen hatte, war er gewissermaßen sein eigener Apologet (vgl. Joh. 5, 16 ff. 7, 16. u. a. Stellen). Nach evangelischer Anschauung war es Gott selbst, der seine Sache führte. Durch die Wunder, und namentlich durch seine Auferstehung wurde Jesus von Nazareth erwiesen als der Sohn Gottes (Act. 40, 10.). Die Apostel traten in die Fußtapfen ihres Meisters, und nahmen im Vertrauen auf den ihnen verheißenen göttlichen Beistand, der ihre Sache führen werde, ihren Volksgenossen und den Heiden gegenüber gleichfalls eine apologetische Stellung ein (Act. 22, 1.). Sie erkannten es auch bald als ihre Aufgabe, bereit zu seyn zur Verantwortung (ἀπολογία) gegen Jedermann (1. Petr. 3, 15.). Diese Aufgabe ward eine gemeinschaftliche für alle Christen. Sie alle sollten in einem gewissen Sinne Apologeten seyn. Immerhin waren aber Einzelne durch ihre Geistesgaben und durch ihre Stellung im Leben berufen, nach der einen oder andern Seite hin die Vertheidigung des Christenthums bald mehr in rechtlicher Form vor den Richterstühlen, bald mehr in wissenschaftlicher vor der gebildeten Welt, bald endlich mehr in popularer vor der großen Menge zu führen. Diese nennen wir die **Apologeten** der Kirche im engeren Sinne. Die politischen Schutzschriften waren die frühesten. Je heftiger und leidenschaftlicher die Angriffe auf das immer weiter über den Erdboden sich verbreitende Christenthum wurden, welche die blutigsten Verfolgungen nach sich zogen, desto nothwendiger wurde es, diese Angriffe des Atheismus, der Unsittlichkeit und der unsinnigsten Schwärmerei durch offene Darlegung der Thatsachen zurückzuweisen. Dies war die einfachste Form der Vertheidigung. Schwieriger und verwickelter wurde die Aufgabe, nachdem der Kampf auf den wissenschaftlichen Boden hinübergespielt wurde. Hier galt es nicht nur, die Anschuldigungen der Verleumdung und des Unverstandes abzuwehren, sondern die ethischen und religiösen Prinzipien des Christenthums in möglichster Klarheit zu entwickeln und sie vor den Einwendungen philosophisch gebildeter Gegner sicher zu stellen. Hier konnte es denn geschehen (und geschah auch wirklich), daß die christlichen Schriftsteller, die selbst noch nicht über diese Prinzipien wissenschaftlich in's Reine gekommen waren, sich zu schiefen und einseitigen Auffassungen und zu einer nicht immer ganz leidenschaftlosen Polemik hinreißen ließen, ja daß sie ihre eigne Sache nicht immer mit den stichhaltigsten Gründen vertheidigten, indem sie aus ihrer frühern Bildungssphäre philosophische und dogmatische Voraussetzungen mitbrachten, die sie nicht immer mit gehöriger Besonnenheit auf das Christenthum übertrugen. Sie entlehnten auch wohl aus der heidnischen Philosophie, was ihnen diese zur Vertheidigung des Christenthums Dienliches an die Hand gab; ja, Einige betrachteten sogar die griechische Philosophie als eine Vorstufe des Christenthums. Dem Judenthum gegenüber war die Stellung der Apologeten wieder eine andere. Hier galt es nicht, eine falsche Religion (Götzendienst) zu bekämpfen. Im Gegentheil übernahmen die christlichen Apologeten dem Heidenthum gegenüber auch die Vertheidigung der alttestamentlichen Offenbarungen. Was sie aber den Juden vorwarfen, das war die Verstockung ihrer Herzen, die sie hinderte, durch die Schale des Gesetzes hindurch auf den Kern der alttestamentlichen Theokratie hindurchzudringen und namentlich die Weissagungen der Propheten auf Jesum von Nazareth als auf den Messias zu beziehen, in dem alle Verheißungen erfüllt sind. Diese Erfüllung nachzuweisen war nun die apologetische Hauptaufgabe dem Judenthum gegenüber, wobei es aber die christlichen Apologeten an allegorischen Deutungen und exegetischen Willkürlichkeiten (von denen sie selber unbewußt beherrscht seyn mochten) nicht fehlen ließen. Nicht nur in der ganzen Schrift, auch in den Sinnbildern der Natur fanden sie, deren Seele ganz von Christo erfüllt war, auch Anspielungen auf ihn und sein Kreuz, und selbst die sibyllinischen Orakel (s. d. Art.) wurden von ihnen nicht verschmäht.

Von den Apologeten der alten Kirche ist nicht mehr Alles vorhanden. Quadratus (Bischof von Athen?) und der Philosoph Aristides überreichten dem Kaiser Hadrian Schutzschriften, deren Eusebius erwähnt (K.G. IV. 3.). Auch von Miltiades, Melito von Sardes und Claudius Apollinaris sind nur noch dürftige Spuren und Bruchstücke vorhanden (Eus. IV. 26. V. 17.). Diese letztgenannten Apologeten fallen in die Regierung Mark Aurels. Das antoninische Zeitalter war überhaupt die Blüthezeit der christlichen Apologetik. Dahin gehört denn auch der erste Apologet, dessen Werke uns noch erhalten sind: Justin der Märtyrer († 165 s. d. Art.). Wir haben von ihm noch zwei Apologien, eine größere und eine kleinere, wovon die eine dem Antoninus Pius, die andere dem römischen Senat (wahrscheinlich unter Mark Aurel) eingereicht wurde. Eben derselbe führte auch die Sache des Christenthums wider die Juden in seinem Gespräche mit dem Juden Trypho. — An Justin schloßen sich Tatian, der Syrer, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Hermias an (s. die Benediktiner Ausg. v. Justin). Im Abendlande ragt unter den Apologeten Tertullian (s. d. Art.) durch die Eigenthümlichkeit seines Geistes hervor, der außer seinem Apologeticus, dem apologetischen Hauptwerke, noch andere Werke dieses Inhaltes (gegen Heiden und Juden) verfaßte. Eine merkwürdige Schrift, gleichsam ein Compendium des apologetischen Verfahrens der ersten Jahrhunderte ist der Octavius des afrikanischen Rhetors und römischen Sachwalters Minucius Felix, ein Gespräch, worin der Christ, von dem das Buch den Namen führt, gegen den Heiden Cäcilius, dem er die gewohnten Beschuldigungen in den Mund legt, vertheidigt. Auch Cyprian wies die Gebrechen der heidnischen Religion in einer Schrift (de idolorum vanitate) nach, in der er stellenweise fast wörtlich mit Minucius Felix übereinstimmt. Arnobius von Sicca in Afrika (adv. gentes, 8 Bücher) und Lactantius (7 Bücher, institut. div. u. de mortibus persecutorum) schließen die Reihe der abendländischen Apologeten vor Augustin.

Nachdem das Christenthum auch von Seiten der Wissenschaft in verschiedenen Schriften war angegriffen worden, wurde eine spezielle Widerlegung derselben nöthig. So rief die Schrift des Celsus (s. d. Art.) die Gegenschrift des Origenes (s. d. Art.) in 8 Büchern hervor. Gegen Porphyrius (s. d. Art.) schrieb des Origenes Schüler Methodius. Den Hierokles (λόγοι φιλαλήθεις πρὸς χριστιανούς) bekämpfte Eusebius von Cäsarea, von dem wir überdies zwei bedeutende apologetische Werke allgemeinern Inhaltes haben: seine praeparatio (παρασκευή) und seine demonstratio (ἀπόδειξις) evangelica (vgl. d. Art.).

Der Rücktritt Julians zum Heidenthum und dessen schriftliche Angriffe auf das Christenthum riefen eine neue apologetische Thätigkeit hervor. Den abtrünnigen Kaiser bestritten Cyrill von Alexandrien (contra impium Julianum, 10 Bücher), Gregor von Nazianz (Invectiven) u. A. — Theodoret, B. von Cyrus stellte eine Vergleichung an zwischen der griechischen Philosophie und dem Christenthum zu Gunsten des letztern (εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις, 12 Sermone). Je mehr indessen in der Folge das Christenthum im römischen Staate sich als Staatsreligion consolidirte, desto weniger ward die Vertheidigung nach außen nothwendig. Der Kampf wandte sich mehr nach innen, gegen die Ketzer; die Theologie ward mehr und mehr aus einer apologetischen eine polemische; doch stellte sich bei dem über das weströmische Reich einbrechenden Geschick wieder eine eigene apologetische Aufgabe. Während nämlich die Heiden den Untergang der alten Größe als eine Strafe der Götter betrachteten, deren Kultus durch das Christenthum in Abnahme gekommen, wendeten die christlichen Schriftsteller, Augustin (de civitate Dei, 22 Büch.) und Orosius (libri 7 historiar. adv. Paganos) diesen Vorwurf um, und zeigten, wie das Gericht Gottes zu Gunsten des Christenthums entschieden habe. Abermals ein neues Feld öffnete sich für die christliche Apologetik mit dem Auftreten Muhameds und der Verbreitung des Islam (s. d. Art.) Waren es früher Juden und Heiden, so waren es jetzt Juden und Muhamedaner, gegen welche der Kampf sich richtete. Agobard von Lyon bestritt die Juden (de insolentia Judaeorum) um's Jahr 822; und im 13. Jahrh. schrieb der Dominikaner Raymund Martini seine Pugio

fidei adv. Mauros et Judaeos. (1278. herausg. v. Carpzov 1687); anderer Streitschriften nicht zu gedenken.

Nicht nur aber gegen andere, schon bestehende oder seit dem Christenthum entstandene positive Religionsformen hatte das Christenthum seine Vorzüge oder vielmehr seine Ansprüche, die einzig wahre, göttlich beglaubigte Religion zu seyn, zu vertheidigen; sondern da diese Berechtigung auch vom allgemeinen Standpunkte der Philosophie aus anfing, in Frage gestellt zu werden, so konnte sich das Christenthum immer weniger der Aufgabe entziehen, über seine letzten Gründe vor dem denkenden Geiste sich zu rechtfertigen; denn die christliche Glaubenslehre, die mit der Scholastik ihrer systematischen Ausbildung und Vollendung entgegenging, konnte nur dann auf sicherem Boden stehen, wenn über das Verhältniß des Wissens zum Glauben, der Vernunft zur Offenbarung, der Philosophie zur positiven Bibel- und Kirchenlehre die nöthige Verständigung vorausgegangen war. Zu dieser suchten es vor Allem die Scholastiker der ersten Periode zu bringen, an ihrer Spitze Anselm, der den Weg durch den Glauben zur Erkenntniß nahm, während Abälard u. A. die Erkenntniß obenanstellten. Ueber dieses Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung verbreitet sich auch das Werk des Thomas von Aquin: Summa contra gentiles lib. IV. Bei dem Verfall der Scholastik und dem Wiederaufleben der klassischen Studien wurde der Riß zwischen Philosophie und Theologie immer ärger; es kam so weit, daß gewisse Lehrsätze (wie die Unsterblichkeit der Seele) als solche bezeichnet wurden, die theologisch wahr, philosophisch unwahr oder doch zweifelhaft seyen. Gegen diesen Alles auflösenden Skepticismus mußte abermals eine apologetische Gegenwirkung eintreten. In diesem Sinne verfaßten der Platoniker Marsilius Ficinus (de religione christiana et fidei pietate. 1478), der gewaltige Florentiner Girolamo Savonarola (Triumphus crucis s. de veritate rel. christ.), der klassisch gebildete Ludwig Vives (de veritate rel. christ.) ihre apologetischen Werke.

Die Reformation hatte es zunächst nicht mit der Leugnung, sondern mit der Entstellung der christlichen Offenbarungswahrheiten zu thun; daher ihr Auftreten mehr ein polemisches (nach innen) als ein apologetisches (nach außen gerichtetes) zu nennen ist; denn auch den im Reformationszeitalter auftauchenden Sekten der Wiedertäufer und Antitrinitarier gegenüber galt es mehr, einzelne Dogmen und Maximen des Christenthums, als dieses selbst nach seiner ganzen Lebenserscheinung zu verfechten, obwohl nicht zu verkennen ist, daß gerade die dogmatischen Erörterungen über die christlichen Grunddogmen, wie über die Gottheit Christi in die apologetische Wurzel zurückgreifen. Erst mit dem 17. Jahrh. indessen beginnt die apologetische Thätigkeit sich mit neuer Energie zu entfalten. Unter den Reformirten zeichnet sich du Plessis Mornay († 1623), unter den Katholiken Blaise Pascal aus († 1662). (Ueber letztern vgl. Neander, Pascals Auffassung des eigenthümlichen Christlichen, im Verhältniß zu der allgemeinen Weltbetrachtung und dem Allgemeinen des relig. Bewußtseyns dargestellt. Berlin 1847.) Schon etwas früher (1627) hatte Grotius (s. d. Art.) seinen Traktat: de veritate religionis christianae verfaßt, zunächst in der Absicht, den holländischen Seeleuten, die mit muhamedanischen und heidnischen Völkern in Berührung kamen, ein sicheres Schutzmittel gegen einen möglichen Abfall vom Christenthum zu gewähren. Diesem Zweck hat das Werk in seiner gelehrten Gestalt schwerlich entsprochen; dagegen lange Zeit in der Wissenschaft eine würdige Stellung eingenommen.

Was aber die apologetische Thätigkeit im 17. und 18. Jahrh. hauptsächlich hervorrief, das waren die immer unverhüllter heraustretenden Angriffe auf das positive Christenthum von Seiten der sogenannten Deisten, Naturalisten, Freigeister, Freidenker (s. die Art.). Damit wurde die Apologetik aus der Sphäre der Wissenschaft wieder in die des Lebens gerufen, und neben gelehrten Vertheidigungen des Christenthums erschienen auch solche, die darauf berechnet waren, den schlimmen Eindruck, den die freigeistischen Schriften auf die große Lesewelt hervorgebracht hatten, wieder zu verwischen. Gegen die englischen Deisten standen nicht nur Einzelne auf, sowohl Dissenters, als Mitglieder der

bischöflichen Hochkirche, sondern es organisirten sich förmliche apologetische Institute, wie das von Robert Boyle († 1691), welches durch ausgesetzte Preise eine Reihe antideistischer Predigten in's Leben rief *). Die vorzüglichsten englischen Apologeten sind, außer Boyle selbst: Richard Baxter, Presbyterianer, Cudworth, Stilligfleet, Sam. Clarke, Locke, Joh. Buttler, Burnet, Sherlock, Lardner (credibility of the gospel history. 17 Bde.), Stackhouse, Addison, Warburton u. A. Unter den Reformirten Frankreichs, welche die Deisten bestritten, heben sich J. A. Turretin, Abbadie († in Irland 1727), Jacquelot († 1725), Bonnet († 1771) heraus.

Es lag indessen in der Natur der Sache, daß die apologetische Aufgabe nicht von Allen gleich gefaßt wurde. Je nach dem dogmatischen Standpunkte, auf welchem der Vertheidiger selber stand, dehnte er auch seine Vertheidigung auf dasjenige aus, was Andern als Nebensache erschien, oder beschränkte er sie auf wenige Punkte, die ihm die Hauptsache schienen. Ja, es konnte sogar geschehen, daß, indem man das Wesentliche zu retten glaubte, Unwesentliches festhielt und in der guten Meinung, als sey dies nur die Schale, den innersten Kern preisgab. Die Apologetik stand ja selbst wieder unter dem Einfluß der Zeit, und nachdem bei dem in Deutschland sich entwickelnden Rationalismus (s. d. Art.) die angesehensten Theologen sich zu dem Satze bekannten, daß das örtlich und zeitlich Bedingte zu unterscheiden sey von dem ewig gültigen, namentlich sittlichen Inhalt des Christenthums (Semler), fand auch die eine und die andere Frontveränderung in der apologetischen Taktik statt. Es gab eine rationalistische und eine supranaturalistische Apologetik so gut, als es eine rationalistische und eine supranaturalistische Dogmatik gab. Die erstere beschränkte sich darauf, die Vernunftmäßigkeit des Christenthums und seinen sittlichen Gehalt gegen offene Verächter des Heiligen zu vertheidigen, während letztere sich die Aufgabe stellte, die Offenbarung mit ihren Wundern und Geheimnissen als eine göttliche und untrügliche gegen die von Naturalisten und Rationalisten erhobenen Einwürfe in Schutz zu nehmen. Männer, wie Euler **) und Haller, die zu den ersten Geistern des Jahrhunderts gehörten, traten als eifrige Vertheidiger der Offenbarung hervor, nicht bloß aus wissenschaftlichem, sondern aus religiösem Interesse. Unter den Theologen sind Lilienthal (Prof. und Prediger in Königsberg, † 1782: die gute Sache der Offenbarung. Königsb. 1750—82) und der ältere Sack zu nennen. — Besonders riefen die Angriffe des Wolfenbüttler Fragmentisten (s. d. Art.) und die unter dem Einfluß englischer und französischer Deisten entstandenen freigeistischen Schriften eine Menge Gegenschriften hervor. Unter den Apologeten Deutschlands (nach der Mitte des 18. Jahrh.) zeichnen sich Nösselt, Jerusalem, Leß, Heß, Kleuker u. A. aus, die indessen je nach ihrer Eigenthümlichkeit und ihrer Stellung zur Theologie auch verschiedene apologetische Standpunkte einnahmen. Immer mehr mußte es sich bei dem Streit über „Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung,“ in welchen Kategorien sich großentheils die Verhandlungen bewegten, herausstellen, daß vor Allem das eigentliche Wesen der Offenbarung und noch weiter hinaus das Wesen der Religion im Allgemeinen und ihr Verhältniß zum Eigenthümlichen (Specifischen) des Christenthums zu erörtern sey. In dieser Beziehung hat offenbar Schleiermacher sowohl durch seine Reden über Religion, als später durch seine Glaubenslehre auf neue, über den bisherigen Streit hinausführende Gesichtspunkte hingeleitet, eine neue Bahn geöffnet. Die christliche Apologetik gewann an Tiefe, wie an Energie und Lebensfrische, je mehr man sich davon überzeugte, daß weder einzelne Lehren, noch einzelne Geschichten das Wesen des Christenthums ausmachen und daß dieses ebenso wenig von der durchgängigen Aechtheit sämmtlicher Bücher des

*) Auch in anderen Ländern traten ähnliche Stiftungen in's Leben. So das Stolpe'sche Legat zu Leyden, 1753; das Teyler'sche Legat in Harlem, 1786; die Haager Gesellschaft zu Vertheidigung der christl. Rel. 1785; die schwedische Gesellschaft 1771; die deutsche Gesellschaft von Urlsperger, deren Sitz in Basel (1775) u. s. w.

**) Vgl. m. Programm: Euler als Apologet des Christenthums. Basel 1851. 4

Kanons als von der wörtlichen und durchgängigen Inspiration der letztern abhange, sondern daß die einzig in der Geschichte dastehende Persönlichkeit des Erlösers in ihrer absoluten Reinheit und Sündlosigkeit als die große Thatsache zu begreifen sey, von der aus alles Uebrige müsse erkannt und beurtheilt werden. Diesen Gedanken führte unter Anderen Ullmann aus in seiner trefflichen Schrift von der Sündlosigkeit Jesu (Hamb. 1833. 5. Aufl. 1846), die wir als den Grundstein der neueren Apologetik bezeichnen können. Die neueste Zeit hat indessen der Apologetik wieder einen breitern exegetischen und dogmatischen Boden zu bereiten gesucht, indem sie einerseits das von Schleiermacher zurückgestellte scholastische Element mehr hervorhob, anderseits auch die göttliche Autorität des Alten Testamentes, die von Schl. so gut als ignorirt wurde, in den Kreis ihrer Aufgabe zog (vgl. u. a. J. P. Lange, christl. Dogmatik, 1. Thl. Heidelb. 1849).

Von den vorzüglichsten apologetischen Werken der neuern Zeit sind übrigens zu nennen, unter den Franzosen (der kathol. Kirche): *Chateaubriand* (le génie du christianisme ou la beauté de la religion chrétienne), der das Christenthum aus dem Gesichtspunkt der Aesthetik mehr geistreich als gründlich vertheidigte; unter den Engländern: Erskine († 1803); unter den Deutschen: Frank (in Kiel), 1817. Stein, Apologetik des Christenthums. 1824. Stirm, Apologie des Christenthums für gebildete Leser. 1836. II. Fleck, Vertheidigung des Christenthums. 1817. Bruch (in Straßburg), Betrachtungen über Christenthum und christlichen Glauben. 1845, sowie dessen: Etudes philosophiques sur le christianisme. 1839. und Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit. 1846. — Unvollendet geblieben ist die Geschichte der Apologetik von Tzschirner. Lpz. 1805, sowie sein Fall des Heidenthums; herausg. von Niedner. ebend. 1829. Schöne Beiträge zur Gesch. der Apologetik gibt Lechlers Gesch. des Deismus. 1841. Vgl. auch Heubner (in Ersch u. Gruber, Enc. unter dem Art. Apologetik). K. R. Hagenbach.

Apologetik (vgl. d. vorigen Art.): die Wissenschaft, welche die Grundsätze aufstellt, wonach das Christenthum zu vertheidigen ist. Sie unterscheidet sich von Apologie, welche diese Vertheidigung selbst ist, und verhält sich daher zu ihr wie die Theorie zur Praxis. Wenn die Vertheidigung des Christenthums anfänglich aus einem praktischen Bedürfniß hervorgegangen war, und je nach den veränderten Verhältnissen auch eine veränderte Stellung einnahm (s. d. vor. Art.), so stellte sich bei fortgeschrittenem wissenschaftlichem Bewußtseyn auch das Bedürfniß heraus, für das apologetische Verfahren eine sichere Norm zu haben, und diese soll die Apologetik geben. Nun aber handelt es sich darum, die Aufgabe und die Grenzen dieser Wissenschaft selbst genauer zu bestimmen, und ihr ihre richtige Stellung im Organismus der theologischen Wissenschaften anzuweisen. Dies die Aufgabe der theol. Encyklopädie. Aber vielleicht gehen über keine theol. Wissenschaft die Ansichten der Encyklopädiker so sehr auseinander, wie bei dieser Wissenschaft. Haben doch Einige, wie schon Nösselt (deutsches Museum v. J. 1783. August) und nach ihm Tholuck (verm. Schriften, I. S. 376) der Apologetik das Recht abgesprochen, eine besondere Disciplin zu bilden. Andere haben sie mit andern Disciplinen verbunden: die Einen mit der biblischen Kritik und Einleit. in's N. T., indem sie glaubten, ihre Aufgabe bestehe hauptsächlich in der Vertheidigung der Aechtheit des Kanons, die Andern haben sie in die Prolegomenen der Dogmatik verwiesen und sie auch wohl mit der Religionsphilosophie verwechselt. Schleiermacher (Darstellung des theologisch. Stud.) stellt sie, gemeinschaftlich mit der Polemik, als philosophisch-theologische Disciplin an die Spitze des ganzen theol. Studiums, und in der That ruht die ganze christliche Theologie als solche auf apologetischer Voraussetzung; denn nur wem das Christenthum eine Wahrheit ist (im eminenten Sinne des Wortes), nur für den kann es auch theologische Wahrheiten geben. Gleichwohl läuft die Apologetik Gefahr, zu formell und inhaltlos zu werden, wenn man sie, ohne schon verarbeiteten historischen und exegetischen Stoff, an die Spitze des theologischen Studiums stellen und mit ihr dasselbe beginnen wollte. Die Sache hat ihre methodologischen Bedenklichkeiten. Darum haben Andere vorgezogen, sie an den Eingang der systematischen Theologie zu stellen als theologische Prinzipienlehre. So Pelt in seiner

Encyklopädie. In neuerer Zeit ist endlich der Versuch gemacht worden, sie als eine praktische Wissenschaft der praktischen Theologie zuzutheilen. So Kienlen: die Stellung der Apologetik und der Polemik in der theol. Encyklopädie (Studien und Kritiken. 1846. 4. S. 893 ff.). So gewiß indessen die erfolgreiche Vertheidigung des Christenthums eine praktische Kunst ist und so gewiß daher auch die Apologetik, welche die Norm dazu an die Hand gibt, von dieser Seite als Kunstlehre, mithin als eine praktische Disciplin (wie etwa die Homiletik) gefaßt werden kann, so unverkennbar ist doch auf der andern Seite die rein wissenschaftliche Aufgabe derselben, die vor allen Dingen gelöst werden muß. Ehe ich Anleitung geben kann, wie das Christenthum am schicklichsten zu vertheidigen sey (was man etwa die apologetische Taktik und Strategie nennen könnte), muß ich mit mir selbst über die letzten Gründe des Christenthums im Reinen seyn; ich muß ihm bereits den Karakter der Wahrheit und Göttlichkeit vindicirt, vor meinem eigenen denkenden Bewußtseyn es gerechtfertigt haben. Dies kann nur geschehen auf der Grundlage der Religionsphilosophie. Wenn nämlich diese den Begriff der Religion sicher zu stellen hat, so liegt nun der Apologetik ob, den historisch philosophischen Beweis zu führen, daß das Christenthum nicht nur eine Religion sey (neben andern), sondern daß es die Religion schlechthin, d. h. eben die sey, welche der Menschheit das Heil zu bringen bestimmt sey, weil sie die Bedingungen dazu in sich trage. Das ist es, was man sonst auch wohl den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums genannt hat. Vgl. besonders Lechler, über den Begriff der Apologetik, ein historischer Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe, Methode und Stellung dieser Wissenschaft (Stud. u. Krit. 1839. 3.). Hirzel, über die christl. Apologetik. Zür. 1843. — Fragen wir nach der Geschichte der Apologetik als Wissenschaft, so finden wir zwar schon frühe das Bestreben, sich des apologetischen Verfahrens wissenschaftlich bewußt zu werden, und namentlich beginnt mit dem 18. Jahrhundert das Streben, die Apologetik zur Wissenschaft zu erheben. So gab schon Christian v. Wolf in den actis Eruditorum (April 1707) einen methodus demonstrandi veritatem religionis christianae, und später versuchten Andere dasselbe. So auch der Däne Erasmus Müller. Kopenhag. 1810. — Seit Plank stellte sich der Name Apologetik als Wissenschaft fest. Allein die meisten sogen. Apologetiken behielten dennoch den Karakter wissenschaftlich gehaltener Apologien und erst die neuere Zeit hat strenger beides auseinander gehalten. Mit dem vollen Bewußtseyn dieses Unterschiedes gab zuerst im Jahr 1819 K. H. Sack einen Entwurf der christlichen Apologetik heraus, den er 10 Jahre später zu einem Handbuch derselben erweiterte, in welchem die wissenschaftlichen Prinzipien in wissenschaftlicher Form entwickelt sind. Würdig steht ihm zur Seite in der katholischen Kirche das Werk von Drey: Philosophie der Offenbarung. Mainz. 1838. — Vgl. die Encyklopädien, vorzüglich von Staudenmaier (I. S. 101—408) und Pelt, S. 375 ff. und den oben angeführten Artikel von Hauber (in Ersch und Gruber). **K. R. Hagenbach.**

Apologie der Augsburger Confession, s. Augsburger Confession.

Apostasie. Apostaten. Das kirchliche Delikt der Apostasie wird in der ältern Doctrin als das des Abfalles überhaupt aufgefaßt, das die apostasia perfidiae, inobedientiae und irregularitatis begreife. Beide letztere Arten gehen vielfach ineinander über und sind von den Neueren auf zwei bestimmte, einzelne, mit einander verwandte Species des Abfalles reducirt worden; so daß die ap. inobedientiae gegenwärtig identisch ist mit der Apostasie vom Ordensgelübde (ap. a monachatu), die ap. irregularitatis mit der Apostasie vom geistlichen Stande (ap. a clericatu), welche beide bloß in der katholischen Kirche vorkommen und der auch dem protestantischen Kirchenrechte bekannten Apostasie vom Glauben (ap. a fide oder perfidiae), mit der sie eigentlich nichts als die Namen gemein haben, entgegengesetzt werden.

Der Abfall vom Orden geschieht, wenn ein Regular ohne Erlaubniß der kompetenten Oberbehörde sein Kloster und dessen Lebensordnung verläßt, um als Geistlicher oder als Laie in die Welt zurückzukehren. Der Abfall vom Klerikat, der nur von Geistlichen der höheren Weihen begangen werden kann, geschieht durch unerlaubten Rück-

tritt eines solchen Klerikers in die Welt. Derartige Apostaten waren Talleyrand, Ronge ꝛc. — Schon das Concil von Chalcedon setzt auf beiderlei Apostasie das Anathem und die spätere kirchliche Gesetzgebung hat neben der Exkommunikation, Infamie und Irregularität noch den Verlust der sämmtlichen Ordens- und Standesprivilegien als Strafe dieser Apostasie gedrohet. Sie verpflichtet den Bischof, solche Verbrecher, die sich in seiner Diöces betreffen lassen, gefänglich einzuziehen und die Apostaten vom Klerikat theils zur Strafe, theils, bis sie zum Gehorsam zurückkehren, gefangen zu halten, die Ordensapostaten aber alsbald an ihre Ordensoberen auszuliefern, damit sie von diesen, den eigenthümlichen Gesetzen und Gewohnheiten ihres Ordens gemäß, bestraft werden. Vgl. Dist. 50. c. ult., c. 23. C. 2. qu. 7., c. 2. C. 3. qu. 4. c. 2. 3. C. 20. qu. 3., — c. 1. 3. 5. 6. X. de apostat. (5, 9.), c. 2. ne cler. vel monach. in 6. (3, 24.), Clement. de consang. et ap. (4, 1.), Trident. sess. 25. c. 19. de regularr. Die neuere Gesetzgebung bei *Devoti* Institut. canonicae lib. 4. tit. 3. §. 9—11. in den Noten. Es kommt häufig und namentlich in Ländern, wo die katholische Religion nicht herrscht, vor, daß beiderlei Apostaten, unter der Bedingung freiwilliger Rückkehr zum Gehorsam, Verzeihung angeboten wird: worauf sich verschiedene Fakultäten kirchlicher Oberer in solchen Ländern beziehen. Der Staat straft diese geistlichen Apostaten nicht, leihet aber der Kirche, so weit das überhaupt seine Art ist, den weltlichen Arm.

Der Abfall vom Glauben geschieht mittels Austrittes aus der christlichen Gemeinde unter Ableugnung des Namens Christi; ist daher verwandt mit der Häresie und dem Schisma (s. d.) und involvirt beide; so daß er auch als ein höherer Grad dieser Verbrechen von jeher betrachtet worden ist. Die Schriftstellen, an welche seine rechtliche Behandlung sich anschließt, sind Hebr. 3, 12. 6, 4—9. 10, 16—29. 2. Petr. 2, 15—21. 2. Joh. 9, 11. Ev. Luc. 12, 9.; und die älteste Kirche, in welcher während der Christenverfolgungen dies Verbrechen praktischer war, als es seitdem gewesen ist, nannte Apostaten nur die freiwillig Abgefallenen, indem sie dieselben von den Schwachen und durch Gewalt oder Verführung Abgezogenen unterschied und nach den verschiedenen Formen der Gottesleugnung, deren sie sich schuldig gemacht, in libellatici, sacrificati, traditores u. s. w. klassificirte. Daß sie den Abgefallenen auch ihrerseits exkommunicirte, lag in der Natur der Sache; anfangs aber hielten manche Kirchen durch die angeführten Schriftstellen sich verpflichtet, dergestalt Exkommunicirten die Absolution entweder gänzlich, oder doch bis zu ihrer Todesstunde zu verweigern; bis späterhin diese Schärfung der betreffenden Exkommunikation aufhörte und auch hier, wie bei anderen Exkommunikationen, gegen verschiedene zugemessene Bußen die Wiederaufnahme in die Kirche gestattet ward. So steht die Sache noch heute nach c. 13. de haeret. in 6. (5, 3.), c. 7. 8. 9. 13. 15. X. de haeret., schismat. et apostat. (5, 7.), c. 49. X. de sent. excomm. (5, 39.). Besonders ist die erste unter diesen Stellen, eine Verordnung des Pabst Bonifazius VIII., von bedeutendem Einfluß gewesen, indem sie festsetzt, daß gegen Apostaten zum Judenthum wie gegen Ketzer verfahren werden solle: was nachher nicht bloß für solche, sondern für alle Apostaten und nicht bloß für die Kirche, sondern auch für den Staat maßgebend geworden ist. — Daß die katholische Kirche den Apostaten zum Islam oder sogen. Renegaten gegenüber diese Praxis bis heute übt, ist zweifellos; vgl. z. B. meine Schrift über die Propaganda ꝛc. Th. I. S. 394. Note: — gegen die sogen. Apostaten des modernen Atheismus kann sie dieselbe schon deßhalb nicht üben, weil solche Abtrünnige von der Kirchengemeinschaft sich gewöhnlich nicht ausdrücklich lossagen: was doch zum Thatbestande des Delictes gehört.

Der römische Staat hat schon unter den ersten christlichen Kaisern die Apostasie (violatae atque desertae christianae religionis crimen) auch als bürgerliches Verbrechen karakterisirt und mit Vermögenskonfiskation, Verlust der Testamenti factio, der Zeugnißfähigkeit, der Fähigkeit zu schenken, mit Infamie ꝛc. bedrohet. tit. Theodos. Cod. de apostat. (16, 7.) tit. Just. Cod. eod. (1, 7.) l. 1. 7. Th. C. de Judaeis (16, 8.). Vgl. *Platner*, Quaest. de jure crimin. romano. Marburg. 1842. p. 265—267. — Der germanische Staat des Mittelalters hatte wenig praktische Veranlassung, für die Apostasie besondere

Straffanktionen zu machen, schloß sich daher ganz den obigen kirchlichen Gesichtspunkten an und behandelte sie als qualificirte Ketzerei. S. z. B. *Damhouder*, practica rerum criminalium c. 61. und Joh. Bernard. *Diaz de Lugo* (Erzbischof von Calahorra † 1556) practica criminalis canonica c. III, wo unter dem Artikel de Apostatis bloß von der Apostasie des Ordens und des Klerikates gehandelt, wegen der Apostasie vom Glauben aber ganz auf die Lehre von der Ketzerei verwiesen wird. So kommt es, daß die gemeine deutsche Kriminalpraxis des früheren Mittelalters eine individuelle Bestrafung des genannten Verbrechens nicht kannte und als die Halsgerichtsordnung Karls V. (1532) auch die bis dahin gewöhnliche Kriminalstrafe der Ketzerei aufhob, im deutschen Strafrechte die Ahndung der Apostasie überhaupt aufhörte. Der Versuch einiger romanisirenden Commentatoren der Carolina, im 17. Jahrhundert die römischen Strafnormen wieder geltend zu machen, ist nicht geglückt. Jarcke, Handbuch des deutschen Strafrechtes. Th. 2. S. 18 ff. Nur die polizeiliche Behandlung der Häresie (s. d.) hat sich natürlich auch auf Apostaten erstreckt.

In den protestantischen Kirchenordnungen ist, da in den Gebieten, für welche sie bestimmt waren, Apostasie zum Judenthum ebensowenig, als zum Heidenthum zu erwarten stand, von diesem Delikt nicht die Rede. Jedoch lag es in der Natur der Staatskirche (s. Art. Kirche), keinerlei Abfall im Lande zu dulden, denselben vielmehr durch die gewöhnlichen Stadien der Kirchenzucht hindurch bis zur Exkommunikation zu verfolgen; und die deßfallsige Exempelsammlung des Herrn v. Linde in seiner Schrift, Staatskirche, Gewissensfreiheit und religiöse Vereine, Mainz 1845. S. 17 ff. würde sich leicht vermehren lassen. Ja es liegt dies in der Natur nicht allein der Staatskirche, sondern der Kirche überhaupt: und wo ihr daher das Institut des Bannes nicht etwa durch positives Gesetz genommen worden ist, da kann sie eine Apostasie nicht dulden, ohne durch Exkommunikation sie ihrerseits gewissermaßen anzuerkennen und in's Klare zu bringen. Nur die Hülfe des Staates wird sie dabei nicht mehr zu gewärtigen haben, wie ehemals. Denn die mancherlei Bestimmungen über Gotteslästerung, die von den Landesordnungen des 15. und 16. Jahrhunderts getroffen zu werden pflegen und die die meisten Fälle der Apostasie wohl würden unter sich begreifen können, sind allenthalben durch Gesetz entweder, oder durch Gewohnheitsrecht abgeschafft. Der Thatbestand des Deliktes hat im protestantischen Kirchenrechte nichts Besonderes.

Vgl. *Amthor*, de Apostasia liber singularis. Coburg. 1833. *Georg Fejér*, jus Ecclesiae Catholicae adversus Apostatas. Pest. 1847. Letztere Schrift bezieht sich in ihren specielleren Ausführungen auf Ungarisches Particularrecht. **Mejer.**

Apostel, d. i. Gesandte, Sendboten, heißen im N. T. im Allgemeinen alle, die von irgend wem ausgesandt wurden, die Kunde von Christo den Völkern zu bringen (so Paulus und Barnabas, welche von der Gemeinde in Antiochien, freilich auf Anregung des heil. Geistes, ausgesandt waren. Ap.Gesch. 14, 4. 14. vgl. 13, 2.); insbesondere aber die zwölf Lehrjünger Jesu (nach Luc. 6, 13. von ihm selbst ausdrücklich Apostel genannt), die er aussandte, anfangs unter die Juden (Matth. 10, 5.), zuletzt in aller Welt das Evangelium zu predigen (Matth. 28, 19 f.) und somit die Kirche durch Stiftung einzelner Gemeinden zu verbreiten. Ihre Namen sind: Simon Petrus, Andreas, Jacobus S. des Zebedäus, Johannes, Philippus, Bartholomäus (vielleicht ein und derselbe mit Nathanael), Thomas, Matthäus (Levi), Jacobus S. des Alphäus, Lebbäus (Thaddäus, auch wohl derselbe mit Judas Jacobi), Simon, Judas Ischarioth. Sie waren Jesu Landsleute, Galiläer (nur Judas Ischarioth scheint aus Judäa gewesen zu seyn), zum Theil mit ihm verwandt (Jacobus Alph., Thaddäus, wahrscheinlich auch die Söhne Zebedäi Jacobus und Johannes) und schon vor seinem Auftritte (wie er selbst) von Johannes des T. Buß- und Tauf-Predigt angeregt (Johannes, Andreas, Petrus, wahrscheinlich auch Philippus und Nathanael finden sich Joh. 1, 35 ff. in des Täufers Umgebung). Es waren Männer aus dem Gewerbstande (zum Theil Fischer, Matthäus ein Zöllner) und ohne Gelehrsamkeit, darum aber doch wohl nicht ohne Bildung, wenig-

stens nicht ohne höhere religiöse Regsamkeit, und (wie das Verhältniß Einiger zu Johannes dem T. zeigt) nicht ohne Sehnsucht und Strebsamkeit für eine bessere Zukunft. Der in Palästina und besonders in Galiläa verbreiteten griechischen Sprache waren wohl alle kundig. Nach Jesu Tode und Auferstehung wurde an die Stelle des durch entsetzlichen Verrath ausgetretenen Judas Isch. ein gewisser Matthias gewählt. Von der Wirksamkeit der zwölf Apostel erzählt die Ap.Gesch. (s. d. Art.), und deuten Einiges die Briefe Pauli an: Unsicheres meldet die kirchliche Ueberlieferung bei den alten Kirchenschriftstellern und in den apokryphischen Acta Apostol. Sie blieben anfangs alle (bis zu Stephanus Tode und der Sendung nach Samaria Apost.Gesch. 8, 14.) in Jerusalem, und standen der dasigen Gemeinde vor, an ihrer Spitze Petrus (der sich schon in den Evangelien auszeichnet) und Johannes: letzterer scheint (vielleicht mit Ausnahme kleiner Missionsreisen) bis zum jüdischen Kriege daselbst geblieben zu seyn (und so vielleicht Jacobus, S. des Alph., wenn er mit Jacobus Bruder des Herrn eine und dieselbe Person ist, und noch mehrere andere). In Verbreitung des Evangeliums außerhalb Judäa's und Palästina's kamen ihnen andere Bekenner Christi, besonders solche von griechisch-jüdischer Abkunft, zuvor (Apost.Gesch. 8, 4 ff. 11, 19 ff.), und diesen folgte zuerst Petrus mit einer kleinen Missionsreise, die ihn bis nach Cäsarea führte, wo er unbeschnittene Judengenossen taufte (Apost.Gesch. 9, 32—10, 48.), ein wichtiger Aufsehen erregender Schritt. Keiner der Apostel hat erweislich Jesu Auftrag nach großem Maßstabe zu vollziehen unternommen. Die Häupter derselben Petrus, Jacobus, Johannes betrachteten sich als Juden-Apostel (Gal. 2, 9.). Eine **Theilung der Apostel** in die Länder der Erde (Divisio Apostolorum, ein katholisches Fest am 15. Juli) und ein Ausgehen derselben nach allen Seiten hin ist ein mit den Berichten der Apost.Gesch. unverträgliches Factum. Die Idee Jesu ergriff und verwirklichte am meisten Paulus, der anfangs in Verbindung mit Barnabas und dann allein große und erfolgreiche Missionsreisen unternahm, und wo er sich hinwendete, überall unbetretenen Boden fand. Ihm gebührt das Verdienst, das Ev. in die nichtjüdische Welt eingeführt zu haben. Er konnte nicht eine ordentliche Berufung durch Jesum bei dessen Lebzeiten, sondern nur eine außerordentliche nach dessen Tode durch Vision und innere Offenbarung geltend machen: weßwegen auch sein Ansehen von den Judenchristen bestritten wurde, und in der katholischen Kirche nur in Folge einer für die Reinheit seiner Lehre nachtheiligen Vermittelung zwischen Paulinern und Petrinern (mythisch dargestellt in beider Apostel gemeinschaftlichem Wirken und Leiden in Rom) zur allgemeinen Anerkennung kam. Die Apostel, welche meistens den Märtyrertod sollen gelitten haben, wurden für die Christen nächst der Jungfrau Maria die ersten Gegenstände jener aus den Wurzeln des heidnischen Heroendienstes hervortreibenden Heiligenverehrung, und den Einen (Petrus) machte die kirchliche Fabel zum ersten Statthalter Christi auf Erden und zum Stifter des Pabstthums zu Rom. Ueber die Geschichte der Apostel und der apostolischen Kirche s. *W. Cave*, Antiquitatt. apost. or the history of the Apostles. Lond. 1677. Lpz. 1724. *J. F. Buddei* eccles. apost. Jen. 1279. Heß, Geschichte und Schriften der Apost. Jesu. Zür. 1809. 10. 2 Bde. G. J. **Plank**, Gesch. des Christenth. in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel. Göttingen 1818. 2 Thle. **Neander**, Geschichte der Pflanz. d. Kirche durch die Apost. 4. Auflg. Hamburg 1847. 2 Bde. **de Wette.**

Apostelbrüder, Apostoliker, so nannte sich eine, in der 2. Hälfte des XIII. Jahrhunderts, in dem an gegen-kirchlichen Bestrebungen damals so fruchtbaren Ober-Italien entstandene häretische Partei. Ihr Stifter war Gerhard Segarelli, gebürtig von Alzano im Gebiete von Parma, und Handwerker in letzterer Stadt. Unbefriedigt sowohl von dem Treiben der Welt und der Kirche, als von der unvollkommenen christlichen Erziehung, die er erhalten, wünschte er in den Franziskaner-Orden aufgenommen zu werden, wurde aber abgewiesen. Dessenungeachtet besuchte er täglich die Kirche des Klosters zum heil. Franziscus zu Parma; ein Gemälde, auf dem die Apostel, in schlichter Kleidung, mit Sandalen an den Füßen, das Haupt unbedeckt, abgebildet waren, fesselte

seinen Blick und seinen Geist. Der Entschluß wurde in ihm rege, das arme Leben der ersten Jünger des Herrn nachzuahmen: ein Vorhaben, das auch anderswo in jenen Zeiten in tiefern, von der römischen Pracht und Macht abgestoßenen Gemüthern sich geäußert hat. Segarelli suchte nicht nur an sich selbst dies zu verwirklichen, sondern auch eine apostolische Gemeinschaft zu bilden. 1260 zog er als Bußprediger aus, gekleidet wie die in der Franziskanerkirche abgebildeten Apostel, und nachdem er seinem geringen Eigenthum entsagt. Anfangs allein und wenig beachtet, zog er nach und nach Leute an, aus den niedern Ständen des Volks; er befolgte noch die katholischen Gebräuche, ohne sich äußerlich von der Kirche zu trennen, und ohne noch unter den andern Bußpredigern, die damals Italien durchreisten, ein besonderes Aufsehen zu erregen. Erst 1280 ließ ihn der Bischof von Parma ergreifen, fand jedoch nichts Ketzerisches in seinem Glauben, behielt ihn aber unter seiner Aufsicht als einen Schwärmer; 1286 gab er ihn wieder frei, verbannte ihn jedoch aus seiner Diöcese. In demselben Jahre befahl Honorius IV. den Bischöfen alle, ohne päbstliche Bestätigung bestehenden Vereine zu unterdrücken; dies verhinderte aber die Verbreitung der Apostoliker nicht, an deren Spitze sich Segarelli wieder gestellt hatte. Bereits 1287 wurden sie auf einer Synode zu Würzburg excommunicirt, — wenn nicht, wie Neander meint (K.Gesch. V. 847), dieses Urtheil gegen einen andern, von Segarelli unabhängigen Verein gerichtet ist. 1290 erließ Nicolaus IV. ein neues Schreiben gegen unerlaubte Gemeinschaften. Diese Maßregel reizte die Apostoliker zu lebhafterem Widerspruch; während sie früher von ihrer Opposition kaum ein klares Bewußtseyn gehabt, eiferten sie jetzt laut gegen die Verweltlichung der Hierarchie und die Gebrechen der Kirche. Die Verfolgung wuchs im Verhältniß des Widerspruchs; Segarelli, 1294 eingezogen, widerrief die ihm zur Last gelegten Irrlehren, und wurde zu lebenslänglichem Gefängniß verdammt; im Jahr 1300 aber wurde er als Relapsus verbrannt. Die Sekte dauerte fort. Ein weit begabterer Geist, Dolcino, natürlicher Sohn eines Priesters aus der Diöcese von Novara, seit 1291 der Partei angehörend, trat an deren Spitze. Durch schwärmerischen Eifer und apokalyptische Weissagungen versammelte er immer mehr Anhänger um sich, vertheidigte sich mit den Waffen gegen die ihn verfolgenden Kreuzheere, bis er, 1307, geschlagen und verbrannt wurde. Seiner Schicksale und seiner merkwürdigen Persönlichkeit wegen verdient er einen eigenen Artikel, wo auch die Lehre der Sekte, so wie sie von ihm entwickelt worden, zu behandeln ist. Die Niederlage seiner Partei löste indessen diese nicht auf; 1310 werden die Apostoliker von einer Synode zu Trier mit dem Bann belegt; 1311 findet man sie im Gebiete von Spoleto; 1320 wird Petrus Lucensis, ein Spanier, zu Toulouse gefangen gesetzt und als Lehrer der Apostoliker verurtheilt; nach 2 Jahren schwur dieser aber seine Meinungen ab. Noch 1368 verdammte eine Synode zu Lavaur die Apostoliker der Provence; 1374 wiederholte eine Synode zu Narbonne diesen Kanon mit Androhung schärferer Strafen. Die Apostoliker verbanden sich oft, in Frankreich und Deutschland, mit Fratricellen und Begharden, sind aber auch zuweilen von ihren Gegnern mit diesen verwechselt worden; neuere Geschichtschreiber haben sie sogar von den Patarenern nicht getrennt. Mit der Wiederherstellung des einfachen apostolischen Lebens, dem ursprünglichen Zwecke Segarelli's, hatte sich, seit Dolcino, eine schwärmerische Auffassung aller christlichen Vorschriften und gesellschaftlichen Verhältnisse verbunden; an die Stelle alles Aeußerlichen, das sie als Verderbniß unbedingt verwarfen, sollte etwas rein Geistiges treten, das der Sekte aber, in seiner abstrakten Idealität zu bewahren, natürlich nicht möglich war. Der Vorwurf der Unzucht scheint jedoch nicht gegründet; weder in den päbstlichen Schreiben, noch in dem Verhöre des Petrus Lucensis ist die Rede davon. Eine ausführliche, obgleich nicht vollständige Geschichte der Apostoliker hat Mosheim geliefert, im 1. B. seines Versuchs einer Ketzergeschichte. (Vgl. den Art. über Dolcino, wo auch die Quellen.)

C. Schmidt.

Apostel-Convent nennt man die Versammlung, von welcher Apost.Gesch. 15. in der Hauptsache folgendes berichtet wird. Nachdem früher schon Petrus den Hauptmann

Cornelius und andere bei ihm befindliche Römer, Judengenossen, aber Unbeschnittene in die Christengemeinschaft aufgenommen, und zu Antiochien in Syrien sich ein Mittelpunkt für das freiere auch den Heiden zugängliche Christenthum gebildet hatte, wo besonders Paulus und Barnabas thätig waren, und eine große Missionsreise unter die Heiden gemacht hatten: kamen Christen aus Judäa in diese Stadt, und sprachen den Heidenchristen, wenn sie sich nicht nach dem Gesetze Mosis beschneiden ließen, die Seligkeit ab. Da beschloß die dortige Gemeinde, Paulus, Barnabas und etliche Andere zu den Aposteln und Aeltesten nach Jerusalem zu senden und diesen die Streitfrage vorlegen zu lassen. Den in Jerusalem Angelangten traten auch dort sogleich Christen von der Sekte der Pharisäer mit dem gleichen Widerspruche entgegen. Aber in einer deßwegen angestellten Versammlung der Aeltesten und Apostel erklärte sich Petrus unter Hinweisung auf das, was er selbst mit Cornelius gethan, dafür, daß man den heidnischen Brüdern ein solches Joch nicht auflegen sollte. Das Gleiche that nachher Jacobus, indem er zugleich den Vermittlungs-Vorschlag brachte, die Heidenchristen sollten (zur Vermeidung der im Lebensverkehre zwischen ihnen und den Heidenchristen vorkommenden Anstöße) verpflichtet werden, sich zu enthalten der „Greuel der Götzen (der Götzenopfer-Mahlzeiten und des Götzenopfer-Fleisches), der Hurerei (d. i. nach Lightfoot, Gieseler, Baur, der Ehe in den vom mosaischen Gesetze verbotenen Verwandtschafts-Graden; nach Grotius, Kuinoel, Meyer und And. des heidnischen Leichtsinnes in Ansehung der Unzucht, wozu insbesondere die Götzenopfer-Mahlzeiten leicht verführen mochten), des Erstickten (des Fleisches von Thieren, die nicht geschlachtet, und deren Blut nicht gehörig ausgelaufen war) und des Blutes“ (dessen wie des Erstickten Genuß vom mosaischen Gesetze verboten war). Dieser Vorschlag wurde zum Beschlusse erhoben, und mittelst eines Schreibens den Christen in Syrien und Cilicien mitgetheilt.

Nach der einen und zwar größern Hälfte der Kirchenlehrer und Ausleger (Iren., Theodoret, Pelag., Baron., Est., Grot., Calov., Seml., Hug, Winer, Neand., Rück., Uster., Olshausen, Meyer u. v. A.) spricht Paulus im Briefe an die Gal. Kap. 2. von derselben Reise nach Jerusalem, nur daß er vermöge des dort verfolgten Zweckes, die Unabhängigkeit seiner Lehre von der Autorität der Apostel geltend zu machen, nicht sowohl die öffentlichen Verhandlungen als das, was zwischen ihm und den Aposteln Petrus, Jacobus und Johannes vorgegangen, zur Sprache bringt. Er zog, wie er sagt, mit Barnabas und Titus nach Jerusalem vermöge einer (ihm gewordenen) Offenbarung (indem er vermöge einer prophetischen Eingebung auf diese Maßregel antrug, wie Aehnliches 13, 2. geschah), und legte insgeheim (privatim) den Aposteln das Evangelium vor, das er zu verkündigen pflegte; aber trotz der eingeschlichenen falschen Brüder, welche wider die christliche Freiheit waren, wurde Paulus Gehülfe, Titus, nicht gezwungen sich beschneiden zu lassen; auch hatten die Apostel nichts über Paulus Lehre zu bemerken: vielmehr gaben sie ihm den Handschlag der Gemeinschaft, daß Paulus und Barnabas den Heiden, sie selbst aber den Juden predigen sollten, und bedungen nur aus, daß Erstere der Armen in Jerusalem eingedenk seyn sollten.

Der Hauptgrund, der gegen diese Combination und für die andere (von *Euseb.* im Chron., *Calv.*, *Keil* opusc. p. 160., Süskind, Heinrichs, Kuinoel u. A., *C. F. A. Fritzsche* in Fritzschiorum opusc. p. 201 sqq. vertretene) Annahme, der Apostel spreche von der Reise Apost.Gesch. 11, 29 f., geltend gemacht wird, daß dieser nämlich gar nicht jener Versammlung und des von ihr gefaßten Beschlusses erwähnt, erledigt sich sonach von selbst. Gegen die zweite Annahme entscheiden besonders die zwei Gründe: 1) die Zeit der Reise Apost.Gesch. 11, 30. ist zu früh für die Gal. 2, 1. erwähnte, welche vierzehn oder noch mehr Jahre nach Paulus Bekehrung stattfand; 2) wäre der nach Gal. 2, 1 ff. zwischen Paulus und Barnabas einerseits und den Judenaposteln andererseits geschlossene Vergleich vorhergegangen, so würde der nach Apost.Gesch. 15. gefaßte Beschluß ziemlich überflüssig gewesen seyn. **de Wette.**

Apostelgeschichte, s. Lucas.

Apostolischer König, Ehrentitel der Könige Ungarns, dem König Stephan dem ersten christlichen Könige Ungarns von Pabst Sylvester (999—1003) ertheilt, und von Pabst Clemens XIII. durch ein Breve vom 25. August 1758 für das österreichisch-ungarische Königshaus erneut und bestätigt.

Apostolisches Symbolum hat seine Hauptbedeutung als Gemeinbekenntniß aller christlichen Hauptkirchen, enthält aber schon im Namen eine unabweisliche Aufforderung zur historischen Kritik seines Ursprungs. Es ist im katholischen wie im protestantischen Gottesdienste in vielfachem Gebrauche.

I. Eins der vielen zusammenfassenden Glaubensbekenntnisse, die bereits in der alten Kirche in Gebrauch waren — und von denen G. Walch (Bibl. Symbol. vetus 1770) und A. Hahn (Bibl. d. Symb. 1842) fleißige Zusammenstellungen gegeben haben, — und zwar das angesehenste von allen, ist das apostolische Symbolum.

1) Seit dem vierten Jahrhundert erst kommt die Meinung über letzteres in der Kirche (Rufin † 410) auf, daß es von den Aposteln vor ihrem Abgange von Jerusalem so verfaßt sei, daß jeder von ihnen einen Beitrag (*συμβολήν*) dazu gegeben: so habe durch Aufstellung einer gemeinsamen Glaubensnorm alle spätere Abweichung in der Lehre und alle Unsicherheit verhütet werden sollen. Das Abenteuerliche dieser bestimmten Ansicht leuchtet ein; aber eine bewußte Formulirung des Glaubens, um Abirrungen zu verhüten, die an sich wohl denkbar wäre, hätte doch Manches mehr und weniger enthalten müssen. Es ist daher diese Meinung darüber selbst in der römisch-katholischen Kirche von Vielen aufgegeben, obgleich sie im römischen Katechismus ausgesprochen ist (de Symbolo c. 1. ed. *Streitwolf* et *Klener* I. p. 111 sq.) Sie entstand durch einen falschen Schluß aus der Benennung apostolisch und durch Verwechselung der Bedeutung von *σύμβολον* und *συμβολή*. Aber die Formel ist auch überhaupt nicht durch eine Uebereinkunft der Apostel entstanden, welche darin einen Typus ihres Glaubens aufstellten, denn weder das neue Testament noch die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte wissen von einem so wichtigen Vorgange, dessen Kunde überdies zuerst nur in der Gestalt einer Sage auftritt. Daß dieselbe so bald und so vielfach Eingang fand, hat nur in dem Wunsche seinen Grund dieser Formel möglichst große Auctorität zu sichern. Vgl. E. Köllner, Symbolik der luth. Kirche 1837 §. 2—5.; der kathol. Kirche 1844. §. 2. Des Dänen Lindbergs oberflächliche Vertheidigung des apostol. Ursprungs (1830) ist kaum der Erwähnung werth.

2) Die Entstehung dieses Symbols dürfte, wodurch sich auch zugleich das große Ansehen erklärt, dessen es frühe genoß, am wahrscheinlichsten auf das bei der Taufe übliche Bekenntniß, das der Täufling abzulegen hatte, zurückzuführen seyn. Da Jesus selbst die Taufe auf Gott den Vater, Sohn und heiligen Geist einsetzt, so war darin die Form für dies Bekenntniß gegeben, dessen Inhalt mit vollem Recht auf die Apostel zurückgeführt werden kann, woher auch gewiß der Name desselben stammt. Man erkannte in dieser übrigens nicht immer unverändert gleichen, daher auch nicht mit voller apostolischer Auctorität überlieferten, aber mit der heil. Schrift übereinstimmenden Form den Glauben der apostolischen Kirche; daher hieß sie auch geradezu *πίστις*, Glaube, regula fidei. Diese Benennung und namentlich die *κανὼν τῆς ἀληθείας*, *regula veritatis*, schließt den Gegensatz zu abweichenden (häretischen) Meinungen mit in sich. Es gehörte dies Bekenntniß, welches mit vieler Feierlichkeit den Katechumenen eingeprägt zu werden pflegte, in der ältesten Kirche zu der Disciplina arcani, dem, was, wie auch die Sakramente, vor Nichtchristen geheim gehalten zu werden pflegte. Als Erkennungszeichen im Gegensatz zu Nichtchristen und Irrgläubigen erhielt dieses Bekenntniß die Benennung Symbolum (Köllner §. 6.). In der griechischen Kirche zuerst gebraucht existirte dasselbe zuerst in griechischer Sprache, später auch lateinisch, meist daneben. Die jetzige bei den Katholiken und Protestanten ziemlich gleichlautende Form ist nicht sehr alt (frühestens 5. und 6. Jahrhundert), und wohl eine von Alters her in Rom gebräuchliche Form, daher auch Symbolum Romanum genannt.

II. Große Bedeutung hat dies ökumenische Symbol, „in der Kirche einträchtiglich gelehrt" (Luther), als das Grund- und Hauptbekenntniß, in welchem alle christlichen Kirchen, die orientalische und occidentalische, und in dieser wieder die katholische und die protestantische einverstanden sind, (regula fidei brevis et grandis — brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. Augustinus), so daß wie die Taufe, so dies Taufbekenntniß als äußeres Zeugniß der noch immer bestehenden Einheit im Grunde zwischen ihnen gelten darf. Rudelbach (die Bedeutung des apostolischen Symb. 1844) setzt dies vortrefflich auseinander. Vgl. *King*, History of the apostles creed. London 1702.

Diese hohe Wichtigkeit des apostolischen Symbols mußte bei Betrachtung des Verhältnisses der christlichen Kirchen gegen einander den Blick immer wieder auf's Neue darauf zurücklenken. Nicht nur der starren Orthodoxie gegenüber, welche auf jeden Buchstaben der Lehre Gewicht legte, sondern auch im Verhältniß zur katholischen Kirche hob Georg Calixt († 1656) die Bedeutung dieses gemeinsamen Tauf- und Glaubensbekenntnisses hervor, dem er für die Verhältnisse nach innen die Glaubensübereinstimmung in den fünf ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche an die Seite stellte. Als nun auch die Gegensätze innerhalb der protestantischen Kirche immer schärfer hervortraten, war es natürlich, daß man wieder in Hinsicht auf die Vieldeutigkeit der heiligen Schrift und die Unmöglichkeit, aus ihr eine allgemein anerkannte Glaubensformel zu ziehen, auf jene von Alters her anerkannte Grundlage zurückkam. Nach Lessings Vorgange that das neuerdings Delbrück in seiner Schrift: Melanchthon der Glaubenslehrer (Bonn 1826, Zugabe S. 145—208.), wodurch drei treffliche theologische Sendschreiben der Drr. Sack, Nitzsch und Lücke hervorgerufen wurden (über das Ansehen der heil. Schrift u. s. w. Bonn 1827), sonst aber nicht so viele weitere Verhandlungen entstanden, wie die Sache verdient hätte. In Delbrücks Erörterung einiger Hauptstücke in Schleiermachers Glaubenslehre trat nämlich jener wichtige Gegenstand mehr zurück. — Entschiedener wollte der barockgeistreiche Grundtwig in Dänemark das apostolische Symbol zur Glaubensgrundlage und zur Entscheidung über die Unsicherheit des Schriftverständnisses machen und fand darin einen beträchtlichen Anhang, aber nur im eigenen Lande, doch noch weit mehr Widerspruch, auch von Seiten kirchlichgläubiger Theologen. Auch in Deutschland ließen sich aber ähnliche Stimmen vernehmen. Fast wie Delbrück erklärt sich Franz Voll in seiner Schrift gegen Dr. D. Schulz zu Breslau (Berlin 1840): „Es gab ein Bekenntniß des Glaubens, welches die Apostel nebst den von ihnen gestifteten Gemeinen hinterlassen hatten, das Irenäus Regel der Wahrheit (erst Tertullian Glaubensregel) nennt, Ueberlieferung der Wahrheit von den Aposteln, auch Glaube, das in der Taufe jedem Christen mitgetheilt wurde, nach den Anführungen des Irenäus das apostolische." (S. 50 ff. 79 ff.) Nach *Roerdam* (de fide Petrum, Hafniae 1839 p. 108) norma praedicationis regulâ scripturae *prior ac superior*.

III. Die hohe Wichtigkeit des apostolichen Symbols ist denn auch durch den vielfachen kirchlichen Gebrauch anerkannt, der nicht bloß in der römisch- und griechisch-katholischen, sondern auch in den protestantischen Kirchen, namentlich der lutherischen davon gemacht wird, wo dasselbe nicht nur Taufbekenntniß, in der Regel auch integrirender Bestandtheil jedes Gottesdienstes ist. Ueberdies bildet es auch als ein Bestandtheil des römischen, wie des lutherischen Katechismus eine der wichtigsten Grundlagen des kirchlichen Religionsunterrichts in der katholischen wie in der lutherischen Kirche.

Dieser Gebrauch, namentlich der als Bekenntniß bei der Confirmation, ist freilich neuerdings in der lutherischen Kirche mehrfach, besonders leidenschaftlich in Sachsen von Seiten des dort herrschenden Rationalismus, ähnlich in Bremen, Hamburg und auch sonst angefochten worden, hat sich aber bis jetzt siegreich durchgekämpft und wird sich auch ferner behaupten, wenn die Kirche nicht auf den Kopf gestellt wird; denn er ist das einzige nachweisbare äußerliche Zeugniß für die innere Einheit der getrennten christlichen Kirchen.

Vgl. J. Stockmeier: Wann und auf welche Veranlassungen ist das apost. Symb.

entstanden und welche Bedeutung hat dasselbe für die Kirche überhaupt, und insbesondere auch für unsere Zeit? Zürich 1846.

Mit Recht sagt P. Lange in seiner christlichen Dogmatik (II. S. 638), diejenigen, welche die gesetzliche Seite der Symbole läugneten, verwürfen damit die gesetzliche Seite der Kirche; „damit heben sie aber die Wirklichkeit der Kirche selbst auf, namentlich die Volkskirche, die Kindertaufe, die Confirmation, die Ordnung des Kultus, die Bestimmtheit des Lehramts und ähnliche Karakterzüge der Kirche, ja überhaupt das Verbindliche der kirchlichen Gemeinschaft.“ Das gilt ganz besonders in Beziehung auf das apostolische Symbolum. Vgl. *H. C. L. Th. Frommann* (Jenae 1833) und *Richard Rothe:* de disciplina arcani (Heidelb. 1841). **L. Pelt.**

Apostolische Väter, patres apostolici. Dieser Name hat eine weitere und eine engere Bedeutung; einestheils dient er zur Bezeichnung der unmittelbaren und ächten Schüler der Apostel, anderntheils umfaßt er nur diejenigen unter ihnen, die Schriften hinterlassen haben, oder denen Schriften zugeschrieben worden sind. Man kann sie in 2 Klassen eintheilen: 1) Schüler des Paulus: Barnabas, sofern er zur Schule oder Richtung des Paulus gehört, Clemens Romanus, Hermas. 2) Schüler des Johannes: Ignatius, Polycarpus, Papias. — Dionysius Areopagita, der auch zu den apost. Vätern gezählt wird, müßte zur Schule des Paulus gerechnet werden. S. d. einzelnen Artikel. Hier ist nur noch darauf aufmerksam zu machen, daß die größere Masse der ihnen zugeschriebenen Schriften unächt, andere wenigstens von zweifelhafter Aechtheit sind. Die vorzüglichsten Ausgaben dieser Schriften sind folgende: 1) S. S. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, opera ed. *J. B. Cotelerius.* Paris 1672. Recud. curavit *J. Clericus* ed. 2. Amstelod. 1724. 2 voll. fol. Diese Ausgabe erhält dadurch großen Werth, daß Cot. darin die dem Clemens Rom. zugeschriebenen Schriften sowie die vindiciae Ignatianae von Pearson aufnahm. Die von Clericus besorgte 2. Ausgabe ist wesentlich verbessert. 2) S. S. Patrum apostolic. opera genuina ed. Rich. *Russel.* Lond. 1746. 2. voll. 8. 3) Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi, patrum apostol., quae supersunt. Accedunt, S. Ignatii et S. Polycarpi martyria. Ad fidem codd. rec., adnot. illustravit, indicibus instruxit. Guil. *Jacobson.* 2 Tom. Oxon. 1838. ed. 2. 1840. 8. 4) Patrum apost. opera. Textum recognovit, brevi adnotatione instruxit et in usum praelect. academ. ed. *C. J. Hefele.* Tubingae 1839., ed. 2. 1843, ed. 3. 1847. 5) Codex N. T. deuterocanonicus s. patres apostolici ed. de *Muralto.* Vol. I. (Barnabae et Clementis epistolae) Turici 1847. 12. Von geringerer Bedeutung, doch immerhin brauchbar als Handausgabe sind *Ittig,* bibl. patr. apost. Lipsiae 1690. 8. und *J. L. Frey,* epistolae S. Patrum apostolicorum Clem., Ign. et Polyc. atque duorum posteriorum martyria. Basil. 1742. Fast unbrauchbar ist die Ausgabe von Hornemann, Kopenhagen 1828. S. theol. Stud. u. Krit. 1830 S. 920. Viele von diesen Schriften sind auch einzeln herausgegeben worden. Die dem Dionys. Areop. zugeschriebenen unächten Schriften finden sich in keiner der genannten Ausgaben. **Herzog.**

Apostolisches Zeitalter, als die Zeit der ersten Begründung des Christenthums und der christlichen Kirche für deren Bestand von besonders normativer Bedeutung, und doch, ja eben deswegen, in unseren Tagen sehr bestritten, seiner Dauer wie dem Inhalte nach, von welchem dasselbe erfüllt ist. Es wird daher nothwendig seyn, zuerst im Allgemeinen den Stand der Untersuchungen über das apostolische Zeitalter zu betrachten, dann zu fragen, welche feste Haltpunkte sich für die geschichtliche Sicherstellung der Anschauungen von demselben darbieten und welche Grundlagen darin der christlichen, insbesondere der evangelischen Kirche sich darbieten, endlich wie sich darin der Stoff der Urgeschichte des Christenthums gruppirt und wie dieses Zeitalter gegen das nachapostolische abzugränzen ist.

I. Was in der älteren Zeit sich von selbst verstand, die geschichtliche Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen und der übrigen altchristlichen Schriften, das ist allmählig zuerst in

Zweifel gezogen und zuletzt zum Gegenstande sehr verwickelter, z. Th. resultatloser kritischer Untersuchungen gemacht worden. Die Bedeutung, welche die Reformation auf das Urchristenthum legte, zu welchem sie die christliche Kirche von den Entstellungen, welche sie erfahren hatte, zurückführen wollte, gab den ersten Anstoß zur Erhebung kritischer Bedenken hinsichtlich der Quellen und der Beschaffenheit der apostolischen Zeit. Diese, wie sie uns bei Karlstadt u. andern Kometen der Reformationszeit, später bei Spinoza, Richard Simon u. s. w. entgegentreten, verstummten bald vor der dogmatischen Grundrichtung der Theologie im 16. und 17. Jahrhundert. Der Pietismus lenkte die Zeit, welche schon eine Empfänglichkeit für historische Auffassung in sich trug, von dieser Einseitigkeit hinweg; Gottfried Arnold kanonisirte die Häretiker der alten Kirche und vertiefte sich mit der vollen Kraft eines in stiller Mystik Gott hingegebenen Herzens in die Urzeit des Christenthums. Sein Buch: „die erste Liebe, d. i. wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben," thut schon durch den Titel die idealisirende Tendenz seines Verfassers kund. Es wurde dadurch die Gewohnheit nicht wenig gefördert in den Ausdrücken der ungemessensten Bewunderung von den Christen und der Kirche der apostolischen Zeit zu sprechen. Eine hergebrachte Behandlungsweise derselben nahm sie von aller Kritik aus, welche man erst da anzuwenden anfing, wo die apostolische Zeit aufhörte; Andeutungen darüber, wie sie sich schon in den Magdeburgischen Centurien fanden, blieben unbeachtet liegen, bis in der Mitte des 18. Jahrhunderts S. Semler sie aufnahm, viel Eigenes hinzuthat und mit eben soviel Gelehrsamkeit als kühner Selbstständigkeit eine Umgestaltung der Geschichte der apostolischen Zeit unternahm — nicht in Einem Werke, sondern nach seiner Art in zerstreuten Andeutungen. Seine Hauptgesichtspunkte waren auf diesem Gebiete die Scheidung des Temporellen von dem Normalen, Ewiggültigen in der ersten Erscheinung des Christenthums und die Hervorhebung der großen Bedeutung, welche der Gegensatz des Judenchristenthums und der universalistischen Paulinischen Schule für die Urgestalt der christlichen Kirche habe. Die z. Th. an Semlers Forschungen sich entwickelnde rationalistische Geschichtsauffassung des Urchristenthums verwischte so sehr alle individuellen und lebendigen Züge, daß nichts übrig blieb als ein oberflächlich aufgefaßtes abstraktes Gedankenbild eines seinem Inhalte, wie seinen Einwirkungen nach doch jedenfalls höchst bedeutenden Lebenskreises. Man darf nur die beiden in mancher Hinsicht werthvollen Schriften des würdigen G. J. Planck in Göttingen, die Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfassung und die des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel (1818) durchgehen, um zu sehen, wie verschwommen und durch die Kritik ausgeleert hier Alles erscheint, obgleich ein christlicher Kern darin festgehalten wurde (vgl. auch: Planck über die Behandlung, Haltbarkeit und Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums. Gött. 1821). Mehr Inhalt bekam die Geschichte des Christenthums wie namentlich die Exegese durch ein wiedererwachtes Glaubensleben, welches sich auch in systematisch-philosophischer Reproduction des Kirchenglaubens eine entschiedene Form gab (Marheineke). Beiden setzte sich die unbefangene historisch-theologische Forschung, wie sie uns insbesondere in Neander repräsentirt erscheint, entgegen, dessen Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel (zuerst 1832, dann alle neuen Erscheinungen berücksichtigend wiederholt, zuletzt in 4. A. 1847. 2 B. 8.), mit eben so viel religiöser Tiefe als gelehrter Umsicht den ganzen Stoff in ein beseeltes Ganze zusammenfaßt.

Inzwischen hatten sich aber die neuen Ansichten über die Kritik der neutestamentlichen Schriften und die Gestaltung des in ihnen enthaltenen Stoffes, wie sie durch Dr. F. Baur in Tübingen, namentlich seit der Erscheinung von Strauß Leben Jesu, allmälig dem Publikum vorgelegt wurden, zu einer ganz neuen Anschauung des apostolischen Zeitalters entfaltet, wonach fast sämmtliche von demselben zeugende Quellen als später entstanden, daher als Quellen für ein nachapostolisches Zeitalter gelten sollten (concentrirt, aber dabei etwas verflacht, erscheinen diese Ansichten in Dr. Albert Schwegler's nachapost. Zeitalter. Tübingen 1846. 2 Bde., wozu R. Köstlin in d. Theol. Jahrb.

1850, 1. 2. u. a. Anhänger der neugebildeten Schule berichtigende und vertiefende Ergänzungen lieferten). Das Wesentliche dieser neuen Auffassung bestand darin, daß Christi Evangelium als eine bloße Vollendung des Judenthums, wenn gleich von universalistischen Ahnungen durchzogen, betrachtet wurde, der Apostel Paulus, von dem nur die vier Briefe an die Römer, Korinthier und Galater als ächt stehen blieben, für den eigentlichen großen Begründer des Universalismus angesehen wird, welcher freilich (verblendet genug!) sein Werk ganz Christo zuschrieb, daher ein vom palästinensischen abweichendes Christenthum mit großem Erfolge verbreitete. Die beiden sich feindselig gegenüber stehenden Parteien, die Ebionitische und Paulinische zu vereinigen, mußte besonders nach Zerstörung des jüdischen Staats und Jerusalem's ein großes Anliegen werden: eine Reihe uns unbekannter z. Th. begabter Männer erfanden Schriften im Namen der Apostel und ihrer ersten Schüler, um einen Compromiß, wo möglich eine Einigung zwischen jenen beiden Parteien zu Stande zu bringen, wobei jede etwas aufgeben mußte. Das gelang, so entstand die katholische Kirche, welche diese vermittelnden Schriften nebst den wenigen ächten der Apostel (außer den vier Paulinischen Briefen nur die Apokalypse des Johannes, des Lieblingsjüngers Jesu) zu einer Glaubens- und Lebensrichtschnur der Christen erhob und ihnen kanonisches Ansehen beilegte.

Eine lebhafte Verhandlung und eifrige Durchforschung des Einzelnen in vielen Abhandlungen und Schriften, besonders von Zeller, Frank in Schorndorf, Lechler (1851), Schwanebeck, für und wider, verbreitete viel Licht über die Gegenstände, welche sie behandelten; auch solche, welche im Ganzen dem von der Tübinger Schule gegebenen Anstoße folgen, haben allmählich eine besonnenere Kritik üben gelernt und namentlich ist Albert Ritschl's Entstehung der altkatholischen Kirche (Bonn 1850) in dieser Hinsicht verdienstlich. Doch fehlt so viel, daß diese Untersuchungen bereits zu einem auch nur einigermaßen festen Abschlusse gekommen seyen, daß vielmehr die Kritik der neutestamentlichen Briefe und Evangelien, wie die der Apokalypse und insbesondere der Apostelgeschichte, durch eine Reihe von ungelösten Fragen die Sicherheit entbehren läßt, welche nöthig wäre, um ein treues Bild des apostolischen Zeitalters zu zeichnen. Apologetische Versuche, wie der durch Fleiß und Scharfsinn ausgezeichnete des Dr. Michael Baumgarten in Rostock (Die Apostelgeschichte. Braunschweig 1852. 2 Th. in 3 Abth.), lassen diesen Mangel nur doppelt lebhaft empfinden. Schriften wie des Lutheraners J. B. Trautmann (die apostolische Kirche 1848) können demselben bei aller Lebendigkeit der Behandlung nicht abhelfen, sobald theoretische Konstruktionen an die Stelle kritischer Forschung treten. Gotthard Viktor Lechler: das apostolische und nachapostolische Zeitalter (Haarlem 1851. 4.), behandelt den Gegenstand mit Ernst und Umsicht, »mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit zwischen Paulus und den übrigen Aposteln, zwischen Heidenchristen und Judenchristen.«

II. Welche feste Haltpunkte bieten sich denn hier einer strengen und vorurtheilsfreien Kritik dar? 1. Zunächst die Briefe des Apostels Paulus, die über allen kritischen Zweifel erhaben sind, zumal wenn man sich an jene vier hält, welche auch die Tübingische Kritik stehen läßt, und die nur der geschichtsmörderische Wahnsinn eines Bruno Bauer den übrigen Briefen nachwirft. In diesen Briefen tritt die Grundlage der historischen Erscheinung, wie der gottmenschlichen Natur Christi, wie die Evangelien sie ausgeführt darlegen, dem klaren und unbefangenen Blicke entschieden hervor, und dann ferner eine von dem Herrn selbst aus dem Judenthume gesammelte Gemeine, deren Leitung nach seinem Hingange den Aposteln übertragen ist, welche vom heiligen Geiste und durch die Erscheinungen des Auferstandenen dazu ausgerüstet sind. Letzteren stellt sich Paulus selbst als eine gleichberechtigte Spätgeburt zur Seite, da auch ihm der Herr selbst persönlich erschienen ist und ihn berufen hat, und zwar zum Heidenapostel: die Juden als Kinder Abrahams sind zwar von Alters her zur Theilnahme an seinem Reiche vorbereitet; da ihre Fülle aber dieselbe verschmäht, so treten nun die Heiden als gleichberechtigt mit ein, nicht zur Haltung des äußeren Gesetzes verpflichtet, bloß

durch den Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen zur Seligkeit, zum alleinigen Heil in Ihm berufen. So sind die beiden, Juden und Heiden, fortan in gleichem Verhältnisse zu Gott als solche, die nur durch den Glauben das Heil ergreifen, nicht es durch Werke erwerben sollen. — Darnach läßt sich erwarten, daß es einige Zeit dauern mußte, bis Paulus das volle Vertrauen der Apostel, die es von Anfang gewesen, erwarb, während er doch ihre Berechtigung vor seinem Auftreten in der christlichen Geschichte anerkennen mußte, wie wir dies im Briefe an die Galater besonders in anschaulicher Weise hervortreten sehen. Sein Verfahren konnte aber darnach kein anderes seyn, als dasjenige, welches uns die Apostelgeschichte vormalt, daß er nämlich immer zuerst vor den Juden auftrat, sie und die Proselyten zu gewinnen suchte, die überall zahlreich ihre Synagogen besuchten, und dann, wenn sie ihn zurückstießen, sich erst direkt an die Heiden wandte. Diesen Gang, den des Christenthumes im Allgemeinen, mußte Paulus in seinem Kreise nachzubilden sich wohl besonders berufen betrachten, wenn ihm anders daran lag, die Einheit der christlichen Kirche im Zusammenwirken mit den Uraposteln festzuhalten.

In den Paulinischen Briefen haben wir denn auch die sichersten Zeugnisse über das Wirken ihres Verfassers und die Gestalt der von Paulus gestifteten Christengemeinen, wie seines ganzen Werks, wogegen die anderweitigen Nachrichten, namentlich die der Apostelgeschichte, sich nur als sekundäre Quellen verhalten, welche an jenen zu messen sind. Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte ist freilich auf's Schärfste angegriffen worden, hat aber auch eifrige Vertheidiger gefunden, zu denen indirekt auch Dr. Wieseler zu rechnen ist, dessen Chronologie des apostolischen Zeitalters (Göttingen 1848) ein wichtiger Beitrag zum Erweise der Aechtheit derselben ist. In den wesentlichsten Punkten steht sie im Einklange mit den Briefen des Apostels, aus dessen unmittelbarer Nähe jedenfalls ein längerer Reisebericht darin stammt, wie denn auch andere Theile auf sichern Quellen ruhen. Die Apostelgeschichte ist kein Tendenzroman, zu dem Zweck erfunden, die Pauliner und Petriner zu vereinigen, aber auch keine Quellenschrift aus erster Hand, sondern ein mit dem Evangelium eng verbundenes schriftstellerisches Produkt eines Christen noch aus dem ersten Jahrhunderte, ihr wunderbar abgerissenes Ende erklärt sich vielleicht daraus, daß noch ein dritter Theil (die Profectio Pauli in Spaniam des Canon bei Muratori?) folgen sollte. Kurz, wir haben hier die Nachrichten im Einzelnen zu prüfen, im Falle eines wirklichen Widerspruches mit den Briefen des Paulus, natürlich diesen, als unmittelbaren Quellen, die selbst zugleich einen Theil der darin enthaltenen Geschichte bilden, den Vorzug zu geben; das Weitere s. u. d. A. Apostelgeschichte. Die Grundzüge ihres Inhalts sind gewiß aus glaubwürdiger Ueberlieferung, zum Theil aus schriftlichen Quellen geschöpft und geben uns ein richtiges Bild von der ersten Verbreitung und Urgestalt der christlichen Kirche.

2. Einen ganz davon unabhängigen Haltpunkt, besonders für die Kenntniß der Gestaltung des Urchristenthums in seiner dem Judenthum zugewandten Urgestalt bietet uns die Apokalypse dar, deren Aechtheit wir nach den gründlichen und vielseitigen Untersuchungen von Dannemann, Schnitzer (Tüb. Jahrb. 1842) u. a. Anhängern der Tüb. Kritik, Hengstenberg, so lange für gesichert halten, bis die Unmöglichkeit nachgewiesen ist, daß sie mit dem Evangelium und den Briefen, die seinen Namen tragen, einen und denselben Verfasser haben, und selbst, wenn diese Unmöglichkeit erwiesen wäre, könnte immer die Johanneische Abfassung der Offenbarung behauptet werden, wie es ja von Baur und seinen Schülern geschieht. Lückes, Neanders u. A. gewichtige Gründe gegen die Aechtheit reduciren sich doch auf jenes Eine Argument, welches de Wette so formulirt: »In der neuesten Kritik steht nichts so fest, als daß der Apostel Johannes, wenn er der Verfasser des Evangeliums und der Briefe ist, die Apokalypse nicht geschrieben hat, oder, wenn diese sein Werk ist, er nicht Verfasser der andern Schriften seyn kann.« Allein mit Rücksicht auf Zeit, Entstehungsart und Besonderheit des traditionellen apokalyptischen Styls ließe sich beides doch zugleich festhalten und die äußern Zeugnisse nöthigen dazu, es zu thun. — Hier lernen wir also eine kühne und universalistische Urgestalt des Judenchristenthums

spätestens aus dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts kennen mit ihren Erwartungen, die sich sämmtlich um Christi Person concentriren, dessen höhere göttliche Natur darin eben so entscheidend, wenn auch nicht so ausdrücklich, wie im Evangelium des Johannes und seinem ersten Briefe hervortritt.

3. Weniger sichere Anhaltpunkte für die Richtungen im apostolischen Zeitalter geben die drei ersten Evangelien ab, von denen freilich das erste, wenn wir es auch in der Gestalt nicht haben, in der es in aramäischer Sprache von Matthäus verfaßt worden, doch entschieden einen judenchristlichen, aber nicht einen exclusiven (ebionitischen) Karakter offenbart, das dritte dagegen für den Paulinismus seines Verfassers entschieden Zeugniß ablegt. Es sind neuerdings von Matthäi, Frommann, Köstlin u. A. diese Lehrbegriffe mehr in's Licht gesetzt worden, doch ist dafür nach trefflichen Vorarbeiten noch viel zu thun.

4. An die Paulinische Lehre und Richtung auf der einen (der Br. an die Hebräer), an die judenchristliche auf der andern Seite (Br. des Jakobus) schließen sich die übrigen Schriften des Neuen Testaments an, während andere zugleich an beide (die Briefe des Petrus und Judas); aus ihnen lernen wir feinere Schattirungen der Denkweise im apostolischen Zeitalter kennen, denen sich dann wieder die ältesten apostolischen Väter ergänzend anschließen (Barnabas, Clemens von Rom). Nur eine solche Grundlage, welche die wahre Einheit beider Richtungen in sich begreift, kann die wahre seyn; sie wird in den evangelischen protestantischen Kirchen vollständig erkannt und unerschütterlich festgehalten: denn als Prinzip gilt im Gegensatz zu aller Gesetzgerechtigkeit und Werkheiligkeit die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, welche dann unfehlbar in Glaubensthat und Heiligung übergeht, aber zugleich wird die Ueberlieferung der göttlichen Offenbarung im Alten Testament bis zur Erfüllung der Zeit und von da her die des Neuen Testaments so erkannt, daß ihr nichts abgebrochen wird und das Urchristenthum eben darum zugleich das normale Christenthum ist, auf welches die Kirche bei ihrer inneren Selbsterneuerung (Reformation) zurückzugehen hat.

III. Wie gruppirt sich nun um diese Grundlagen der Stoff der Urgeschichte des Christenthums, wie gränzt sich das apostolische Zeitalter ab, einestheils gegen die nachapostolische Zeit, andererseits gegen die der Gründung des Reiches Gottes durch den Herrn selbst?

1. Die letztere Gränze ist leicht gezogen: die apostolische Zeit beginnt da, wo die Apostel anfangen selbstthätig und selbstständig am Bau der Kirche wirksam zu werden, also mit der Ausgießung des heiligen Geistes am ersten Pfingsttage und den dieselbe vorbereitenden Begebenheiten, dem einmüthigen Beisammenseyn der Jünger des Herrn zur Vorbereitung auf den Empfang des Geistes, wozu auch die selbstständige Wahl eines Apostels an die Stelle des Verräthers gehört. Der Anfang der Apostelgeschichte also, wenn die Himmelfahrt Christi nur der Ueberleitung vom Evangelium zugerechnet wird, ist in der That hier durchaus der richtige. Baumgartens Darlegung des Plans der Apostelgeschichte enthält in dieser Hinsicht treffende Gedanken, namentlich wie die Verheißung des heiligen Geistes die Zusammenfassung aller Verheißungen ist, die von Alters her an das Volk Israel gerichtet worden (I., 15.).

2. Den Schluß der apostolischen Zeit bildet das Aufhören der Auctorität und des unmittelbaren Geisteseinflusses der Apostel: dies konnte nur successiv und allmählich in den verschiedenen Kreisen zu verschiedener Zeit aufhören, je nachdem die Lebensdauer der Apostel eine ungleiche war. Die apostolische Zeit dauert also in den einzelnen Gegenden für die Christengemeinden so lange, wie noch die unmittelbare Leitung durch einen Apostel in ihr möglich war und, wo es nöthig ward, mit normaler Auctorität eintreten konnte.

Darnach ergeben sich folgende Hauptpunkte:

A. Der Name der Apostel kommt zwei mit gleicher Auctorität ausgestatteten Reihen derselben zu: 1) den ursprünglichen, von Christo selbst während seines Erdenwandels

berufenen Zwölf, zu denen jedoch durch Wahl der Jünger und Loosentscheidung einer hinzukam, damit ihre Zahl der der Stämme Israels entsprechend bliebe: unter ihnen tritt Petrus mit einer Art leitenden Ansehens hervor (über die Benennung, wie über die Einzelnen vgl. die betreffenden Artikel). 2) Dem Paulus und einigen gleichfalls den Heiden predigenden Begleitern desselben z. B. dem Barnabas. Doch concentrirt sich hier Alles in ersterem, als dem von dem Herrn selbst gleichfalls berufenen und für sein Amt so hochbegabten. — Diese begründeten mit göttlicher Machtvollkommenheit Gemeinden des Herrn und setzten Lehre und Einrichtungen darin fest, wie sie es von Ihm selbst empfangen hatten und noch fortwährend vom Geiste empfingen als aus dem Seinigen. Die Auctorität gibt aber das unmittelbare Gesendetseyn von dem Herrn, nicht eine ausschließliche Erfüllung mit dem Geiste, welche vielmehr nicht, wie Thiersch behauptet, gleichsam wie in einem Sündenfalle der Kirche mit dem apostolischen Zeitalter plötzlich aufgehört hat, sondern vielmehr durch alle Zeiten der Kirche sich erhalten hat und noch immer fortdauert, wenn auch die Erscheinungen davon nicht in so auffallender Weise hervortreten, wie in der Urkirche.

B. Heiden- und Judenchristenthum offenbaren und bethätigen zwei innerlich harmonirende und einander ergänzende Formen des Einen Geistes — eine Einheit, die sich wenigstens im Geiste der Hauptapostel (mehr oder minder) vollzogen darstellt. Von den Verhandlungen in Antiochien aus (Apostelg. XV.) setzte sich diese ursprünglich in merkwürdigen Erfahrungen (besonders die Bekehrung des Hauptmanns Cornelius und die damit verbundene Vision K. X.) gegebene Einheit in ein sicheres, wenn auch nicht von Schwankungen freies Bewußtseyn um. Der eigentliche Ausgangspunkt für diese Sicherstellung ist das sogenannte apostolische Concil in Jerusalem, welches allerdings von großer Bedeutung, wenn auch nicht so einzig ist, wie es Baumgarten erscheint (II, 1. die Bewährung der Kirche in ihrer schwersten Anfechtung, S. 101 ff., besonders S. 113: „In dieser Versammlung haben wir zuvörderst eine Repräsentation der Kirche Christi zu erkennen, wie sie in der ganzen Zeit ihrer Entwicklung ihres Gleichen nimmer wieder gehabt hat, noch auch haben wird“). Die Nachricht darüber in der Apostelgeschichte läßt sich mit den Andeutungen, welche der Apostel darüber im Briefe an die Galater (2, 1—11.) gibt, wohl vereinigen (gegen Baur, Paulus S. 121—128, Schwegler a. a. O. I, 120; Ritschl S. 115—126; Zeller theolog. Jahrb. 1849 S. 444 und Lechler S. 243 ff.), um so mehr da erstere an einiger Unklarheit leidet, letztere der Natur der Sache nach unvollständig sind und sich nicht auf die öffentlichen, die nur flüchtig berührt werden, sondern auf gleichzeitige Privatverhandlungen mit den Aposteln beziehen (Baumgarten), dem wir darin gegen Wieseler beistimmen (S. 176—208). Die Juden- und die Heidenapostel erkannten gegenseitig ihren Beruf an, gaben sich wie Brüder die Hand und machten nur aus, daß diese Gemeinschaft von Seiten des Paulus, „der sich vom Judenthum vielmehr als von den Juden entfernte, entsprechend seiner Annäherung vielmehr an die Heiden, als an das Heidenthum“ (Niedner), und seiner Genossen thatsächlich durch Unterstützung der armen Judenchristen-Gemeinen solle anerkannt werden (Gal. 2, 6. vgl. Apostelgesch. 15, 28.). Die übrigen Bedingungen, namentlich die Festsetzung der Beobachtung der sogenannten Noachidischen Gebote (welche den Proselyten des Thors aufgelegt zu werden pflegten) auch von Seiten der Heiden ist nur eine Rücksichtnahme auf die schwachen Brüder, wie sie der Apostel Paulus von der Bruderliebe der Christen fordert (1. Kor. 8—10. Röm. 14, 1—15, 13.) und selbst so treulich leistete, daß er Allen Alles wurde. Wir sehen daraus, daß die Antiochener froh wurden des in dem Schreiben der in Jerusalem Versammelten enthaltenen Trostes (Apostelgesch. 15, 31.), daß sie darin die volle Freiheit anerkannt sahen, nicht einen bloßen Compromiß. Eben deßhalb ist die spätere Rückkehr des Petrus und anderer Judenchristen in Antiochien zur theilweisen Knechtschaft unter den Buchstaben (zum Zurückziehen von der Lebensgemeinschaft mit den Heidenchristen) ein wirklicher Rückfall, wie Paulus ihn auch behandelt (Gal. 2, 11—14. Lechler S. 265 ff.) Damit fällt denn die ganze

Ansicht, welche das Buch der Apostelgeschichte zum Versuch eines Compromisses macht, in welchem auf beiden Seiten Wesentliches aufgegeben wäre. „Jedenfalls,“ sagt Baumgarten, „hat Jakobus mit seinem Vorschlag einen Ausweg gewiesen, auf welchem die Freiheit und Selbstständigkeit der Heidengemeine ungeschmälert zur Geltung kommt und doch eine Entwicklung eingeleitet wird, durch welche die heidenchristliche Freiheit die Gemeinschaft mit der judenchristlichen Gebundenheit möglich macht“ (II, 1. S. 152). Mit Recht behauptet derselbe wohl auch, daß der Beschluß hier nicht durch Abstimmung, sondern durch endliche Zustimmung Aller (*ὁμοθυμαδὸν γενομένοις* V. 25.) zu Stande gekommen sey (S. 158). Auch Paulus habe ihn gelten lassen können, was Zeller bestreitet, weil es sich hier nicht darum handle, wie die einzelnen Heiden vor Gott gerecht werden, sondern wie die gläubigen Heiden als Gemeine ihr Verhältniß zu Israel und zu dem heidnischen Gemeinwesen ordnen sollen, es sey nicht sowohl eine individuelle, als eine kirchliche Gewissensfrage (S. 161, Ritschl S. 132—33).

C. Es ist darüber gestritten worden, ob Jesus selbst eine äußere Kirche gewollt, woran aber, abgesehen von Stellen wie Matth. 16, 18. 19. 18, 15—20, schon wegen der Wahl der Apostel nach der Zwölfzahl der Stämme Israels und wegen der Einsetzung der Sakramente nicht hätte gezweifelt werden sollen. Schwieriger ist aber freilich die Frage, wiefern die einzelnen Einrichtungen auf den Herrn selbst zurückzuführen seyen; wir werden aber wohl nicht irre gehen, wenn wir überall nur die Prinzipien, nicht das Einzelne auf Ihn zurückführen; der Geist, welchen der Herr seinen Jüngern zurückgelassen, erwies sich gar bald als ein organisirender im Namen und in der Kraft Jesu. Das allgemeine königliche Priesterthum aller Christen (Clerus naturalis) trieb bald von selbst verschiedene Aemter aus sich hervor (Clerus positivus), die übrigens ursprünglich nicht Kirchen- sondern Gemeineämter waren, und sich den verschieden vertheilten Gnadengaben in verschiedener Weise anschloßen. Diese Bildungen, unter Paulinern eben so sehr als unter Judenchristen treibend, sind recht eigentlich Erzeugnisse des apostolischen Zeitalters, in welchem, schon durch die besondere Stellung der Apostel, auch die ersten Keime der bevorzugten Stellung der bischöflichen Würde neben den Presbytern, unter denen sie zuerst *primi inter pares* waren, Diakonen und Diakonissen und neben dem ganz ungeformten, nicht amtlichen Thun der christlichen Propheten und Evangelisten hervortraten. Der Bischof ist bereits im Anfang des zweiten Jahrhunderts (Ignatius) aus einem Leiter des Presbyterkollegium der Leiter eines ganzen, oft mehrere Gemeinen begreifenden Kirchensystems geworden. Besonders umsichtig und eindringend bespricht Ritschl im zweiten Buche seiner Schrift über die Entstehung der altkatholischen Kirche diese Gegenstände mit Beziehung vornehmlich auf Richard Rothe's Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung (I. 1837), Baur's sehr interessante Abhandlung über den Ursprung des Episkopats (1838), Bunsen's Ignatius von Antiochien und seine Zeit, und auf Schwegler's angeführtes Buch.

D. Der Kultus war in der apostolischen Zeit wohl noch sehr einfach, der Freiheit und Begabung Einzelner darin viel überlassen, doch wurden alle Grundzüge in Beziehung auf kirchliche Feier desselben schon hingestellt, namentlich in der Feier der Sonntage und der christlichen Hauptfeste, auch der Sakramente, das ganze Leben der Christen war umgeben von frommen, zum Theil neugebildeten und immer neu sich bildenden, zum Theil jüdischer Sitte entlehnten Gebräuchen. Damit verband sich schon eine ernste, wenn auch nur in dringenden Fällen eintretende Kirchenzucht (1. Cor. 4, 21. 5, 13. 1. Tim. 1, 20.). Vergl. Neander a. a. O. S. 776ff. 773 ff. Eine eigenthümliche strenge christliche Sitte bildete sich von Innen heraus, aus dem Gegensatze des Christen zur Welt, der bisweilen schon zur Askese trieb.

E. Die Lehre im apostolischen Zeitalter geht bereits in verschiedene Entfaltungen auseinander und es können namentlich mehrere Lehrbegriffe unterschieden werden, die sich übrigens zum großen Theile nicht als verschiedene Entwicklungen neben, sondern eben so wohl als Fortentwicklungen nach einander verhalten. Die erste an Jesu Ausdruck sich

unmittelbar anschließende Form ist die judenchristliche, dann folgt die Paulinische mit der Nebenform, wie sie im Brief an die Hebräer nur in einem einzelnen Dokumente erhalten ist, endlich die des Johanneischen Evangeliums und der Briefe. Hier kann nur auf diese Grundformen hingewiesen werden, deren nähere Entwicklung in G. C. R. Mathäi, Religionsglaube der Apostel Jesu I. II, 1. 1826—29., Usteri's Paulinischem Lehrbegriffe (6. A. 1850), auch dem von Dähne (1835); K. Frommann's (1839), R. Köstlin's (1843), E. Reuß (Beiträge u. s. w. 1847) und Hilgenfeld's (1849) Johanneischem Lehrbegriffe u. a. ähnlichen Schriften zu finden ist, wofür auch Lechler treffliche Beiträge gibt.

Für die Lehre des apostolischen Zeitalters ist von großer Bedeutung: 1) ihr spekulativ-mystischer Karakter in einigen Gestalten derselben, wobei denn Glaubens- und Sittenlehre untrennbar verbunden sind; 2) die Entschiedenheit, mit welcher in allen ihren Formen der persönliche Christus als der Erlöser und Versöhner den Mittelpunkt bildet; 3) die hohe Bedeutung, welche dem Reiche Christi in seiner Gegenwart, wie in seiner Zukunft zugeschrieben wird — daher die Eschatologie ein so wichtiges Element, obwohl weniger in Lehr- als in symbolisch-apokalyptischer Form, in welcher die Offenbarung Johannis des Neuen Testaments Siegel (Herder) heißt und ist. In der Erwartung der Zukunft des Herrn liegt ein mächtiger Faktor für die Ausbreitung und innere Erstarkung des Reiches Gottes, aber nicht, weil sie die Geistigkeit desselben durch sinnliche Hoffnungen trübte, sondern weil sie den irdischen Karakter, unter dem der Eintritt jenes Reiches meistens gedacht wurde, erweiterte und dadurch vergeistigte, den wahren Inhalt zugleich durch die Phantasie den Gemüthern zugänglicher machte. Trefflich Neander in der Entwicklung der Paulinischen Lehre, S. 654—839, besonders S. 689 ff. 784 ff.

F. Die beiden Hauptgegensätze, nicht nur für die Lehre, auch für die ganze Lebensrichtung, denen gegenüber sich die apostolische Kirche ausbildete, sind der des werkheiligen Vertrauens auf die eignen Werke und der der spiritualistischen Verachtung alles Thuns, der jüdischen Aeußerlichkeit und der gnostischen Verflüchtigung aller geschichtlichen Wirklichkeit — woraus sich später — aber noch nicht im apostolischen Zeitalter — der Ebjonitismus und Gnosticismus entwickelten. Diejenigen, welche, wie Baur und seine Schule, das einseitige noch fast ganz jüdische Christenthum, als das ursprüngliche betrachten, machen eigentlich Paulus als den Begründer des Universalismus zum Stifter der wahren christlichen Kirche, lassen aber damit den historischen Widersinn zu, daß die größte Erscheinung in der Geschichte des menschlichen Geistes nicht aus einer ursprünglichen Produktion des Geistes abgeleitet wird, sondern aus Neutralisirung zweier auf einander wirkender Einseitigkeiten. Paulus kann ja als der Geist nicht gelten, welcher der Urheber jener großen That ist, da er mit Entschiedenheit nicht nur sie selbst, sondern ihre Grundlage auf Jesus Christus (Gottes Sohn, und somit auf Gott selbst) zurückführt.

3. Es bleibt uns noch eins zu betrachten übrig: die Perioden, in welchen das apostolische Zeitalter verläuft. Da ist nun hergebracht eine erste Entwickungsreihe von der Ausgießung des heiligen Geistes bis zum Beginn der Wirksamkeit des Paulus (etwa im Jahre 41), die zweite bis zum Tode desselben (etwa 67) fortzuführen und daran ein Johanneisches Zeitalter (bis gegen Ende des ersten Jahrhunderts) sich anschließen zu lassen; von selbst versteht sich bei dieser geschichtlich gewiß berechtigten Eintheilung, daß jede in dem früheren Zeitalter begründete Richtung in dem späteren fortdauert und sich weiter entwickelt. Wie verhalten sich diese aber innerlich? Trautmann (a. a. O.) macht Jakobus zum Repräsentanten des werkthätigen, Petrus des bekennenden, Paulus des rechtfertigenden Glaubens, Johannes des anbetenden (? S. 94); Schöberlein (Grundlehren des Heils. Stuttgart 1848 S. 157) sagt dagegen: „Während die Synoptiker die Offenbarung, Paulus die Versöhnung, Petrus und Jakobus die Erlösung in Christo betonen, faßt Johannes diese drei Seiten in ihrer Einheit, in der persönlichen Lebensgemeinschaft, die durch Christum zwischen Gott und Mensch vermittelt ist, respektive in der Menschwerdung Gottes und der Vergottung des Menschen.“ In allen diesen

Bezeichnungen liegt etwas Wahres, das Christenthum hat nichts als Christum darzustellen und zu bethätigen, das geschieht in der judenchristlichen Periode so, daß er als der vollendete Prophet und König des Gottesreichs gefaßt wird, der erst zukünftig sein Reich vollenden werde, in der Paulinischen Zeit auch als der gottmenschliche Hohepriester, der die Menschheit erlöst und mit Gott versöhnt hat, in der Johanneischen Zeit als der seiner Gemeine bereits in ewiger Gegenwart einwohnende Gottmensch; dem entsprechend entwickelt sich in der ersten vorzugsweise die Gemeine und das Amt in ihr, in der zweiten das persönliche Erlösungsbewußtseyn der Einzelnen, in der dritten die Kirche als ein Ganzes — als eine Hierarchie im edelsten Sinne des Worts, bestimmt fortzudauern durch die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts bis an's Ende der Tage. Hier ist der eigentliche Uebergang in die katholische Kirche, den Johannes durch sein langes Leben und Wirken auch wohl äußerlich vermittelte. L. Pelt.

Apostolische Kanones sind im Allgemeinen alte kirchliche (apostolische) Regeln, welche auf mündlicher und schriftlicher Ueberlieferung beruhen (Bickell, Geschichte des Kirchenrechts. Gießen 1843. 8. S. 5). Die heilige Schrift enthält mehrere solcher apostolischen Kanones, welchen man viele mündliche Traditionen als von den Aposteln herrührend hinzufügte (Bickell a. a. O. S. 20 folg.). Nach und nach wurden verschiedene Sammlungen derselben angelegt, von denen besonders eine in 85 Regeln, welche theils als Anhang der sogenannten apostolischen Constitutionen, theils selbstständig in einer zweifachen Recension vorkommt, schlechthin mit dem Namen apostolische Kanones bezeichnet wird. Sie führt gewöhnlich die Ueberschrift: *Κάνονες τῶν ἁγίων καὶ πανσέπτων Ἀποςόλων*, canones qui dicuntur Apostolorum. Darüber, wann sie zuerst erwähnt wird, sind die Forscher nicht einig. Mit Unrecht nehmen Manche an, es sey diese Sammlung überall citirt, wo von *κάνονες ἐκκλησιαςικοὶ*, *ἀποςολικαὶ παραδόσεις* u. s. w. die Rede ist, da, wie bemerkt, dieser Ausdruck auch eine allgemeinere Bedeutung hat. Die meisten Gelehrten sind nicht abgeneigt, die erste Bezugnahme in den Akten der Synode zu Constantinopel von 394 zu finden (Bickell a. a. O. S. 83. 84. 238). Indessen unzweifelhaft ist weder dies Citat, noch das zu Ephesus 431 oder zu Chalcedon 451 (*Regenbrecht*, diss. de canonibus Apostolorum. Vratislaviae 1828. 8. pag. 45 sq.; dagegen v. Drey neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel. Tübingen 1832. 8. S. 427 folg.); desgleichen in der c. 3. §. 4. C. de summa trinitate (I. 1.) aus dem Jahre 448 vom Kaiser Theodosius (v. Drey a. a. O. S. 398). Sicher ist ihre Benutzung am Ende des fünften Jahrhunderts. Die Erwähnung und Verwerfung in dem dem Gelasius (492—496) beigelegten decretum de libris recipiendis (c. 3. dist. XV.) kommt hiebei nicht in Betracht: denn die Stelle, welche die canones Apostolorum betrifft, findet sich nur in den Handschriften, welche das Dekret dem Hormisdas (514—523) beilegen und ist offenbar erst später in Spanien zugefügt worden. (Credner zur Geschichte des Kanons. Halle 1847. 8. S. 221. 285. 289.) Dionysius *Exiguus* übersetzte um's Jahr 500 aus einem griechischen Codex 50 Kanones, während in der Mitte des sechsten Jahrhunderts Johannes Scholasticus 25 in sein Syntagma aufnahm. Die griechische Kirche hat darauf auch die ganze Sammlung recipirt, die Trullanische Synode von 692 hat sie ausdrücklich bestätigt (c. 4. 7. §. 1. dist. XVI.); Johannes von Damaskus in der Mitte des achten Jahrhunderts stellt sie den Briefen des Apostel Paulus zur Seite (de fide orthodoxa lib. IV. cap. 18.) und die späteren Collectionen des griechischen Kirchenrechts haben sie sämmtlich berücksichtigt. Im Occident dagegen blieben nur die fünfzig ersten Kanones anerkannt. Schon Johannes II. beruft sich auf sie in einem Schreiben an Cäsarius von Arles (*Mansi* Coll. Concil. Tom. VIII. pag. 810), Zacharias an Pipin 746 (*Mansi* Tom. XII. pag. 326 sq.), Stephan III. auf einer römischen Synode 769 (dist. XVI. pr.) u. a. m. Indessen wurden sie außerhalb Rom nicht sobald anerkannt, und die letzten 35 haben in der lateinischen Kirche auch nach der Reception der Constantinopolitanischen Synode von 706 durch Hadrian im Jahr 787 (c. 5. dist. XVI.) nicht Ansehen erlangen können. Vergebens bemühte

sich der Bibliothekar Anastasius im Jahre 872 bei Johann VIII. um ihre Aufnahme, so wie Nicetas unter Leo IX. (c. 3. dist. XVI.). Urban II. sprach noch im Jahr 1087 aus, daß die römische Kirche sie nur „ex parte," d. h. die 50 ersten, brauche (Gratian ad c. 6. dist. XXXII. §. 4.). Aus der Sammlung des Dionysius gingen in die späteren Collectionen auch nur die 50 mit über. Durch die Aufnahme in das Decret und die Benutzung in den Decretalen (m. s. z. B. c. 3. X. de corpore vitiatis. I, 20. verb. c. 8. dist. LV.) erhielten sie allgemein praktische Autorität.

Die Untersuchungen über die sogenannten apostolischen Kanones sind seit dem sechszehnten Jahrhundert mit vieler Befangenheit geführt worden. Ihren apostolischen Ursprung behauptete Franciscus Sixtus Senensis 1566, Onuphrius Panvinus 1568 und ganz besonders Franc. Turrianus (pro canonibus Apostolorum. Florent. 1572. Lutet. 1573), der ihre Abfassung auf dem sogenannten ersten Concil zu Jerusalem in's Jahr 45 setzt, gegenüber den Magdeburgischen Centuriatoren, welche sie in's dritte Jahrhundert verlegten (Cent. II. cap. 7). Diesen traten viele andere bei, wogegen Dalleus (de pseudepigraphis apost. lib. III.) die Abfassung im fünften Jahrhundert annahm. Beveregius suchte auszuführen, daß sie aus den Synoden der zwei ersten Jahrhunderte hervorgegangen seyen und den Codex canonum der alten Kirche gebildet hätten. Die Anfangs behauptete Autorschaft des Clemens Alexandrinus gab er später wieder auf (Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus et illustratus. Londin. 1678. 4. Cotelerius patres apostol. Tom. II. App. pag. 1 sq.): Die spätern Forscher haben sich mit Modifikationen dem angeschlossen. Während Regenbrecht (diss. cit. pag. 81 seq.) und ähnlich Krabbe (diss. de codice canonum qui Apostolorum nomine circumferuntur. Gotting. 1829. 4. vergl. mit desselben Schrift: über den Ursprung der apostol. Constitutionen. Hamburg 1829. 8. S. 54. 77 folg.) den Verfasser des achten Buchs der apostolischen Constitutionen auch für den der Kanones halten und die gleichzeitige Abfassung am Ende des vierten oder Anfange des fünften Jahrhunderts annehmen wollen, haben sich v. Drey (a. a. O., zuerst in der Tübinger Quartalschrift für Theologie 1829 H. 3 und 4), Eichhorn (Grundsätze des Kirchenrechts B. I. S. 93 folg.), Bickell (a. a. O. S. 79 folg. 230 folg.), für den allmähligen Ursprung entschieden und weichen nur in der Zeitbestimmung von einander ab. Bickell entscheidet sich für die Zusammenstellung nach der Mitte des vierten, Eichhorn vor dem Ende des vierten Jahrhunderts, v. Drey in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts.

Die Entscheidung über das Zeitalter der Sammlung hängt davon ab, ob man bei der großen Uebereinstimmung der einzelnen Kanones mit den Synodalschlüssen bis zum fünften Jahrhundert, die letzteren für die Quelle jener halten will oder umgekehrt. Daß die Kanones nicht die Quelle seyen, ergibt sich nun theils aus ihrer Fassung, vornehmlich aber aus der Entwickelung der kirchlichen Gesetzgebung überhaupt. Einen Codex, welcher zur Grundlage bei kirchlichen Entscheidungen dienen mochte, konnte es in den ersten Jahrhunderten gar nicht geben (m. s. den Artikel Kanonensammlungen). Der Inhalt der sogenannten apostolischen Kanones selbst weist auf den allmählichen Ursprung hin. Sie sind entlehnt theils aus der heiligen Schrift und Tradition, theils aus Synodalschlüssen, besonders denen von Antiochia, Neucäsarea, Nicäa, Laodicea, den apostolischen Constitutionen, einem Briefe des heiligen Basilius um's Jahr 370 u. a., wie dies im Einzelnen von v. Drey a. a. O. S. 238 folg. und Bickell a. a. O. S. 79 folg. 230 folg. überzeugend dargethan ist. Ob das Concil von Chalcedon von 451, nämlich c. 2. 3. 7. in den Kanones 30. 81. 83. Berücksichtigung erhalten habe, wie von v. Drey S. 411 annimmt, ist jedenfalls sehr fraglich und die Gründe Bickell's dagegen (S. 84 Anm. 28) sind sehr erheblich. Dasselbe gilt von der Synode zu Ephesus von 431 und darnach scheint die Annahme von der Zusammenstellung der 85 Kanones im ersten Drittheil des fünften Jahrhunderts wohl gerechtfertigt. Nicht unwahrscheinlich ist aber, daß sich verschiedene Recensionen der apostolischen Kanones im Laufe der Zeit bildeten. Als zwei solche kann man die ersten 50 und die gesammten 85 unterscheiden, wie sie

sich bei Dionysius und Johannes Scholasticus darstellen. Vielleicht sind die 35 letzten erst bei der Gelegenheit hinzugefügt worden, als die Kanones mit den Constitutionen verbunden wurden (s. v. Drey a. a. O. S. 420 folg. Bickell a. a. O. S. 86).

Der Zweck der Sammlung ergibt sich aus ihrem Inhalte. Von der allgemeinen Sittlichkeit ist in ihr fast gar nicht, von den Laien nur in vier Kanones die Rede, dagegen meistens vom Klerus. Dem großen Verfall desselben wird entgegengearbeitet und so scheint man annehmen zu müssen, daß die Kanones eine ziemlich vollständige Disciplinarordnung für die Geistlichkeit bilden sollten. Um das Ansehen der Vorschriften zu erhöhen, erklärte man sie für eine apostolische Sammlung und gab ihr eine dem entsprechende Fassung. Die Namen der Sammler selbst sind unbekannt, die Heimath aber ist Syrien, wofür unter andern der Monatsname Hyperberatäus in c. 38. spricht.

Herausgegeben sind zuerst die 50 Kanones in der Uebersetzung des Dionysius von Merlin in der Ausgabe der Concilien. Lutet. 1524 und von Wendelstein. Mainz 1525; dann griechisch mit einer lateinischen Uebersetzung hinter den Novellen von Haloander 1531. (Biener, Geschichte der Novellen Justinians S. 341, 342) und hierauf sehr häufig in den Sammlungen der Concilien, des Corpus juris canonici und des Corpus juris civilis, in den letztern, nach Haloander's Vorgange, wegen der Bestätigung durch Justinian im Nov. VI. Besondere Auszeichnung verdienen die Ausgaben von Beveregius in den Pandectae canonum 1672 mit den Scholien des Zonaras, Balsamon, Alexius Aristenus und eigenen Anmerkungen, desgleichen von Cotelerius in den: Patres Apostolici 1672 und öfter, auch bei v. Drey a. a. O. und *Bruns*, canones Apostolorum. Tom. I. pag. 1 sq. Das Original mit deutscher Uebersetzung findet sich in J. D. Hartmann's Beiträgen zur christlichen Religions- und Kirchengeschichte. Jena 1796. Th. I. S. 204 folg., deutsch allein stehen sie bei Rösler, Bibliothek der Kirchenväter. B. 4. S. 229 folg.

Außer den sogenannten apostolischen Kanones gibt es noch verschiedene andere Sammlungen pseudo-apostolischer Verordnungen, zum Theil bisher noch nicht gedruckt oder erst neuerdings bekannt geworden. Dahin gehört die sogenannte apostolische Kirchenordnung (s. den Artikel), das sogenannte kanonische Gesetz der Apostel aus dem vierten Jahrhundert (Bickell a. a. O. S. 98—100, gedruckt S. 133—137), die sogenannten Kanones der apostolischen Synode zu Antiochia, wohl aus dem fünften Jahrhundert (a. a. O. S. 101—104 und gedruckt S. 138—143). Ob die im Nachlasse von Moritz Gottl. Schwartz (gest. 1848) vorgefundene Sahidische Bearbeitung der apostolischen Kanones und Constitutionen dazu mit zu rechnen sey, läßt sich für jetzt noch nicht bestimmen, da es an speciellen Nachrichten darüber fehlt (Berliner literarische Zeitung 1848 Nro. 58 und 2804).

Apostolische Constitutionen sind eine aus acht Büchern bestehende Sammlung kirchlicher Vorschriften, welche zwar als Ganzes keine rechtliche Autorität erlangt hat, aber doch in einzelnen Bruchstücken durch Aufnahme in andere Sammlungen des griechischen Kirchenrechts nicht ohne Einfluß geblieben ist.

Wann die Sammlung zuerst erwähnt wird, ist zweifelhaft. Die Bezeichnung: *διδαχή, διδαχαὶ τῶν Ἀποςόλων*: bei *Eusebius* († 340), hist. eccl. lib. III. cap. 25. 57—59. lib. VII. cap. 7., bei *Athanasius* († 373), epistola festalis (Cotelerius patres apost. Tom. I. pag. 190) und bei anderen (Bickell, Geschichte des Kirchenrechts. Gießen 1843. S. 65—66), geht nicht auf unsere Sammlung; dagegen scheint die von Epiphanius († 402) in Bezug genommene: *διατάξις τῶν Ἀποςόλων, διδασκαλία*: allerdings mit denselben identisch zu seyn. (Krabbe, über den Ursprung und Inhalt der apostolischen Constitutionen. Hamburg 1829. 8. S. 60 folg., v. Drey, neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel. Tübingen 1832. 8. S. 181 folg., Bickell a. a. O.), Sicher ist ihre Erwähnung im letzten apostolischen Kanon (s. den Artikel) und öfter im 6. und 7. Jahrhunderte. Ueber ihren Werth bildeten sich aber zwei entgegengesetzte Ansichten, von denen die die Sammlung verwerfende siegte: denn der zweite

Kanon der Trullanischen Synode von 692 deklarirte: „Weil uns in den Kanones der Apostel auch die von Clemens gesammelten Constitutionen derselben heiligen Apostel anzunehmen geboten ist, und diese schon längst durch unächte, der Kirche fremde Zusätze von Häretikern verfälscht sind .... so haben wir ... beschlossen, diese Constitutionen zu verwerfen.“ Dennoch sind sie noch späterhin wiederholentlich benutzt und theilweise anerkannt worden (Krabbe a. a. O. S. 72 folg.). Im Occidente haben sie nie Beifall gefunden. Bickell a. a. O. S. 68 meint, sie seyen hier vor dem 16. Jahrhunderte nicht einmal bekannt gewesen. In dem Dekret des Gelasius (492—496), bei Gratian c. 3. §. 29 dist. XV., sind sie ursprünglich gewiß nicht genannt (Credner, zur Geschichte des Kanons. Halle 1847. 8. S. 220). In c. 3. dist. XVI. (Leo IX. 1054) ist überdies nach der wichtigen Lesart: decem: an die Clementinischen Recognitionen zu denken. Gegenstand ernstlicher Forschungen sind sie erst seit der Bekanntmachung durch den Druck geworden. Die ersten Herausgeber Bovius und Turrianus behaupteten ihren apostolischen Ursprung und fanden Vertheidiger an den Englischen Episkopalen, die ihre Kirchenverfassung hierdurch zu stützen gedachten. Stapleton erklärte sie für ihrem Inhalte nach kanonisch, Pearson meint, sie seyen von den Aposteln niedergeschrieben oder dictirt, Grabe hält sie für mündliche Traditionen, welche im 2. Jahrhundert niedergeschrieben worden, und Whiston (primitive Christianity reviv'd. London 1711. vol. III.) behauptet, die Constitutionen enthielten, außer den späteren Interpolationen, dasjenige, was Christus nach seiner Auferstehung den Aposteln überliefert habe (Krabbe a. a. O. S. 5 folg., v. Drey a. a. O. S. 9 folg.). In der neuesten Zeit hat noch Kestner (die Agape oder der geheime Weltbund der Christen, von Clemens in Rom unter Domitian gestiftet. Jena 1819. 8. S. 187 folg.) sie dem Clemens von Rom beigelegt. Viele Andere erklärten sie für vornicänisch. *Beveregius* (Synodicon T. II. pag. 40) legte sie dem Clemens Alexandrinus am Ende des 2. Jahrhunderts bei, späterhin versetzte er sie in's 3. Jahrhundert. *Usser* (de Ignatii epistolis cap. 6 sq. bei Cotelerius patres apost. T. II. pag. 210 sq.) und nach ihm Tillemont glaubt sie im 6., *Ittig* (de pseudepigraphis Christi etc. cap. 12) im 4. Jahrhundert entstanden, doch im 6. interpolirt, und mit mehr oder weniger Modificationen folgen fast alle späteren Schriftsteller. Bemerkenswerth ist aber, daß Grabe in der Abhandlung: Essay upon two arabick manuscripts, London 1711., die sechs ersten Bücher als die ursprüngliche, aus einzelnen Didaskalien apostolischer Männer zusammengestellte Grundlage betrachtete, während das 7. und 8. Buch erst später hinzugefügt sey. Krabbe ist der Ansicht, daß die sieben ersten Bücher, mit Ausnahme mancher Interpolationen, als ein Ganzes am Ende des 3. Jahrhunderts entstanden, während das achte Buch aus einzelnen alten Didaskalien zugleich mit den apostolischen Kanones am Anfange des 5. Jahrhunderts gebildet worden. Dagegen nimmt v. Drey an, daß das Werk aus vier ursprünglich selbstständigen Stücken zusammengesetzt sey, nämlich den sechs ersten Büchern aus dem Ende des dritten, dem siebenten Buche aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts, dem achten Buche aus gleicher Zeit, jedoch erst später bekannt gemacht, und aus den apostolischen Kanones. Mit einzelnen Modificationen stimmt Bickell diesem Ergebnisse bei, welches überdies von ihm fester begründet worden ist. Nach diesen und anderen Forschungen, besonders von Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche. Wittenberg 1837. B. I. S. 541 folg., Baur, über den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche. Tübingen 1838. 8. S. 122 folg. lassen sich folgende Resultate über unsere Sammlung mittheilen.

Die sechs ersten Bücher der Constitutionen bilden den ursprünglichen Kern der Sammlung. Dafür sprechen eben sowohl äußere, als innere Gründe. Entscheidend ist vornehmlich, daß diese sechs Bücher sich mit Ausnahme einiger späteren Interpolationen als ein selbstständiges Werk unter dem Namen Didaskalia der Apostel in mehreren bisher ungedruckten morgenländischen Sammlungen vorfinden (Bickell a. a. O. S. 55 folg. S. 148—177). Dieselben enthalten einen dreifachen,

zum Theil von einander abweichenden Text, nämlich einen syrischen, arabischen und äthiopischen. Die beiden letzteren (der äthiopische ist jedoch bisher nicht vollständig bekannt geworden) stimmen in der Regel mit dem griechischen Original wörtlich überein, während der syrische häufige Abkürzungen enthält. Auch dem Inhalte nach erscheinen die sechs ersten Bücher als ein geschlossenes Ganze, unabhängig von den beiden folgenden, die zum Theil Wiederholungen und selbst Widersprüche von jenen ersten darbieten. Als Quelle erscheint wiederholentlich die längere interpolirte Recension der Briefe des Ignatius (Bickell a. a. O. S. 58—59), als Zeit der Abfassung das Ende des 3. Jahrhunderts, als Vaterland Syrien (Baur a. a. O. meint Rom). Ob der Verfasser ein Judenchrist (Ebionit), wie Rothe und Baur annehmen, oder ein Hellenist (Bickell a. a. O. S. 64) gewesen, ist allerdings zweifelhaft. Was auf den ebionitischen Ursprung hindeutet, ist von Rothe a. a. O. gründlich auseinandergesetzt.

Das siebente Buch, wenigstens dem größten Theile nach, bildet ursprünglich ebenfalls ein selbstständiges Werk, welches seinem Inhalte nach vor der Synode von Nicäa (325), jedoch am Anfange des 4. Jahrhunderts verfaßt seyn dürfte. Spuren des Arianismus finden sich nämlich nicht vor, dagegen der Sabellianismus im Uebergange zu demselben (Cap. 41 vgl. lib. VI. cap. 11 seq.). Die achtzehn ersten Kapitel stimmen nicht selten mit den 18—20 Kapiteln der Epistel des Barnabas überein (vgl. den Artikel: Apostolische Kirchenordnung). Gegenstand ist aber „der Lebenswandel, die Danksagung und Vorbereitung auf Christus.“

Das achte Buch erscheint als ein drittes selbstständiges Stück der Constitutionen, wie Form und Inhalt ebenmäßig angeben. Während in den früheren Büchern die Reden der Apostel fortlaufend, wie in einem Briefe, erscheinen, treten im achten die Apostel einzeln verordnend auf, mit dem stets wiederkehrenden: διατάσσομεν. Dem entsprechend ist der Stil legislatorisch, weder so weitschweifig, wie in den sechs ersten Büchern, noch so gedrängt, wie im siebenten, so daß eine von beiden Schreibweisen abweichende hier vorhanden ist. Auch finden sich im achten Buche liturgische Formulare über mehrere kirchliche Handlungen, über welche bereits im siebenten Buche dergleichen enthalten sind, während sich in den sechs ersten Büchern gar keine Formulare befinden. Ueber die Zehnten haben Buch II. Kap. 25. 28., Buch VII. Kap. 29, Buch VIII. Kap. 30. Festsetzungen, die unter einander sämmtlich nicht übereinstimmen. Der Inhalt deutet im Wesentlichen auf den Anfang des 4. Jahrhunderts. Einzelnes weist allerdings bis auf die Mitte desselben hin, könnte aber wohl auf späterer Interpolation beruhen (v. Drey a. a. O. S. 103 folg., Bickell a. a. O. S. 57. 59 folg.). Das achte Buch diente nicht unwahrscheinlich ursprünglich als ein Rituale für die Bischöfe.

Als Quelle des achten Buchs haben mehrere Schriftsteller, namentlich Pearson, Grabe, Krabbe, eine Reihe ursprünglich einzeln vorhanden gewesener apostolischer Didaskalien bezeichnet. Eine sorgfältige Untersuchung der in den Handschriften von Oxford, Florenz, München und Wien enthaltenen, mit den apostolischen Constitutionen übereinstimmenden Stücke hat indessen ergeben, daß gerade umgekehrt diese sogenannten Didaskalien nur Auszüge aus dem achten Buche der apostolischen Constitutionen seyen. (Bickell a. a. O. S. 59. S. 221—229.) Das vierte und die folgenden Kapitel des achten Buchs: Von Ordinationen, findet sich in Handschriften auch als besonderes Stück mit der Ueberschrift: Verordnungen der heiligen Apostel über Ordinationen durch Hippolytus. Dem Bischof Hippolytus am Ende des 2. Jahrhunderts werden auch anderweit Sammlungen apostolischer Ueberlieferungen beigelegt, und so wäre es möglich, daß der Verfasser des achten Buchs eine solche Schrift des Hippolytus für seine Arbeit benutzte. Es kann aber auch ein späterer Epitomator den bezeichneten Abschnitt des achten Buchs unter Zufügung des Namens des Hippolytus abgeschrieben haben. Auch in den arabischen und äthiopischen Sammlungen finden sich Kanones mit dem Namen des Hippolytus (Abulides), welche zum Theil mit unserer Collection übereinstimmen

(Bickell a. a. O. S. 60. 61. 186—190. 228. 229., vgl. auch Bunsen, Ignatius und seine Zeit. Hamburg 1847. 4. S. XVII. S. 204 folg.).

Die Verbindung der drei selbstständigen Stücke der Constitutionen zu einem Ganzen erfolgte natürlich nicht vor dem Anfange oder der Mitte des 4. Jahrhunderts, nicht unwahrscheinlich durch den Verfasser des achten Buchs selbst. Die Zufügung der apostolischen Kanones (s. den Artikel) wurde erst später bewerkstelligt und bei der Gelegenheit erfolgten zugleich mannigfache Interpolationen der Constitutionen selbst (v. Drey a. a. O. S. 157 folg. 187 folg. Bickell a. a. O. S. 57. 58).

Ueber den Zweck der Constitutionen sind bisweilen einseitige Ansichten aufgestellt worden. So behauptet namentlich Krabbe (a. a. O. S. 259 folg.) und mit ihm übereinstimmend der Recensent in der Jenaer allgemeinen Literatur-Zeitung 1830 Nro. 105, so wie der Beurtheiler v. Drey's in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1833. Nro. 178 179. S. 1775, die Constitutionen wollten die bischöfliche Hierarchie feststellen, die Idee der Einheit der katholischen Kirche auf dem Grunde der Einheit des priesterlichen Episkopats, des Altars u. s. w. durchführen und dadurch den Sieg der priesterlichen Theokratie über Schisma und Häresen aller Art für immer entscheiden. Daß den Verfassern auch diese Tendenzen nicht fern gewesen seyen, kann zugegeben werden, doch hat die Schrift einen allgemeineren Zweck, die Darstellung des ganzen kirchlichen Lebens für Laien und Geistliche. Wenn die Sammlung auch nicht gesetzliche Autorität erlangt hat, so ist sie jedenfalls für die Entwickelung der Liturgie, des Dogma und der Disciplin nicht ohne Bedeutung geblieben.

Ausgaben. Der Venetianer Carolus Capellius edirte zuerst im Jahre 1546 zu Ingolstadt nach einem Manuskript aus Creta Bruchstücke der Constitutionen in einer eigenen lateinischen Uebersetzung. Diese Fragmente fügte Crabbe in die Ausgabe der zu Cöln 1551 erschienenen Conciliensammlung. Das griechische Original erschien zuerst Venedig 1563 durch Turrianus nach einer Calabresischen, Sicilischen und Cretensischen Handschrift. In demselben Jahre übersetzte sie der Bischof Bovius in's Lateinische und gab sie mit einer Einleitung und Anmerkungen zu Venedig heraus. Sie wurden nun von Surius 1567. 1585 und Binius 1606 in den Conciliensammlungen wiederholt, so wie von *Fronton du Duc* (Ducaeus). Paris 1618. Die beste Ausgabe ist von Cotelerius in den patres Apostolici. Paris 1672. Amsterd. 1698 und besonders 1724. Tom. I.

H. F. Jacobson.

Apostolische Kirchenordnung (*αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων*) ist eine dem Anfange des 3. Jahrhunderts angehörige Sammlung, welche sich öfter in äthiopischem und arabischem Texte, auch in einem griechischen Codex, findet und besonders dadurch bemerkenswerth ist, daß sie ungeachtet ihrer mannigfachen Uebereinstimmung mit dem siebenten und achten Buche der apostolischen Constitutionen, so wie dem für diese benutzten Briefe des Barnabas (s. den Artikel: apostolische Constitutionen), doch unabhängig von beiden ist. Sie scheint aus einer mit dem letzteren in Zusammenhang stehenden Schrift hervorgegangen zu seyn, welche zugleich vom Verfasser des siebenten Buchs der Constitutionen benutzt seyn dürfte. Die Kirchenordnung zerfällt in 35 Artikel und enthält moralische Vorschriften des Johannes und kirchliche Verordnungen der übrigen Apostel über die Bischöfe, Aeltesten, Vorleser, Diakonen und Wittwen, die Pflichten der Laien, und über die Frage, ob die Weiber Antheil an gottesdienstlichen Funktionen zu nehmen befugt seyen. Den Schluß bildet eine Ermahnung des Petrus zur Befolgung dieser Anordnungen. Bickell hat in der Geschichte des Kirchenrechts, Gießen 1843 S. 87 folg., die Aufmerksamkeit auf diese Sammlung, welche fast ganz in Vergessenheit gekommen war, wieder gelenkt und zugleich S. 107—132 einen Abdruck des griechischen Textes nach einer Wiener Handschrift nebst deutscher Uebersetzung besorgt, auch die Varianten der bisher allein gedruckten lateinischen Uebersetzung des äthiopischen Textes bei *Hiob Ludolf* (Commentarius in historiam aethiopicam pag. 314 sq.) hinzugefügt. Es sprechen nicht unwichtige Gründe dafür, daß die

bei *Eusebius*, historia eccl. lib. III. cap. 25. erwähnten Didachen der Apostel mit dieser Kirchenordnung identisch seyen (Bickell, a. a. O. S. 96. Anm. 14); doch bleibt allerdings das Ergebniß noch zweifelhaft. H. F. Jacobson.

Appellanten, s. Jansenismus.

Appellationen an den Pabst. Die Appellation ist ein ordentliches Rechtsmittel mit Suspensiv- und Devolutiv-Effekt.

An den Pabst können Appellationen gelangen, entweder sofern er Bischof und Erzbischof, oder sofern er Inhaber des Primates der katholischen Welt ist. Erstere haben nichts Eigenthümliches, nur von den letzteren ist hier zu handeln.

Eine Appellationsgerichtsbarkeit des Pabstes findet sich zuerst im Jahr 347 in Kap. 3. 4. 7. des Concils von Sardica ausdrücklich anerkannt, wo der Vorschlag zweier Bischöfe Osius und Gaudentius angenommen wurde, daß jeder von einer Synode verurtheilte Bischof an den römischen Patriarchen appelliren, der aber den Synodalspruch entweder bestätigen, oder neue Richter verordnen könne (det judices). Diese Verordnung scheint — was bestritten ist — für den Bezirk der gesammten katholischen Kirche gemeint gewesen zu seyn, fand jedoch zunächst nur in einem Theile derselben Anerkennung (Planck, Gesch. der christl. kirchl. Gesellschaftsverfassung. Bd. I. S. 650 zählt die Länder auf, wo ihr solche versagt worden), und hatte nach einem halben Jahrhundert (404) in Rom selbst sich zu dem Anspruche gestaltet, daß in allen wichtigen Sachen (majores causae) von dem Spruche jedes Bischofs an den Pabst müsse appellirt werden können: nicht bloß abseiten anderer etwa betheiligter Bischöfe, sondern von jedweder sich gravirt erachtenden Partei. Si majores causae in medium fuerint devolutae, sagt Pabst Innocenz I. in einem Schreiben an den Bischof Victricius von Rouen (*Schönemann*, Epp. Pont. p. 505.), ad sedem Apostolicam, *sicut Synodus statuit* et beata consuetudo exigit, post judicium episcopale, referantur. Und es ist nicht zu leugnen, daß die sehr allgemein gehaltenen Ausdrücke des durch Pabst Leo d. Gr. von Kaiser Valentinian III. im Jahr 445 extrahirten Ediktes (Novell. Theodor. in dem Bonner Corp. jur. antejust. 1844. tit. 16.) vollkommen geeignet waren, um dergleichen Aussprüchen Halt zu verleihen.

Bei Pseudo-Isidor ist diese römische Ansicht an einigen Stellen bloß wiederholt, wie z. B. in can. 5. 6. Caus. 2. qu. 6. An anderen Stellen ist sie weiter ausgesponnen, und zwar dahin, daß 1) dem Sardicensischen Concil gemäß Bischöfe in allen Sachen nach Rom appelliren können, causae graviores aber von bischöflichen Gerichten überhaupt nicht, sondern allein durch den römischen Stuhl entschieden werden dürfen. Vgl. z. B. can. 12. ibid: Omnium appellantium Apostolicam Sedem Episcoporum judicia *et cunctarum majorum negotia causarum* eidem Sanctae Sedi reservata esse liquet; was in can. 11. ibid. von Pabst Gregor IV. (832) noch ausdrücklicher wiederholt und ausgeführt wird. 2) Daß ferner in Rechtssachen gegen Bischöfe (judicia Episcoporum), einerlei ob dieselben gravia oder minora seyen, das Urtheil bloß von der römischen Curie gefällt werden dürfe, andern Gerichten aber dabei nichts als die Instruction erlaubt sey. Vgl. cap. 7. 9. C. 3. qu. 6., c. 1. C. 3. qu. 8. — 3) Daß endlich nicht bloß von Bischöfen und in causis majoribus, sondern von allen und jeden Gravirten (gravatis) und in allen Sachen an den Pabst appellirt werden könne. Vgl. c. 4. 7. 8. 15. 17. C. 2. qu. 6.: — was adoptirt und wiederholt ist von P. Nicolaus I. (865) in c. 13. ib. judicia totius Ecclesiae ad hanc (S. Sedem) deferri jubent — canones.

Ich habe absichtlich nur solche Pseudoisidorische Stellen hier mitgetheilt, die von Gratian in das Dekret aufgenommen und daher zugleich das Rechtsbewußtseyn des 12. Jahrhunderts zu documentiren geeignet sind. Damals war auch die concurrirende Gerichtsbarkeit des Pabstes, mittels deren er entweder unmittelbar, oder durch seine Legaten jede sonst den Bischöfen zuständige Sache entscheiden, resp. revociren konnte, bereits ausgebildet: Alex. III. in c. 1. X. de Off. Leg. (1, 30.), Innoc. III. in c. 56. X. de appell. (2, 28.). Diese Jurisdiction ist mit der Appellationsgerichtsbarkeit nicht zu verwechseln; wohingegen es in den Gedankenkreis der letzteren allerdings gehört, daß wegen Rechts-

verweigerung (in defectu justitiae saecularis) von allen, selbst von weltlichen Gerichten man an die Kirche und eventuell die römische Curie sich sollte wenden können (Alex. III. in c. 6. X. de foro compet. (2, 2.), Innoc. III. ibid. c. 10. 11.) und daß, während noch Alexander III. anerkannt hatte, wie eine Appellation von bürgerlichen oder weltlichen Gerichten (a civili jud.) an den Pabst zwar kirchlich gebräuchlich, doch dem strengen Rechte nicht ganz gemäß sey (etsi de consuetudine Ecclesiae teneat, secundum tamen juris rigorem credimus non tenere: in c. 7. X. de appellat. 2, 28.), Innocenz III. bereits den Grundsatz geltend machte, daß gegen jede Sünde und also auch die der weltlichen Rechtsverweigerung, die Kirche einzuschreiten habe: c. 13. X. de judiciis (2, 1.). — Ueber die Vermehrung der Appellationen nach Rom s. überhaupt den tractat. de appellatt. et evocatt. ad Curiam Rom. in (*Horix*) Concordatt. Nationis German. etc. Francof. 1772. tom. 2. p. 171 ff.

Eine Reaction wider die Mißbräuche der Appellation an den Pabst bethätigte sich im Rechte der deutschen Kirche zuerst durch das Concordatum Constant. v. 1418. c. 4. und ein Dekret der 31. Sitzung des Basler Conciliums, welchem der 26. Titel der s.g. Pragmatischen Sanction (*Koch*, Sanct. pragm. p. 162) entspricht, indem das genannte Concordat festsetzte, daß die an den päbstlichen Stuhl gediehenen Berufungen nicht zu Rom, sondern durch judices in partibus entschieden werden sollten, das Basler Concil aber und die Pragmatische Sanction, unter Wiederholung der Bestimmungen des Concordates, Appellationen per saltum (s. Rechtsmittel) und vor der Definitivsentenz verboten. Letztere blieben indeß für den Fall gestattet, daß Gravamina vorlägen, die in der Endsentenz nicht gutzumachen seyen. — Wenn Walter und andere katholische Kanonisten versucht haben, dergleichen Bestimmungen schon den Päbsten Alexander III. und Innocenz III. zu vindiciren und somit den Concilien des 15. Jahrhunderts mindestens die Initiative der gedeihlicheren Gestaltung dieser Beziehungen abzusprechen: so beruht dies auf einer durchweg gezwungenen Erklärung der dafür citirten Stellen: c. 2. 5. 7. 59. 66. X. de appellatt. (2, 28.), c. 28. X. de rescript. (1, 3.), c. 11. de rescript. in 6°. (1, 3.), c. 1. X. de off. legati (1, 30.). Genau betrachtet, findet sich in diesen Texten von den angeführten Bestimmungen nichts, und nur soviel ist richtig, daß dieselben von der ältern Doctrin bei Gelegenheit der Erklärung einiger der genannten Stellen abgehandelt zu werden pflegten. Im Tridentinum allerdings (sess. 24. c. 20. de ref. u. sess. 13. c. 1. 2. 3. de ref.) hat auch die Curie sich ähnliche Normen freiwillig angeeignet und definitiv vorgeschrieben: daß der Instanzenzug genau eingehalten und von den päbstlichen Nuntien, Legaten und sonstigen Behörden nicht gehemmt werden, die Appellation immer erst von der Endsentenz gestattet seyn und bei Appellationen an den Pabst nur causae majores nach Rom selbst gezogen, alle übrigen durch judices synodales (oder in partibus) entschieden werden sollen, d. h. durch päbstliche Delegaten, die deßhalb Synodalrichter genannt werden, weil der Pabst ihre Ernennung (Vorschlag) jenen Provinzial- und Diöcesansynoden überwies, deren regelmäßige Abhaltung das Tridentinum angeordnet hatte. Erst nachdem es sich zeigte, daß diese Synoden nicht recht in Gang kommen wollten, hat P. Benedikt XIV. in der const. Quamvis paternae v. 1741 dem Bischofe und Kapitel den Vorschlag überlassen und heutzutage pflegen die Bischöfe außerdem noch die besondere Fakultät zu bekommen, daß sie die Vorgeschlagenen im Namen des Pabstes auch delegiren; was niemals für einzelne Sachen, sondern stets auf eine bestimmte Anzahl von Jahren geschieht. Hingegen ist die Einrichtung ständiger Prosynodalgerichte, wie sie z. B. von Preußen gewünscht worden, das ein solches Gericht für die Rheinlande mit dem Aachner Kollegiatkapitel verbunden wissen wollte, von der römischen Curie stets abgelehnt worden, weil man daselbst es für sehr wichtig achtet und nicht aufgeben will, daß die Thatsache, in gewissen Fällen, nach Rom appelliren zu müssen, Erfahrung und Bewußtseyn von ihrer Zubehörigkeit zur katholischen Kirche sich in den Völkern lebendig erhalte. — Solchergestalt also hat die kathol. Kirche diese Appellationen gegenwärtig geordnet.

Beschränkt hingegen hat sie ihrerseits dieselben nicht; behauptet vielmehr die Rechts-

gültigkeit der vorhin erwähnten ausgedehnten mittelalterlichen Competenz noch heute. Appellationen, welche demgemäß nach Rom wirklich gelangen und nicht etwa von den Synodalrichtern abgethan werden, verweist sie entweder an die Rota, oder an die Congregationen Conciglio und Vescori e Regolari, deren Competenzen nicht genau voneinander abgegränzt sind. Vgl. meinen Aufsatz über die römische Curie in Richter und Jacobson's Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche. 1847. S. 84. 86. 102. Appellationen vom Pabste an ein allgemeines Concilium hat P. Pius II. durch Bulle v. 18. Januar 1459 (*Ferraris*, prompta bibl. canon. v. appellat.) verboten.

Während also die Curie bereit seyn würde, jede den Regeln des Tridentinums gemäß eingerichtete Appellation — nicht bloß die von einem erzbischöflichen oder exempten bischöflichen Gerichte, sondern auch die wegen Rechtsverweigerung von einem weltlichen Gerichtshofe an sie gelangenden — vorzunehmen und zu entscheiden: haben dagegen die Staaten, katholische wie protestantische, und zwar schon lange vor der Zeit des sogenannten Josephinischen Kirchenrechtes, dergleichen Appellationen entweder ganz verboten, oder doch sehr beschränkt. Es gibt kein Land, in welchem dies nicht irgendwie geschehen wäre; worüber genauere Auskunft nur in den einzelnen Particulargesetzgebungen zu finden ist. Die Curie freilich behandelt dergleichen Beschränkungen, durch welche die Zahl der Appellationen nach Rom sehr herabgedrückt worden, nicht als rechtliche, sondern bloß als faktische. **Mejer.**

Approbation von Büchern. — Mit der Beaufsichtigung der Literatur im Interesse reiner Lehre hängt in der katholischen Kirche, als Complement der Censur, das Institut der Bücherapprobation zusammen. Es beruht auf einer in die Beschlüsse des Concils von Trient (Trident. sess. 4.) aufgenommenen Bestimmung des fünften lateranensischen Generalconciliums v. J. 1512, welche dahin geht, daß bei Geld- und Exkommunikations-Strafe kein theologisches Buch gedruckt werden darf, ohne vorherige Approbation desjenigen Bischofs, in dessen Diöces es erscheinen soll. Diese Regel gilt noch heute und pflegt für Regularen, in deren Ordensregeln, dahin ergänzt und erweitert zu seyn, daß dieselben nicht allein theologische, sondern auch jede andere Art Schriften nicht publiciren dürfen, ohne vorher die Approbation ihrer Ordensoberen eingeholt zu haben. Die Strafen sind hier nach den verschiedenen Ordensdisciplinen verschieden: immer aber pflegt die geschehene Approbation auf dem Titel der Schrift vermerkt zu werden. — In den protestantischen Kirchen findet sich etwas Aehnliches nicht, wird aber oder wurde dadurch ersetzt, daß für theologische Schriften häufig das Konsistorium der Landeskirche die Censur übte. **Mejer.**

Apsis oder *absis*, schon bei Augustin (epist. ad Maximin. 23 Maur.) auch absida, —ae, heißt seit dem 5. Jahrhundert die Nische im tiefsten Grunde der alten Basilika der abendländischen Kirche. *Ἀψίς* oder *ἁψίς*, von *ἅπτω* zusammenknüpfen, heißt sonst, z. B. Ilias 5, 487, ein Knoten, auch der Umkreis des Rades, und darum auch schon ein gemauerter Halbkreisbogen, z. B. bei Dio *ἁψὶς τροπαιοφόρος* ein Triumphbogen. Lateinisch braucht es schon Plinius d. J. für ein halbkreisförmiges Gebäude in dem Briefe, in welchem er seine Villa Laurentina und darin das durch seine Halbkreisform zu allen Tageszeiten sonnige Bibliothekszimmer beschreibt, Epistt. 2, 17, 8.; Vitruv, welcher es noch nicht gebraucht, bedient sich der Wörter hemicyclium und hemicyclus, wo er Aehnliches zu beschreiben hat, z. B. beim Tribunal seiner Basilika 5, 1, 14.; auch Eusebius bei Beschreibung der Basiliken Constantins de vit. Const. 3, 37 ff. braucht es noch nicht. Erst seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts, erst mit dem Briefe des Paulinus von Nola an den Sulpicius Severus (über diesen Brief eine besondere Abh. in Augusti's Beitr. zur chr. Kunstgesch. 1841, S. 146—179) stellt sich der Gebrauch von Apsis für die Chornische der abendländischen Basilika fest, für welche er ebendaselbst auch concha gebraucht. Paulin. beschreibt dort seine Apsis schon als an den Wänden mit Marmor und Mosaiken bedeckt („apsidem solo et parietibus marmoratam camera musivo illusa clarificat"), also so wie sie noch jetzt in den ältesten Denkmälern sich darstellen; Abbildungen des Innern der römischen in Bunsens Basiliken des chr. Rom, München 1842: griechische Absiden

von außen bei *Lenoir*, architect. monastique, Paris 1852 p. 277 ff. Nicht der Altar, welcher nicht in, sondern vor der Apsis steht, aber die Kathedra des Bischofs, auch wohl, wie bei Paulin. a. a. O. die Reliquie des Orts hat ihren Platz unten in der Apsis, daher wird Apsis auch wohl für dies Beides, was darin ist, gebraucht, für den Bischofssitz mit seinen Stufen und für das Reliquienbehältniß; auch bleibt daneben die allgemeine Bedeutung Bogen und Gewölbe überhaupt, so wie es auch für nischenartige Ausbauten an den Seiten der Kirchengebäude gebraucht wird. Die Apsis erinnert noch an die Cella und das Götterbild heidnischer Heiligthümer; sie gibt der alten Basilika trotz aller Heiligengestalten in Mosaik und Goldgrund, trotz aller Lammesbilder, welche die römische Kirche gerade hier gegen die griechische (Concil. Quinisext. can. 82) gern festgehalten hat, einen starren und dunkeln Abschluß, und so war die Erweiterung der Apsis zu einem längeren polygonen Raume und dabei die Erhellung desselben durch zahlreiche größere Fenster, welche die schöne Symbolik des Morgenlichtes an die Stelle des Dunkels und der starren Bilderflächen über den Altar brachten, einer jener entschiedenen Fortschritte der germanischen Architektur von Nachwirkungen des Heidenthums zum Geistigern und Evangelischen.

Henke.

Aquaviva, s. Jesuiten.

Aquila, s. Bibelübersetzungen.

Aquila (*Ακυλας*) und Priscilla. *Ακυλας* ist die griechische Formation des lat. Aquila. Priscilla ist Diminutivform von Prisca *), wie denn viele römische Namen in Diminutivform gebräuchlich waren. A. war ein Jude aus Pontus, aber in Rom angesiedelt, das er nur wegen der Verfolgung unter Claudius verließ (Act. 18, 2. Suet. in Claudio 25.: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit). Er kam mit seiner Frau zunächst nach Korinth und trieb daselbst sein Gewerbe, das Zeltmachen. Hier machte Paulus seine Bekanntschaft und trat mit ihm in eine Verbindung, die für A. selbst und seine Frau, für das Evangelium überhaupt segensreich wurde und auch dem Paulus wichtige Hülfe gewährte. Beide Eheleute waren als Paulus sie kennen lernte, noch Juden, wie aus der Darstellung des Lucas deutlich erhellt; lediglich auf Grund der jüdischen Religion und der Gleichartigkeit des Gewerbes erbaute sich zunächst ihre Verbindung, die bald einen andern Karakter annahm; A. und Priscilla wurden nämlich durch Paulus für das Christenthum gewonnen: in einer bescheidenen Handwerkstätte begann die Christianisirung der glanzvollen Hauptstadt Achajas. Von dieser Zeit an waren die beiden Eheleute für das Evangelium thätig in Verbindung mit Paulus und unterzogen sich willig allem Schweren, was damit verbunden war. Als Paulus Korinth verließ, begleiteten sie ihn nach Ephesus, Act. 18, 18—20. Hier hatten sie Gelegenheit, der Sache des Evangeliums einen mehr als gewöhnlichen Dienst zu leisten; denn es heißt (Act. 18, 24.), daß sie Apollos, den beredten, geistreichen alexandrinischen Juden eigentlich erst in das Christenthum einführten. Es versammelte sich regelmäßig in ihrem Hause ein Theil der Christen von Ephesus zum Gottesdienst (1. Cor. 16, 19. **). Von dieser Zeit bis zur Abfassung des Römerbriefes hatten sie Gelegenheit, ihre Verehrung und Liebe gegen Paulus auf besondere Weise zu bekunden, indem sie ihn mit Gefahr des eigenen Lebens aus Todesgefahr retteten. Röm. 16, 3. Sie siedelten sich nun wieder in Rom an, wo Paulus sie (l. c.) grüßen läßt. Auch in Rom hielt ein Theil der Christen wie in Korinth die gottesdienstlichen Versammlungen im Hause jener Beiden. Röm. 16, 4. Später, in den Zeiten der neronischen Verfolgung, haben sie diese Stadt wieder verlassen, 2. Tim. 4, 19. Diese verschiedenen Uebersiedelungen sind gewiß nicht, wie Neander meint, durch die Natur des Gewerbes, sondern, wie wir gesehen, durch widrige Umstände, oder durch das Bestreben, für das Evangelium zu wirken, hervorgerufen worden. Ihre

*) Diese Form findet sich Röm. 16, 3. nach den zahlreichsten und gewichtigsten Zeugen.

**) Dies ist die einfachste, der Zeit und den Verhältnissen angemessenste Erklärung des Ausdruckes *ἡ κατ' οικον ἐκκλησια*, der auch Röm. 16, 3. vorkömmt.

weiteren Schicksale sind unbekannt. Chrysostomus zu Röm. 16, 4. 1. Cor. 16, 19. erwähnt nichts davon. Das Martyrol. Romanum zum 8. Juli führt sie Beide als Märtyrer auf.
Herzog.

Aquila, M. Caspar, (Adler), Sohn des Leonhard Adler, eines Patriziers und Syndicus zu Augsburg, wurde daselbst 7. August 1488 geboren. Zum Studium der lateinischen und griechischen Sprache bot ihm seine Vaterstadt hinreichende Gelegenheit, bis er 1502 nach Ulm ging. Später trieb ihn das Verlangen, den klassischen Boden Italiens zu betreten und die damals dort lebenden berühmten Männer kennen zu lernen, nach diesem Lande. Seine Wünsche wurden daselbst erfüllt, und noch auf der Rückreise durch die Schweiz (in Bern) dadurch gekrönt, daß er mit dem gelehrten Erasmus von Rotterdam in freundschaftliche Verbindung trat; auch gefiel seine Rednergabe dort so sehr, daß er als Prediger angestellt wurde. Freilich verharrte er nicht lange in dieser Stellung, denn 1514 weilte er in Leipzig und 1515 folgte er den Schaaren seines berühmten Freundes, Franz von Sickingen, als Feldprediger, bis er 1516 zu einem Pfarramte in Jenga, einem kleinen Flecken bei Augsburg, gelangte. Noch in demselben Jahre verheirathete er sich. Ein Schritt, der eben soviel als die Freimüthigkeit, mit welcher er im folgenden Jahre Luthers Lehrsätze, sobald ihm dieselben bekannt geworden, in seiner Gemeinde verkündete, dazu beitrug, daß er auf Befehl des Bischofs zu Augsburg, nachdem er ein halbes Jahr in einem unterirdischen Gefängnisse zu Dillingen geschmachtet hatte, zur Hinrichtung verdammt wurde, von welcher Strafe ihn nur die Fürbitte der Königin Maria von Ungarn, der Schwester Carls V., rettete. Er mußte mit Zurücklassung seiner Bibliothek das Land räumen und ging nach Wittenberg, wo er Luthers und Melanchthons Vorlesungen hörte und 1521 Magister wurde. Franz von Sickingen nahm sodann den Freund als Erzieher seiner Kinder zu sich, bis das unglückliche Ende dieses tapfern Streiters seine Schützlinge überallhin zerstreute. Aquila wählte nun 1523 Eisenach und bald darauf Wittenberg zu seinem Aufenhaltsorte, indem er die hebräische Sprache lehrte, in der Schloßkirche daselbst das Evangelium verkündigte und Luthern bei der Uebersetzung des A. T. helfend zur Seite stand. Er erfreute sich der besonderen Liebe und Hochachtung Luthers, wie dies einestheils daraus hervorgeht, daß er zu den Wenigen gehörte, welche der Hochzeit desselben beiwohnten, anderntheils aus den Worten: »Wenn die Bibel verloren würde, so wollte ich sie wieder bei Aquila finden.« 1527 folgte er einem Rufe als Prediger und Reformator nach Saalfeld, wurde bei der ersten Kirchenvisitation des Thüringischen Kreises zum Superintendenten eingesetzt und wirkte daselbst durch Schrift und Wort höchst segensreich. 1530 sehen wir unsern Aquila auf dem Reichstage zu Augsburg. Bei der zweiten Kirchenvisitation 1534 erkannte man die Nothwendigkeit einer gründlichen Verbesserung des Schulwesens, welcher Aquila deswegen seine eifrige Sorgfalt zuwendete, bis ihm dieselbe gelungen war. 1537 wurde wegen der sich mehrenden Amtsarbeiten dem bisherigen Diakonus Blank noch ein zweiter, der Rektor Jakob Siegel zugestellt. Mit diesem, einem heftigen Manne, gerieth Aquila wiederholt in Streit; zuerst 1539 wegen der Lehre vom Gesetz, dann 1546 wegen Accidenzien. Jener erste Zwiespalt wurde auf Luthers Wunsch beigelegt, in dem letzteren Falle gelang es einem Schreiben des Melanchthon, Bugenhagen und Cruciger, die Einigkeit zu stiften. Nach Luthers Tode brach bald eine sehr schwere Zeit für die Anhänger seiner Lehre, besonders für Aquila herein. Denn da er fest bei der einmal gewonnenen Ueberzeugung beharrte, seinem gefangenen Churfürsten Trost- und Ermunterungs-Briefe übersandte, für denselben täglich in der Kirche betete, auch später sehr heftig gegen das Interim schrieb, so steigerte sich des Kaisers Zorn gegen ihn so sehr, daß derselbe 5000 Gulden dem zusagen ließ, welcher den Aquila lebendig oder todt einliefern würde. Indessen fand der Verfolgte bei der Fürstin Katharina von Rudolstadt und später bei den Fürsten Georg Ernst und Poppo von Henneberg Schutz, ja er wurde sogar 1550 von dem letzteren in Schmalkalden als Dekan angestellt, bis er, auf Veranlassung des 1552 aus seiner Haft befreiten Churfürsten Johann Friedrich, wieder in sein früheres Amt zu Saalfeld eingesetzt ward. Hier verblieb er

denn auch fortan, wohnte der Einweihung der Universität Jena 1557 bei, und wurde noch kurz vor seinem am 12. November 1560 erfolgten Tode ein Mitglied des weimarischen Consistorii zur Untersuchung und Beilegung theologischer Streitigkeiten. Ihn überlebte seine zweite, 1539 nach dem Tode der ersten geheirathete Gattin mit 4 Söhnen, die sämmtlich dem Dienste der Kirche ihr Leben weihten (vgl. Wagner, Beitr. zur Reformations-Gesch. der Stadt Saalfeld). Die schriftstellerische Thätigkeit des Aquila ist keineswegs unbedeutend, Gensler in seiner vita Aquilae zählt einige zwanzig Schriften auf, nämlich mehrere Predigten z. B. über den Katechismus, Psalmen-Erklärungen und Trostschreiben; besonders kräftig sind seine gegen das Interim gerichteten Schriften, wozu er sich auch dadurch bewogen fühlte, weil Agricola verbreitet hatte, er habe den Aquila für das Interim gewonnen. Aquila's „kurze, aber zu unserer Seligkeit hochnöthige Fragstücke der ganzen christlichen Lehre“ (11 Kinderpredigten enthaltend) hat Hillinger seiner memoria Aquilina im Abdruck beigegeben. Dr. **Wilken.**

Aquileja, in kirchenhistorischer Beziehung 1) als Sitz eines Patriarchen, 2) durch mehrere daselbst gehaltene Synoden, 3) durch ein eigenthümliches Glaubensbekenntniß bemerkenswerth.

Was 1) das Patriarchat betrifft, so hatten neben den Bischöfen von Rom schon frühzeitig auch andere italienische Bischöfe, namentlich die von Mailand, Ravenna und Aquileja darauf hingearbeitet, Patriarchalgewalt zu erlangen, die sie auch eine Zeitlang wirklich behaupteten. Als sich jedoch die Bischöfe von Mailand und Ravenna in den Jahren 570—580 von den Arianischen Longobarden bedrängt sahen, zogen sie es vor, wieder in engere Gemeinschaft mit Rom zu treten, und nur der Erzbischof von Aquileja, der seit dem Eindringen der Longobarden in Italien (568) auf der Insel Grado residirte, widerstand hartnäckig allen Einigungsversuchen. Ebenso seine Nachfolger, so daß der Pabst Honorius I. (625—638) sich genöthigt sah, um wenigstens eines seiner Hoheitsrechte auszuüben, den Bischof von Aquileja als Patriarchen von Grado zu weihen. Späterhin (im Jahr 1451) wurde dieses Patriarchat nach Venedig verlegt, wodurch es in eine immer schwierigere Stellung gerieth, da einerseits Oesterreich, andererseits Venedig die Ernennung des Patriarchen in Anspruch nahm. Daher hielt es der Pabst Benedikt XIV., um den fortwährenden Zwistigkeiten einmal ein Ende zu machen, für das Beste, das Patriarchat von Aquileja im Jahr 1751 ganz aufzuheben und statt dessen das ziemlich bedeutungslose von Udine für die venetianischen Besitzungen in Friaul zu errichten, für den österreichischen Antheil aber in Aquileja einen apostolischen Vikar einzusetzen, und da Venedig mit dieser päbstlichen Anordnung nicht zufrieden war, so wurde auf den Antrag Oesterreichs das Patriarchat gänzlich aufgehoben, an dessen Stelle zwei neuerrichtete Erzbisthümer Udine und Görz traten, die gegenwärtig noch fortbestehen. Vgl. *de Rubeis*, Monumenta Ecclesiae Aquilejensis 1740 fol., und Ziegler's Gesch. der kirchl. Verfassungsformen. S. 321 ff.

2) Von den drei zu Aquileja gehaltenen Synoden ist nur die erste kirchlich anerkannt. Der Zweck ihrer Zusammenberufung war die Entscheidung, ob Palladius, Bischof in Illyrien, des Arianismus mit Recht beschuldigt werde, oder nicht. Er hatte sich nämlich, da diese Anklage gegen ihn erhoben wurde, zu seiner Rechtfertigung an den Kaiser Gratian gewandt und diesen gebeten, aus allen Provinzen des Orients, die er auf seiner Seite zu haben glaubte, ein Concil zusammenzuberufen, was der Kaiser auch im J. 379 that. Doch erst im J. 381, unmittelbar nach dem Concil zu Konstantinopel, fand dasselbe statt, indem sich 32 Bischöfe (aus Italien, Gallien und Afrika — die Orientalischen waren zwar eingeladen, erschienen aber nicht —) am 3. September zu Aquileja versammelten, um die Streitfrage zu erörtern. Den Vorsitz bei den Verhandlungen führte Valerian, der Bischof von Aquileja, die Seele des Ganzen aber war Ambrosius, der berühmte Bischof von Mailand. Palladius und der Presbyter Secundinus wollten zwar anfangs auf den Gegenstand des Streites nicht näher eingehen, und suchten auch weiterhin, als Ambrosius auf Grund der Akten des Konstantinopolitanischen Concils

immer mehr in sie drang, durch allerlei Ausflüchte und schwankende Redensarten sich zu helfen. Wie vorsichtig sie sich indeß auch ausdrückten, die versammelten Bischöfe überzeugten sich mehr und mehr, daß die Anklage wegen des Arianismus gegründet sey, und sprachen daher über Palladius und Secundinus das Absetzungsurtheil aus. — Die zweite im J. 698 zu Aquileja gehaltene Synode betraf den Dreikapitelstreit (s. d. A.), und da die hier versammelten Bischöfe sich gegen die Verdammung der drei Kapitel erklärten, so galten sie selbst für Schismatiker und ihre Beschlüsse fanden keine kirchliche Anerkennung, obwohl sie im Wesentlichen nichts Anderes enthielten, als was beim Beginn dieses Streites (544) fast alle abendländischen Bischöfe behauptet hatten. — Die dritte, gleichfalls nicht anerkannte Synode wurde zu Austria bei Udine, in der Diöcese von Aquileja, im J. 1409 von Gregor XII. gehalten, zu eben der Zeit, da man zu Pisa damit beschäftigt war, ihn abzusetzen. Daher nützte es ihm nichts, daß er auf der genannten Synode seine beiden Nebenbuhler, Benedikt und Alexander V. anathematisirte, indem das Concil zu Pisa sich fast einstimmig für Alexander V. erklärte.

3) Was endlich das obenerwähnte Glaubensbekenntniß der Kirche zu Aquileja betrifft, so lautet dasselbe (nach *Rufinus*, Exposit. Symb. Apost.): „Credo in Deo patre omnipotente, *invisibili* et *impassibili*. Et in Christo Jesu, unico filio ejus, domino nostro. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine. Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus *descendit ad inferna*. Tertia die resurrexit a mortuis. Ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritu sancto. Sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, hujus carnis resurrectionem.“ Bemerkenswerth ist hiebei zuvörderst im ersten Artikel der Zusatz „invisibili et impassibili,“ der sich in anderen Glaubensbekenntnissen nicht findet, aber nicht befremden kann, wenn man annimmt, daß es der Kirche zu Aquileja darauf ankommen mochte, gegen die Irrlehre der Patripassianer ein recht entschiedenes Zeugniß abzulegen. Erklärten diese nämlich Vater, Sohn, und Geist nur für verschiedene Offenbarungsformen oder Beziehungsweisen Eines und desselben göttlichen Wesens, so mußte es allerdings scheinen, als sey zwischen Gott dem Vater und dem von den Juden gekreuzigten Christus gar kein Unterschied, und dieser häretischen Vermischung konnte die Kirche in der That nicht besser wehren, als wenn sie mit jenen beiden Ausdrücken es ganz bestimmt hervorhob, daß Gott, der nicht Mensch gewordene Vater, seinem Wesen nach unsichtbar und leidensunfähig sey. Ein zweiter beachtenswerther Punkt ist das „Descendit ad inferna,“ welches sich zwar ebenso in dem apostolischen Symbolum, aber weder in dem ihm zum Grunde liegenden altrömischen, noch in irgend einem anderen der drei ersten christlichen Jahrhunderte findet. Vielmehr ist es erst die semi-arianische Synode zu Rimini (359), welche nach dem Bericht des Sokrates (Hist. eccles. II. 37. 41.) in Betreff dieses Artikels erklärte: »Von Christo wissen wir, daß er gekreuzigt worden, gestorben und begraben, in die Unterwelt gekommen und die dortigen Angelegenheiten besorgt hat.« Das Weitere über diesen Gegenstand siehe in dem Art. Höllenfahrt. H. A.

Arabien, die bekannte*) große Halbinsel des westlichen Asien zwischen dem rothen, indischen und persischen Meere, kommt im A. T. unter dem Namen ערב frühestens erst seit Jesaja (c. 21, 13.), oder nach begründeterer Ansicht (s. die neueren Erkl. zu dieser Stelle) erst nach demselben: Jerem. 25, 24. Ezech. 27, 21. 2. Chron. 9, 14. vor und bezeichnet ursprünglich nicht das ganze Arabien, sondern nur einen kleinen Theil desselben (s. Gesenius, Comment. über den Jesaia. Bd. I. S. 673. Anm. Thesaur. p. 1066.

*) Daß man in einer theologischen Real-Encyklopädie keine historisch-geographische Beschreibung Arabiens erwarten wird, versteht sich wohl von selbst. Es kann hier nur Rücksicht auf das genommen werden, was für das Verständniß der hl. Schrift von Wichtigkeit und Interesse ist. In Bezug auf die geographisch-historischen Verhältnisse verweise ich auf: Carl Ritter, Erdkunde von Asien. Band VIII, Abth. 1 u. 2. (Die Erdkunde od. allgem. vergleichende Geographie. 12r u. 13r Th.). 2. Aufl. Berl. 1846. 47. als auf das ausführlichste und in wissenschaftlicher Hinsicht gediegenste Werk.

col. 1.). Die Bewohner heißen עַרְבִים, עַרְבִיִּים 2. Chron. 17, 11. 21, 16. 22, 1. 26, 7. Nehem. 4, 1., im Sing. עֲרָבִי Jesaj. 13, 20. Jerem. 3, 2. עַרְבִי Nehem. 2, 19. 6, 1. Der ältere Name, der schon in der Genesis sich findet, ist Ostland, Land der Söhne des Ostens קֶדֶם 1. Mos. 10, 30. 4. Mos. 23, 7. אֶרֶץ קֶדֶם 1. Mos. 25, 6. אֶרֶץ בְּנֵי קֶדֶם 1. Mos. 29, 1., und diese Söhne des Ostens, בְנֵי קֶדֶם, sind die allgemeine Bezeichnung für die Araber, besonders die Nomadenvölker des nördlichen Arabien. Richt. 6, 3. 33. 7, 11. 8, 10. Hiob 1, 3. Jes. 11, 14. Jerem. 49, 28. Ezech. 25, 4. 10. Im N. T. hat das Land den Namen Ἀραβία Galat. 1, 17. 4, 25., die Bewohner heißen Ἄραβες. Ap.-Gesch. 2, 11. Je bestimmter die Begränzung Arabiens in Westen, Süden und Osten durch das Meer ist, desto schwankender ist sie im Norden, weil hier die weiten Wüsten zwischen Palästina und Mesopotamien eine feste Begränzung nicht zulassen. Im Allgemeinen zieht sich hier die Gränze von der Landenge von Suez nach dem Einbuge des mittelländischen Meeres bei El-'Arîsch (dem alten Rhinocolura) hin, von da gerade hinüber nach der Südspitze des todten Meeres, von da in südöstlicher Richtung nach Palmyra und östlich nach dem Euphrat hin (nach den Angaben arabischer Geographen sogar nördlich bis Balis, s. Abulfeda ed. Paris. p. 78. Isztachri übers. von Mordtmann. S. 5.), und dann dem Laufe des Euphrat folgend längs der syrischen Wüste bis zur Mündung des Schatt-el-Arab in den persischen Golf. Dieser große, etwa viermal so viel Bodenfläche als Deutschland umfassende Landstrich wird seit Ptolemäus gewöhnlich in das wüste, das peträische oder steinige, und das glückliche Arabien eingetheilt, obschon diese Eintheilung eine rein willkürliche, unbestimmte und den Arabern selbst unbekannte ist, weßhalb neuere Geographen sie mit Recht verworfen haben (s. Ritter, a. a. O. I. S. 4). Auch kannte man vor Ptolemäus nur das nördliche, wüste Arabien und das südliche, glückliche. Doch bietet die Ptolemäische Eintheilung für die archäologische Betrachtung eine gewisse Bequemlichkeit dar und hat durch ihr Alter eine gewisse Auctorität erhalten, weßhalb wir ihr hier auch folgen. Das wüste Arabien (ἡ ἔρημος Ἀραβία, σκηνῖτις Ἀραβία) ist die hochgelegene Steppenregion nördlich von der eigentlichen arabischen Halbinsel zwischen Syrien und Mesopotamien, ein wüster und nur von herumziehenden räuberischen Beduinenstämmen bewohnter Landstrich. Diesen Theil nennen die arabischen Geographen die Syrische, Mesopotamische und Iracensische Wüste (بَادِيَةُ الشَّام, بَادِيَةُ الجَزِيرَة und بَادِيَةُ العِرَاق) je nach der Angränzung. Der Boden besteht größtentheils aus dürren Sandebenen, ohne alle oder doch nur höchst spärliche Vegetation, in welchen der glühende Himmel die Luftspiegelung (שָׁרָב Jesaj. 35, 7. vgl. Gesenius, Comment. über den Jesaia zu dieser Stelle. Thesaur. u. d. W. S. 1480.) und den Giftwind Samum (ähnlich dem Ostwind, רוּחַ קָדִים oder bloß קָדִים, der Hebräer, s. Winer, bibl. Realwörterb. u. d. W. Wind., vgl. Robinson, Palästina I. S. 343) erzeugt. — Das Peträische Arabien (ἡ πετραία Ἀραβία) bezeichnet zunächst die Sinaihalbinsel, wozu Andere auch noch das jetzige Hedschâs rechnen. Den Namen hat dieser Theil von seiner Hauptstadt Petra (dem Sela סֶלַע Richt. 1, 36. 2. Kön. 14, 7. Jes. 16, 1. der Bibel) erhalten, obschon man später, als die historische Bedeutung der Benennung verloren gegangen war, den Namen als „das steinige Arabien" auf die natürliche Beschaffenheit desselben bezog. Diese ist die eines rauhen Gebirgslandes, das nur hin und wieder von einzelnen fruchtbaren Thälern durchschnitten und in seinem nördlichen Theile geradezu öde Wüste ist (s. unten d. Art.: Sinai, Schur, Zin). Im Norden umfaßt es auch die Gebiete der Edomiter, Amalekiter, Moabiter und Ammoniter, im Süden wohnen Midianiter, im östlichen Theile finden wir die Nabathäer. Das höchste Interesse für die Bibel bekommt das peträische Arabien durch den vierzigjährigen Zug der Israeliten in demselben, über welchen man das Spezielle in den Artikeln Moses und Wüste finden wird. — Das glückliche Arabien (Ἀραβία ἡ εὐδαίμων, so genannt im Gegensatze zu den beiden vorigen, weil man von den fruchtbaren Landstrichen im südwestlichen Theile auf die Be-

schaffenheit des Ganzen schloß. Eine andere Ableitung geht von dem einheimischen Namen Jemen يمن aus, welches rechts, d. i. südlich und auch glücklich bedeutet) ist die eigentliche arabische Halbinsel besonders in ihrem südlichern Theile, dem jetzigen Jemen. Bei seiner Ausdehnung, seiner Lage zwischen dem Oriente und Occidente, seinem Klima, welches einen durchaus tropischen Karakter hat, könnte Arabien eines der schönsten, blühendsten und kultivirtesten Länder seyn, wenn ihm nicht der Hebel aller Kultur, das Wasser, fehlte. Es hat nicht einen einzigen Fluß, sondern nur Regenbäche, deren Wasser in der heißen Jahreszeit ganz verschwindet. Aus diesem Grunde ist es immer nur der Sitz wilder Nomaden gewesen, und nur in seinen im Verhältniß schmalen Küstengegenden hat sich eine gewisse Kultur entfalten können. Ebendaher rührt auch hauptsächlich unsere Unkenntniß seines Innern, wozu noch der Umstand kommt, daß die beiden großen Handelsstraßen zwischen dem Orient und Occident, die des Euphrat und des rothen Meeres, Arabien gleichsam umgehen (s. Ritter a. a. O. I. S. 2). Als Land hat daher Arabien trotz seiner Stellung immer nur eine untergeordnete Rolle in der Geschichte spielen können, und nur durch Muhammeds Religion begeistert konnte das arabische Volk als eroberndes auftreten und einen großen Theil Asiens, Afrika's und Europa's seiner Herrschaft unterwerfen. Die hohe Kultur der muhammedanischen Araber hat auch nie im eigentlichen Arabien, sondern in den unterworfenen Gebieten (Aegypten, Syrien, Mesopotamien, Persien und Spanien) ihren Sitz gehabt.

Als Produkte Arabiens, besonders des glücklichen, werden im Alterthum hauptsächlich genannt Weihrauch und Myrrhen, Balsam, Zimmt und Cassia, Edelsteine und Gold (vgl. Herodot. III, 107. Plin. H. N. XII, 30 f. Diod. Sicul. III, 45. 46. Strabo p. 768. 778. 782. *Bochart*, Geogr. sacr. I, 2. c. 26. Mannert, Geogr. der Griechen und Römer, Th. VI. S. 7 ff.), womit die Angaben der heil. Schrift übereinstimmen, in welcher als Haupterzeugnisse Arabiens „Lämmer, Widder und Böcke" Ezech. 27, 21. Jes. 60, 6., so wie „Spezereien (bes. Weihrauch), Edelsteine und Gold" 1. Kön. 10, 2. 10. 11. Ps. 72, 15. Jes. 60, 6. Jerem. 6, 20. Ezech. 27, 22. aufgeführt werden. Daß die Araber als Nomadenvolk reich an Heerden sind, ist bekannt; ebenso, daß ihr Land Weihrauch, Myrrhen und Cassia hervorbringt, s. bes. Ritter a. a. O. I. S. 356—372. Vom Zimmt aber ist erwiesen, daß er nicht in Arabien vorkommt, eben so wenig als dort Edelsteine und Gold gefunden werden, vielmehr sind dies bloße Handelsartikel aus Indien, denen Arabien als Vaterland von den Alten gegeben wird, weil sie das eigentliche Vaterland nicht kannten und die Araber den Speditionshandel dieser Produkte betrieben. Außer jenen Naturerzeugnissen werden Ezech. 27, 20. noch „Decken zum Reiten und Fahren" erwähnt, welche Dedan, ein arabischer Stamm, auf den Weltmarkt zu Tyrus brachte.

Was die Bewohner Arabiens anbetrifft, so sind in der Bibel nur einzelne Stämme der Bevölkerung aus dem südlichen und nördlichen Theile der Halbinsel bekannt, welche ihrer Abstammung nach in zwei verschiedene Linien zerfallen, nämlich in Hamiten und Semiten. Wenn wir als ausgemacht annehmen dürfen (vgl. Tuch, Commentar zur Genesis S. 202), daß die Theorie des im Völkerkataloge 1. Mos. 10. gegebenen Abstammungsverhältnisses darauf beruht, daß die drei Söhne Noahs als Repräsentanten verschiedener Theile der Erde dargestellt werden, und unter diesen Ham als der des südlichen heißen Erdgürtels, welcher mithin nicht bloß Afrika, sondern auch die arabische Südküste umfaßt, erscheint, so wird es uns leicht erklärlich, warum arabische Völker, obgleich sie wesentlich semitischen Ursprungs sind, doch als Hamiten aufgeführt werden, so wie auch, daß bei einzelnen Stämmen die Ableitung schwankend seyn konnte, woher sie in verschiedener Genealogie erscheinen. Ueber die Deutung aller in 1. Mos. 10, 7. 25—30. vorkommenden, hierher gehörigen Namen vergleiche man *Bochart*, Geogr. sacra s. Phaleg de dispersione gentium; *J. D. Michaelis* spicilegium geographiae Hebr. exterae post Bochartum, und die Commentare über die Genesis, so wie die Monographien über den

Völkerkatalog. Nach einer etwas andern Theorie (s. Tuch a. a. O. S. 395) werden Kap. 25, 1—6. 12—18. arabische Völkerschaften in ihrer Abstammung auf Abraham zurückgeführt, aber nur von seinen Kebsweibern, der Hagar und der Ketura. Nach den einheimischen Genealogieen der Araber, die aber vielfach durch die biblischen Nachrichten beeinflußt erscheinen, theilen sie sich selbst ihrer Abstammung nach in: erloschene (عرب بائدة), eingeborne (عاربة arabische) und eingewanderte (مستعربة arabisirte) Araber. Die **erloschenen** Stämme sind die, welche der mythischen Zeit angehören und deren Namen und sagenhafte Schicksale die Tradition allein aufbewahrt hat; die **eingeborenen** sind die von Kaḥṭân (قحطان), dem Joktan der Bibel, abstammenden, besonders Jemenischen; die **eingewanderten** die von Ismael abstammenden nördlichen Stämme, welche später das Uebergewicht und die Oberherrschaft über jene erhielten (s. Abulfed. hist. anteislam. ed. Fleischer. p. 180 ff.). Von den in der Bibel erwähnten Stämmen heben wir als die bedeutendsten und bekanntesten hervor: 1) die **Sabäer**, שְׁבָא (nicht zu verwechseln mit סְבָא, dem cuschitischen Meroe), welche als Handelsvolk, das Weihrauch, Edelsteine und Gold verführte (Jes. 60, 6. Jerem. 6, 20. Ezech. 27, 22. Ps. 72, 15.) und auch Sklavenhandel trieb (Joel 3, 13. [hebr. Text 4, 8.]), große Reichthümer erlangt hatten und unter eigenen Königen standen (Ps. 72, 10. 1. Kön. 10, 1 ff.). Ihr Hauptsitz ist im südlichen Arabien zu suchen, wo ihre alte Hauptstadt Saba oder Mariaba (Mareb مارب) durch den Durchbruch des über ihr erbauten Dammes vom Wasser vernichtet wurde und die Sabäer zur Auswanderung und Zerstreuung zwang, etwa im 2. Jahrh. n. Chr. Geb. (s. **Ritter** a. a. O. I. S. 76 ff.). Die Klassiker machen übertriebene Schilderungen von ihrem Reichthume (s. **Tuch**, Comment. zu Genesis. S. 225). Ihre Abstammung wird in der Bibel dreifach aufgeführt, nämlich 1. Mos. 10, 7. 1 Chron. 1, 9. ist Scheba der Enkel des Cûsch, v. 28. 1 Chron. 1, 22. Sohn des Joktan. u. Kap. 25, 3. 1 Chron. 1, 32. Enkel Abrahams (Sohn Jokschans) von der Ketura. Während nun einige Erklärer hiernach drei verschiedene Völkerschaften der Sabäer annehmen, halten andere alle drei für ein und dasselbe Volk, nur nach verschiedener genealogischer Ansicht verschieden klassificirt, womit die Araber übereinstimmen, welche nur einen Saba (سبا) kennen, den sie von Kaḥṭân als Urenkel ableiten (Abulfed. hist. Anteisl. p. 180. Ibn Coteiba. p. 49 f.). Andere nehmen wieder nur zwei verschiedene Stämme an, indem sie den cuschitischen und joktanidischen als den südlichen zusammenwerfen und davon nur den abrahamidischen nördlichen trennen, womit sie in Verbindung bringen, daß Hiob 1, 15. Sabäer in das Land Hiobs einfallen. Dagegen kann aber geltend gemacht werden, daß das Buch Hiob selbst die Sabäer nach der gewöhnlichen Ansicht als Karavanenhändler darstellt (6, 9.), und daß wiederum die cuschitischen Sabäer mit den abrahamidischen wegen der Zusammenstellung mit Dedan und Râma (Regma), vgl. auch Ezech. 27, 22., gewiß dieselben sind. — 2) Mit den Sabäern verbunden erscheint gewöhnlich **Dedan**, דְּדָן. So Gen. 10, 7. 1 Chron. 1, 9. als Enkel von Cûsch; Kap. 25, 3. 1 Chron. 1, 32. als Enkel Abrahams von der Ketura; Ezech. 38, 13. als Handelsvolk, vgl. 27, 15. 20. Jes. 21, 13. Den Namen Dedan finden die Meisten im jetzigen Dâden (دادن), einer der Inseln des persischen Meerbusens; mithin würde das Volk an der arabischen Küste des persischen Meerbusens zu suchen seyn, wozu die Verbindung mit Saba und Regma sehr gut paßt. Daneben erscheint Dedan aber auch als Edom benachbart, also im nördlichen Arabien; Jerem. 25, 23. 49, 8. Ezech. 25, 13., weßhalb man auch hier einen doppelten Volksstamm angenommen hat, aber ohne Noth, da ja das nördliche recht wohl eine Kolonie des südlichen seyn kann. — 3) **Nebajoth**, נְבָיוֹת, 1. Mos. 25, 13. Ismaels Erstgeborner genannt, vgl. 28, 9. 36, 13. und Jes. 60, 7. neben Kedar als arabisches Nomadenvolk, das durch Reichthum an Heerden sich auszeichnet, aufgeführt. Nach der verbreitetsten Ansicht versteht man darunter die Nabatäer, das Hauptvolk des peträischen Arabiens. Da nun aber nach **Quatremère's** mit ausgezeichneter Gelehrsamkeit geführter Untersuchung (s. dessen

Mémoire sur les Nabatéens im Journal Asiatique. Paris 1835. T. XV. p. 5—55. 97—137. 209—271. vgl. Ritter a. a. O. I. S. 111—140.) die Nabatäer aremäischen Ursprungs sind, so muß man entweder annehmen, daß in der Genealogie der Genesis in Bezug auf die Abstammung dieses Volkes sich ein Irrthum vorfindet, oder daß die Nabatäer und die נְבָיוֹת doch verschiedene Völkerschaften sind. 1 Makk. 5, 25. 9, 35. 12, 31. aber sind *Ναβαταῖοι, Ναναταῖοι* die Nabatäer von Arabia petraea, die nicht bloß hier ihren Sitz hatten, sondern sich auch weit nördlich nach Ostpalästina hin und südlich bis nach Arabia felix ausgedehnt haben, woher Hieronymus (Quaest. in Genes. c. 25.), dem *Josephus*, Archaeol. I, 12, 4. folgend, sagt: A Nebajoth omnis regio ab Euphrate usque ad mare rubrum Nabathaea usque hodie dicitur, quae pars Arabiae est, und *Ptolemaeus* VI, 7. *Ναπαταῖοι* im glücklichen Arabien nachweist (vgl. Mannert a. a. O. p. 165). — 4) Kedar, קֵדָר, בְּנֵי קֵדָר, ein nomadisirendes, in Zelten (HL. 1, 5. Ps. 120, 5.) lebendes, heerdenreiches Volk Arabiens, durch gute Bogenschützen ausgezeichnet. Jes. 21, 16. 17. 42, 11. 60, 7. Jerem. 2, 10. 49, 28 ff. Ezech. 27, 21. Ihre Abstammung wird 1 Mos. 25, 13. auf Ismael zurückgeführt, als dessen zweiter Sohn Kedar neben Nebajoth, dem Erstgeborenen, genannt wird. Auch bei den Arabern ist قيذار Sohn Ismaels. Abulfed. hist. anteisl. p. 192. Wie in der Genesis werden bei Plin. H. N. V, 12. Cedroni und Nabataei als Nachbarn genannt; Stephan. Byzant. u. d. W. *Κεδρανῖται* rechnet sie zu Arabia felix, und Theodoret zu Ps. 120, 5., welchem Suidas u. d. W. *Κηδάρ* folgt, läßt sie nicht weit von Babylon zelten, was bei einem Nomadenvolke nicht auffallen kann. — 5) Die Midianiter, מִדְיָן, מְדָן; מִדְיָנִים und מְדָנִים, östlich vom arabischen Meerbusen (wo noch die arabischen Geographen ein Madian مَدْيَن kennen, s. Abulfed. Geogr. ed. Paris. p. 86. Rommel, Abulfedae Arabia. p. 77.) von der Wüste des Sinai, 2 Mos. 2, 15. 3, 1. 18, 1. 5., bis zum Gebiete der Moabiter, vgl. 1 Mos. 36, 35. 4 Mos. 22, 4. 25, 6. 14—18. 31, 2 ff., sich erstreckend. Schon in Jakobs Zeit erschienen sie als Handelsvolk, welches in Karavanen den Handel zwischen Gilead und Palästina vermittelte 1 Mos. 37, 28. In dieser Beziehung wird der Name Midianiter und Ismaeliter ganz gleichbedeutend gebraucht, vgl. 1 Mos. 37, 25. 27. u. 28. 36. Richt. 8, 22. 24. 26., entgegen der 1 Mos. 25, 2. 4. gegebenen Abstammung, nach welcher die Midianiter zu Abrahams Nachkommen von der Ketura gehörten. Dann finden wir einen Zweig der Midianiter in der sinaitischen Halbinsel 2 Mos. 2, 15 ff. 3, 1. 18, 1 ff. 4 Mos. 10, 29. Der andere, in den Ebenen Moabs, gerieth früh in Conflict mit den Edomitern, von welchen er besiegt wurde, 1 Mos. 36, 35. Als Verbündete der Moabiter erscheinen sie 4 Mos. 22, 4. 25, 6. 14—18. und werden von den Israeliten besiegt 4 Mos. 31. Als die Israeliten sich in Canaan niedergelassen hatten, brachen die Midianiter mehrere Jahre in Verbindung mit Amalekitern und andern arabischen Horden in ihr Gebiet ein, Richt. 6, 2 ff., bis sie Gideon gänzlich besiegte und vertrieb, Richt. 6, 33.—Kap. 8., wessen später noch als eines glanzvollen Ereignisses in der Geschichte Israels gedacht wird (Ps. 83, 10. 12. Jes. 9, 3. 10, 26. Habak. 4, 7.). Von nun an scheinen die Israeliten vor ihnen Ruhe gehabt zu haben, denn später werden sie nur noch Jes. 60, 6. als arabisches Handelsvolk erwähnt.

Aus dem Erwähnten sehen wir, daß hauptsächlich die nördlichen ismaelitischen Stämme die nomadisirenden sind, während im südlichen Arabien in den fruchtbaren Thälern und auf den Terrassen der breiten Randgebirge ein seßhaftes Leben die Bewohner schon in alter Zeit zu einer hohen Kultur und einem reichen Luxus emporgehoben hat, wovon die neuerlich entdeckten Ruinen der Südküste Arabiens redendes Zeugniß ablegen. Auf diese südlichen Stämme bezieht sich denn auch Alles, was die Alten von den hohen Reichthümern der Araber erzählen. Woher aber dieser Reichthum? Sicherlich nicht allein aus den einheimischen Hülfsquellen, sondern hauptsächlich weil diese südlichen Araber in jener Zeit die alleinigen Vermittler des Handels zwischen Indien und dem westlichen Asien so wie dem Occidente waren, weßhalb, wie wir schon oben bemerkt haben, von

den Alten den Erzeugnissen Indiens Arabien als Vaterland zuertheilt wird. Mit dieser hohen Kultur hängt denn wohl auch der Ruf der hohen Weisheit, welchen die „Söhne des Ostens“ in der Bibel haben (1 Kön. 4, 30. Die Königin von Saba. Kap. 10, 1—13.), zusammen. Die nördlichen Araber dagegen erscheinen in der Bibel fast ebenso, wie sie heutiges Tages noch sind, bald als herumziehende Hirten, deren Reichthum in ihren Heerden besteht, bald als räuberische Horden, die als Wegelagerer die Reisenden überfallen und raubend und plündernd in das Gebiet ihrer Nachbarn einfallen. Jerem. 3, 2. Hiob 1, 15. Ein eigenthümliches, fast scherzend beschimpfendes Epitheton für diese ist: „die mit geschornen Haarecken“ (קְצוּצֵי פֵאָה) Jerem. 9, 25. 25, 23. 49, 32. — An Berührungen mit den Hebräern konnte es so seit der frühesten Zeit schon nicht fehlen. Die Midianiter haben wir in den Zeiten Jakobs, Moses und der Richter so eben kennen gelernt. Unter Davids Regierung scheinen die Araber Israel nicht beunruhigt zu haben, ja Salomo steht mit ihnen in Handelsverbindung (Schifffahrt nach Ophir) und ist hoch angesehen bei ihnen (Königin von Saba); unter Josaphat erscheinen sie nach dem Berichte der Chronik (2 Chron. 17, 11.) sogar tributär, doch schon unter seinem Sohne Joram treten sie in Verein mit den Philistern gegen Juda auf und erobern und plündern Jerusalem, 2 Chron. 21, 16. 17., und erst Usia unterwarf sie wieder, Kap. 26, 7. Ob die Drohungen der Propheten, daß auch die Araber von den assyrischen und babylonischen Eroberern gezüchtigt werden sollen (Jes. 11, 21 ff. Jerem. 25, 23 ff. 49, 28—33. Ezech. 38, 11—13.), in Erfüllung gegangen sind, darüber fehlt es an bestimmten historischen Nachweisen, doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß diese Eroberungszüge auch auf die nördlichen an Palästina und Mesopotamien angränzenden Gegenden Arabiens sich erstreckten, obgleich eine solche Eroberung jedenfalls nur eine vorübergehende war, wie denn überhaupt Arabien nie von einem fremden Volke auf die Dauer unterjocht worden ist. Wenn die Römer von Unterwerfung Arabiens (daß es zur provincia Romana gemacht worden sey) und Triumphen über dasselbe berichten, so sind das nur Schmeicheleien gegen ihre Kaiser und reduciren sich auf Besiegung einzelner Stämme, und selbst die 72jährige Herrschaft abyssinischer Könige in Jemen kann kaum als eine dauernde Unterjochung betrachtet werden. In der nachexilischen Zeit erscheint in den Kämpfen der Makkabäer ein Theil der arabischen Stämme auf Seiten der Syrer (1 Makk. 5, 39. 11, 39. 12, 31. 2 Makk. 12, 10 ff.), andere, wie die Nabatäer, zeigten sich freundlich. 1 Makk. 5, 24. 25. 9, 35.

Von der Religion der alten Araber wissen wir nur wenig Bestimmtes. Aus den Nachrichten der Araber selbst (s. bes. Schahrastani S. 432 ff. Uebers. von Haarbrücker II. S. 337 ff., woraus Abulfed. hist. anteisl. p. 178 f.) geht hervor, daß verschiedene Stämme verschiedene Götter verehrten, und daß dieser Kultus theils Verehrung der Naturkräfte, theils Sterndienst war. Vgl. Osiander, Studien über die vorislamische Religion der Araber in: Ztschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. Bd. VII. S. 463 ff. Einzelne Stämme hatten sich auch zum Judenthum, andere zum Christenthum gewendet, und aus diesen drei Formen der Gottesverehrung bauete Muhammed seine Religion zusammen. **Arnold.**

Arabien, Christenthum in Arabien. Es knüpfen sich über die Ausbreitung des Christenthums in diesem Lande Sagen an den Aufenthalt des Apostels Paulus. Gal. 1, 17. Gewiß ist, daß zu Anfang des 3. Jahrhunderts ein arabischer Häuptling von Demetrius, B. v. Alex., den Origenes als Lehrer des Christenthums sich ausbat. (Eus. H. E. VI. 19.) Um d. J. 244 finden wir daselbst Beryll, B. v. Bostra, den Origenes auf der Synode von Bostra anwesend von seinem Irrthume abwendig machte. (S. Antitr.) B. hatte, nach Eus. VI. 33, viele Amtsgenossen. Um d. J. 250 reiste Origenes wiederum nach Arabien, um die sogenannten Arabischen Ketzer zu widerlegen, welche lehrten, daß die Seele des Menschen zugleich mit dem Körper untergehe und verwese, aber mit demselben Körper einst auferstehen werde. (Eus. VI. 37.) In den Zeiten der christl. Kaiser wurden weitere Versuche gemacht, das Christenthum in Arabien auszubreiten.

Constantius sandte dahin den Ananes Theophilus um 350 (Philostorgius II. 6., III. 4.), aber ohne bedeutenden Erfolg. Später verbreiteten sich daselbst die Nestorianer. Auch der Monophysitismus fand Eingang; der Islam machte dem Christenthum u. A. ein Ende. Die meisten Bemühungen in späteren Zeiten bis auf den heutigen Tag sind ohne Erfolg geblieben.

Aram bezeichnet im A. T. das ganze Land zwischen dem Libanon, Palästina, Arabien, dem Tigris und dem Taurus, und schließt also unermeßliche Wüsten nebst den anmuthigsten und fruchtbarsten Gefilden ein. Hiemit umfaßt es so ziemlich Syrien im engern Sinne nebst Mesopotamien, während das Syrien der Seleuciden und der Römer (bei Plin. H. N. 5, 15, 12.; und Mela 1, 11) weit umfassender war. Steht »Aram« allein, so ist meistens das eigentliche (westliche) Syrien gemeint, z. B. 1 Kön. 10, 29.; 11, 25. u. a. In diesem werden mehrere einzelne Staaten erwähnt, so namentlich Damaskus (z. B. Jesaj. 7, 8.; 17, 3.; 2 Sam. 8, 5.: אֲרַם דַּמֶּשֶׂק), seit Salomo's Zeit das wichtigste von allen (1 Reg. 15, 20. 22.; 2 Reg. 6 u. a.): Maaka 2 Sam. 10, 6. Geschur 2 Sam. 3, 3.; 15, 8., Aram Beth Rechob 2 Sam. 10, 6. (vgl. Thenius zur Stelle), Aram Zoba, das zur Zeit des Saul und David mächtigste Reich in Syrien, 2 Sam. c. 8 u. 10, endlich Chul und Uz 1 Mos. 10, 23. Ueber alle diese einzelnen Staaten und Distrikte, die zu Aram gehörten, müssen wir hier auf die betreffenden Artikel verweisen. In den Umkreis dieses Landes gehörten ferner, ohne jedoch im A. T. ausdrücklich dazu gezählt zu seyn, Hamath, Thadmon und andere Städte. Wo dagegen speciell Mesopotamien gemeint ist, steht entweder אֲרַם נַהֲרַיִם d. h. Aram des Flußpaares als sehr sprechende Bezeichnung des vom Euphrat und Tigris umflossenen Landes, welches noch heutiges Tages el-Djesirah »die Insel« heißt, Genes. 24, 10.; Deut. 23, 5.; Judd. 3, 8.; oder, wie die Grundschrift der Genesis, z. B. 25, 20 u. a., konstant sagt: פַּדַּן אֲרָם, was Hos. 12, 13. authentisch erklärt wird durch שְׂדֵה אֲרָם, vgl. die campi Mesopotamiae bei Curt. 3, 2, 3 et a., vgl. weiter den Artikel »Mesopotamien«.

Der Name »Aram« ist auch den Griechen nicht ganz unbekannt gewesen, er klingt durch in den Ἄριμοι = Ἀραμαῖοι des Hom. Il. β, 783; Hesiod. Theog. 304; Strab. 13, 4, 6; 16. 4, 27 (p. 627. 785), und bedeutet zweifelsohne das »Hochland« im Gegensatze zum »Niederlande« Canaan, wie jetzt allgemein angenommen wird. Das Volk der Aramäer bewohnte übrigens keineswegs von Anbeginn an diese seine spätern Wohnsitze, so wenig als die Hebräer ursprünglich schon in Canaan saßen. Vielmehr kamen auch sie aus den armenischen Gebirgen herunter und zwar wohl erst nach Abraham's Einwanderung in Palästina (Ewald, Gesch. v. Israel I, 366). Diese Notiz hat uns der Prophet Amos erhalten, der 9, 7. bemerkt, »Jahve habe Aram aus Kir, d. h. dem Lande am bekannten Flusse Kyros (dem heutigen Kur) hergeführt,« und deßhalb 1, 5. den Damascenern ausdrücklich droht, sie werden wieder nach »Kir« hinwandern müssen, vgl. auch Gesenius zu Jes. 22, 6. Damit stimmt auf's Schönste überein, was wir sonst wissen von den Einwanderungen der semitischen Stämme, zu denen nach der Sprache, s. den folg. Artikel, auch die Aramäer gehören, denn alle Spuren weisen uns da auf jene Völkerscheide in den armenischen Gebirgen als deren früheste Wohnsitze hin, siehe auch den Art. »Arpakschad;« dazu kommt die kaum zu verkennende Identität des Namens »Aram« und »Armenien« wie schon Mose von Chorene, der Geschichtschreiber Armenien's den Aram unter den Stammvätern seines Volkes aufzählt, s. hist. arm. I. p. 12, vgl. Michaëlis spicil. II. p. 121 sqq. Endlich wird das vollkommen bestätigt durch die Art, wie Aram in der Völkertafel Gen. 10, 22. 24. aufgefaßt ist: dort erscheint er nämlich nach Elam, Assur, Arpakschad und Lud als der fünfte Sohn Sem's, und als seine Söhne werden angeführt Uz, Chul, Gether, Masch; nun hat Tuch ganz richtig bemerkt, daß diese vier Namen die »Gränzpunkte der aramäischen Bevölkerung« bedeuten, Uz den südlichen gegen Edomiter und Araber, Chul den westlichen gegen die Canaaniter (am Fuße des Antilibanon), das unbekannte Gether vielleicht den östlichen gegen Elam und Assur, und endlich Masch wohl ohne Zweifel den nördlichen gegen die japhetitischen

Armenier; schon Bochart hat Masch allein richtig combinirt mit „Masius“ und darunter die semitischen Aramäer, die an die Armenier gränzen, verstanden, vgl. Strab. 11. p. 541: „*κατ᾽ ἀρχὰς καλεῖται Ταῦρος, διορίζων τὴν Σωφηνὴν καὶ τὴν ἄλλην Ἀρμενίαν ἀπὸ τῆς Μεσοποταμίας· τινὲς δὲ Γορδυαῖα ὄρη καλοῦσιν. Ἐν τούτοις ἐστὶ καὶ τὸ Μάσιον, τὸ ὑπερκείμενον τῆς Νισίβιος καὶ Τιγρανοκέρτων.*“ Nach der Grundschrift Gen. 22, 21. erscheint dagegen gemäß ihrem eigenthümlichen Systeme Aram nur als untergeordneter Enkel von Nahor, der durch seine 12 Söhne Begründer der aramäischen Linie wird, vgl. Tuch ad l. l. In geschichtlicher Beziehung mag hier nur noch erinnert werden, daß Aram, namentlich Damaskus, dessen letzter Fürst Rezin war, um's Jahr 740 durch die Assyrer unter Tiglath-Pileser erobert und zur abhängigen Provinz gemacht wurde. Später stand es unter babylonisch-chaldäischer, dann unter persischer Herrschaft, bis es nach Alexander's Tode ein eigenes Reich Syrien bildete unter den Seleuciden und so auch Judäa umfaßte; seit Pompejus (64 v. Ch.) kam es endlich unter römische Herrschaft. Die Religion der alten Aramäer war symbolischer Naturdienst wie fast alle vorderasiatischen Kulte; die Theraphim scheinen die Israeliten von ihren aramäischen Stammverwandten erhalten zu haben, s. d. Artikel. Was über ihre Religion weiter zu sagen wäre, s. unter »syrische Göttin« oder »Astarte« und vgl. Creuzer Symbol. II. p. 55 ff. ed. 1. Ihr Schutz- und Nationalgott war Adad oder Hadad (s. den Artikel) d. h. nach Macrob. Sat. 1, 23. die Sonne, vgl. *Movers*, Phoenik. 1, 196; *Hitzig*, ad Jesaj. p. 205 et Vatke, Relig. d. A. T. 1, 370. Bekanntlich waren besonders Fische und Tauben den Syrern heilig. Die späteren Juden bezeichnen mit ארמיותא geradezu das Heidenthum, vgl. Winer, R.W.B. I, 81. ed. 3. In geschichtlicher Beziehung ist im Allgemeinen A. Gatterer, Universalhist. I p. 267 ff. ed. 2., und in geographischer Wahl »Vorder- und Mittelasien« S. 299 ff., Rosenmüller »bibl. Alterthumskunde« I, 1. S. 232 ff., besonders Ritter's »Erdkunde« Bd. 10 u. 16, zu vergleichen, in beider Hinsicht jetzt auch v. Lengerke, Canaan I, 218 ff.

Aramäische Sprache. Sie ist ein Zweig des großen, sogenannten »semitischen« Sprachstammes*) und bildet den vokalärmern und (gemäß dem nördlichen Klima) rauhern, aber auch in Folge der Angränzung an viele nicht-semitische Völker und Zungen und der häufigen, Jahrhunderte lang dauernden Unterjochungen durch fremde Eroberer (Assyrer, Perser, Griechen) verdorbenen und vermischten Zweig desselben; es ist im Verhältniß zu den beiden andern Hauptzweigen, dem reinen, wohltönenden, vokalreichen und feinen Arabischen und dem in der Mitte stehenden, noch sehr alterthümlichen Hebräischen, der platte Dialekt. Einige Eigenthümlichkeiten dieser Sprache im Unterschiede von den übrigen semit. Zweigen sind: der Artikel wird hinten angesetzt (stat. emphatic.) und von demselben ein sehr ausgedehnter Gebrauch gemacht, der Genitiv wird durch ein vorgesetztes דְּ, gebildet, das Partic. wird wie ein eigentliches Tempus gebraucht; im Verbo findet sich die causative Conjugation Schaphel, alle Passiva werden durch Vorsetzung der Sylbe את gebildet u. s. w., die Zischlaute werden vermieden, andere Eigenheiten in Flexion und Stellung der Wörter nur nicht zu gedenken. Diese aramäische Sprache nun zerfällt wieder in zwei Hauptdialekte, den Ost-Aramäischen oder Chaldäischen und den West-Aramäischen oder Syrischen. Freilich haben mehrere Gelehrte, wie zum Theil schon J. D. Michaelis »Abhandlung von der syr. Sprache« S. 11, Jahn »aram.

---

*) Bekanntlich vorzüglich seit Eichhorn so genannt, weil Genes. c. 10. die meisten demselben angehörenden Völker als Nachkommen Sem's aufgeführt werden; jedoch hat diese Genealogie einen ganz andern als linguistischen Sinn, wie ja das „Semitische“ sich einerseits viel weiter erstreckt und von mehrern, dort zu Ham's Söhnen gezählten Völkern gesprochen wurde, z. B. von den Canaanitern, andererseits einige der dort als „Semiten“ aufgezählten Nationen, wie Elam und Assur, gar nicht zum „semitischen,“ sondern zum „indogermanischen“ Sprachstamme gehören, vgl. schon Gesenius „Gesch. der hebr. Spr.“ S. 5, Ewald's „Lehrb. d. hebr. Spr.“ S. 17 und „Gesch. des Volkes Israel“ I, 327 ff.

Sprachlehre“ §. 1 und besonders Hupfeld in den „theol. Studien und Krit.“ 1830 p. 291—293 not. und de Wette „Einltg. in's A. T.“ §. 32 im Gegentheile behauptet, das sogenannte „Chaldäische“ sey durchaus kein selbstständiger Dialekt des aramäischen Zweiges, sondern es sey, was wir so nennen, mit dem Syrischen völlig identisch, nur durch Schrift und Aussprache verschieden, es sey „nichts anderes als ein jüdischer (und zwar palästinischer) Reflex des aram. (syr.) Idioms“ während wir den eigentlichen babylonisch-aramäischen Dialekt durchaus nicht mehr kennten. Allein diese Behauptung ist doch wohl zu weit getrieben, denn, obwohl man zugeben muß, daß das sogenannte Chaldäische Manches von jüdischer Färbung angenommen habe, weil wir es nur noch aus jüdischen Denkmälern kennen, daß namentlich die so schwankende Vokalisation diesen Einfluß verrathe, so ist doch ebensosehr anzuerkennen, daß neben denjenigen Abweichungen des Chaldäischen vom Syrischen, welche sich als wirkliche Hebraismen darstellen, doch auch manche sich finden, die sich nicht aus diesem Einflusse erklären, sondern als wirkliche dialektische Verschiedenheit anzuerkennen sind, z. B. der stat. emphat. Plural. u. a. m. Und „warum sollte nicht in dem meist gebirgigen Syrien die Mundart rauher und härter, in dem flachen, offenen Babylonien weicher und helltönender haben seyn können?“ (Winer, R.W.B. I p. 125 not. 4, II p. 648 f. not. vgl. auch dessen „chald. Gramm.“ p. 1 ff. und *Hoffmann* „gramm. syr.“ p. 11 f.).

Wie dem auch sey, genug wir bezeichnen mit dem Namen „ostaramäische oder chaldäische“ Sprache denjenigen Dialekt des aramäischen Zweiges, der von den eigentlichen Babyloniern gesprochen wurde und in Babel, während des Exils, mehr und mehr von den Juden angenommen wurde. Die Benennung „chaldäische“ Sprache ist übrigens nicht ganz passend, denn die eigentlichen Chaldäer, erst etwa seit dem 8. Jahrhundert vor Christus wahrscheinlich durch die Assyrer nach Babylonien versetzt (s. den Art. „Chaldäer“), redeten ohne Zweifel eine dem medo-persischen Stamme angehörende Sprache, vgl. Gesenius zu Jes. 23, 13. S. 744 ff., welche Dan. 1, 4. לְשׁוֹן כַּשְׂדִּים heißt. Das A. T. nennt den babylonischen Dialekt Dan. 2, 4.; 2. Reg. 18, 26. אֲרָמִית; nach der letztern Stelle wurde derselbe zwar nicht vom gemeinen Volke in Jerusalem, aber doch von den Vornehmen verstanden und selbst von assyrischen Großen gesprochen, wie denn selbst die persische Regierung ihre Edikte an die vorderasiatischen Provinzen in „aramäischer“ Sprache erließ (Esr. 4, 7). Ja es sind sogar, wie besonders P. v. Bohlen „symbolae ad interpretationem S. codicis ex lingua Persica“ p. 10 sq. nachgewiesen hat, nicht wenige aramäische Worte in den Pehlvi-Dialekt übergegangen, wie sich umgekehrt in aramäischen Eigennamen einzelne Elemente sanskritischen Sprachstammes finden, was nicht auffallen kann bei der geographischen Lage des Volkes an der Scheidegränze semitischer und indogermanischer Sprachen (vgl. auch v. Lengerke, „Kanaan“ I, 224). Leider haben wir von dem ältern Bestande der aram. Sprache, namentlich des babylonischen Dialekts, nur sehr vereinzelte Spuren in wenigen Eigennamen, und die spärlichen Ueberbleibsel (vgl. Gen. 31, 47.; Jer. 10, 11.) sind ganz hebraisirt auf uns gekommen. Von größern Denkmalen der chaldäischen Sprache haben wir nur durch das Medium von Juden einige Schriften erhalten, nämlich: 1) die chaldäisch geschriebenen Stücke des A. T., Dan. 2, 4—7, 28; Esr. 4, 8—6, 18.; 7, 12—26. („biblischen Chaldaismus“), welche ziemlich stark hebräisch gefärbt sind; weniger ist dieses der Fall 2) bei den chaldäischen Paraphrasen des A. T., den sogenannten Targumim (s. diesen Art.), bei denen man aber mit Unrecht einen weitern Unterschied zwischen einem „babylonischen“ und „palästinensischen“ Dialekte gemacht hat, s. dagegen *Winer*, de Onkeloso etc. p. 8 sq. Die Sprache des Talmud und der Rabbinen lassen wir hier außer Betracht, da sie eigentlich bloß ein aramäisch gefärbtes Hebräisch ist; man s. die Art. „Talmud“ und „hebr. Sprache.“ Das Aramäische wurde nach dem Exil allmählig die Umgangs- und Volkssprache, dann auch die Schriftsprache in Judäa, und das N. T. nennt Act. 21, 40.; 22, 2. u. o. diese aramaisirende Mundart „hebräisch,“ während Neuere sie mit dem Namen „syrochaldäisch“ bezeichneten (vgl. Winer, R.W.B. 2, 581 f. 2. Ausg.; *Hoffmann*, gramm. syr. p. 4 f.). Ueber das Samarita-

nische, ein Gemisch von Hebräischen und Aramäischen Elementen, und die Sprache der Zabier, einen verderbten aramäischen Dialekt, s. die betreffenden Artt. Vgl. übrigens auch *L. Hirzel*, „de chaldaismi bibl. origine et autoritate crit." Lips. 1830. 4.

Den andern Hauptzweig des Aramäischen Dialekts bildet die eigentliche syrische oder west-aramäische Sprache, die gewiß sehr alt ist, von der wir aber leider erst aus der Zeit nach Christi Geburt schriftliche Denkmale besitzen, indem die sogenannte Peschito oder Bibelversion das älteste ist, was wir in der syrischen Literatur kennen. Einzelne Nachrichten bezeugen zwar das, an sich wahrscheinliche, Vorkommen verschiedener Mundarten dieses in einem so weiten Länderstriche gesprochenen Sprachstammes, aber die nähere Kenntniß derselben mangelt uns fast durchaus, kaum daß wir die Palmyrenische aus Inschriften etwas kennen. Rein ist diese Sprache nicht, vielmehr hat sie nicht Weniges aus dem Persischen, Griechischen, später aus dem Römischen und Arabischen aufgenommen. Von den Zeiten des Vespasian bis in's 5. Jahrhundert machte sich besonders die Schule von Edessa um die Reinheit und Ausbildung der syrischen Sprache verdient, wie seit 440 n. Ch. diejenige von Nisibis; dann erwarb sich Jakob v. Edessa um die Mitte des 7. Jahrh. ausgezeichnete Verdienste um seine Muttersprache, indem er namentlich mit Nachdruck auf die Schriftsteller des goldenen Zeitalters, einen Ephraëm, Jakob v. Serug, Isaak und Xenajas v. Mabug hinwies. Dennoch begann nun die Sprache sich zu verschlimmern, es trat das silberne Zeitalter der syrischen Literatur ein; im 8. u. 9. Jahrhdt. drang immer mehr das Arabische ein, welches in den Städten schon im 10. u. 11., auf dem Lande im 12. u. 13. Jahrhdt. das Syrische völlig verdrängte; als den letzten ausgezeichneten Schriftsteller, der zugleich arabisch schrieb, nennt man gewöhnlich den Gregorius Barhebräus oder Abulpharadj († 1286). Eine syrische Literaturgeschichte können wir hier nicht geben, wir verweisen dafür auf die einzelnen Artikel (vgl. auch Hoffmann „kurze Gesch. d. syr. Literat." in Bertholdt's „theol. Journal" Bd. 14) und geben zum Schlusse bloß noch eine Auswahl der neuern Hülfsmittel zum Studium der Aramäischen Sprache in ihren beiden Zweigen an.

1. Grammatiken: *Joh. Buxtorf* „gramm. chald. et syr. libb. III." Basil. 1615, ed. 2. emend. et auct. 1650. — *L. de Dieu* „gramm. linguar. oriental., Hebraeor., Chaldaeor. et Syror. inter se collatarum," Lugd. Bat. 1628. 83. 4. — *J. Alting* „synopsis institut. Chald. et Syr." Francof. ad M. 1676, ed. 6. a. G. Othone ed. 1701. — *H. Opitz* „Syriasmus... Hebraismo et Chaldaismo harmonicus," Lips. 1678. 4. et „Chaldaismus targum., talmud., rabbin." Kiel. 1696. — *C. B. Michaelis* „gramm. ling. syr." Hal. 1741. 4. — *J. D. Michaelis* „gramm. syriaca," ib. 1784. 4. et „gramm. chald." Gött. 1771. — Jahn „aram. od. chald. und syr. Sprachlehre für Anfänger," Wien 1793 nebst einer Chrestomathie, ib. 1800. — J. S. Vater „Handb. d. hebr., syr., chald. u. arab. Grammat." Leipz. 1802. 17. — G. B. Winer „Grammat. d. bibl. u. targum. Chaldaism." Leipz. 1824. 1842 mit einer Chrestomathie. — *A. Th. Hoffmann* „gramm. syr. libb. III." Hal. 1827. 4. — Uhlemann „Elementarlehre der syr. Sprache," Berlin, 1829. — Jul. Fürst „Lehrgebde. d. aram. Idiome. Chald. Grammatik." Leipz. 1835.

2. Lexika: *Joh. Buxtorf* „lexic. chald., talmud., rabbin. Opus 30 annorum. ed. J. Buxtorf fil." Basil. 1640. fol. — *Aegid. Gutbir* „lexic. syriac. in N. T." Hambg. 1667. — *Edm. Castellus* „lexic. heptaglotton Hebraic., Chald., Syriac. etc." London 1669. fol.; den syr. Theil bearbeitete besonders: *J. D. Michaelis*, 2 partt. Gotting. 1788. 4. — *Schaaf* „lexic. Syr. in N. T." Lugd. Bat. 1708. — Landau „rabbin. aram. deutsch. Wörterb. u. s. w." Prag 1819. 3 Thle. in 5 Bdn. 8. — Ein neues syrisches Lexikon wäre ein dringendes Bedürfniß und ist von Bernstein längst verheißen.

Arba Kanphoth, hebr.: אַרְבַּע כַּנְפוֹת d. i. 4 Ecken, bezeichnet ein Kleidungsstück, welches die heutigen Juden unmittelbar über dem Hemde tragen. Es hängt über den Schultern und hat die Form eines ausgeschnittenen Rechtecks, an dessen 4 Enden je eine wollene Troddel mit 8 wollenen Fäden sich befindet. Durch das Tragen der A. K. soll dem Gesetz von den Schaufäden Num. 15, 38. und 39. Genüge geleistet werden. Nach

diesem hatte der Israelite an den Ecken seines Oberkleides himmelblaue Fäden, die ihn an die göttlichen (himmlischen) Gebote erinnern sollten, zu tragen.

Arcan-Disciplin. Mit dem nicht eben sehr treffenden Namen der Disciplina arcani pflegt man seit dem Vorgange des Helmstädtischen Theologen Gebh. Theodor Meier (De recondita veteris Ecclesiae Theologia, Helmst. 1677.) die Praxis der alten Kirche zu bezeichnen, gewisse Theile des Kultus vor allen Nichtgetauften, also wie vor den Heiden und den Juden so insbesondere auch vor den Katechumenen, geheim zu halten. Dieses alte kirchliche Mysterieninstitut, das auch für die Entwicklung des Gottesdienstes und des Dogma's nicht ohne eingreifende Folgen geblieben ist, hat hauptsächlich dadurch eine Zeit lang ein lebhaftes Interesse erregt, daß die katholische Theologie im Kampfe gegen die protestantische dasselbe als eine Schutzwaffe zu benutzen suchte. Indem nämlich die römisch-katholischen Polemiker die Behauptung des apostolischen Ursprungs aller wesentlichen Dogmen und Institutionen ihrer Kirche gegen die protestantische Leugnung desselben zu vertheidigen hatten, sahen sie sich in Ansehung mehrerer dieser Dinge in der unangenehmen Verlegenheit, das Vorhandenseyn derselben in den früheren christlichen Jahrhunderten geschichtlich nicht nachweisen zu können. Ganz besonders befanden sie sich in diesem Fall mit der Anrufung der Engel und der Heiligen, der Verehrung der religiösen Bilder und des Kreuzes, der Siebenzahl der Sakramente und dem Transsubstantiationsdogma. In dieser peinlichen Situation suchten sie dann geschickt genug, durch Eine kühne Wendung über alle derartigen Schwierigkeiten sicher hinaus zu kommen. Sie behaupteten frischweg, das nicht abzuleugnende Fehlen aller geschichtlichen Data von dem Daseyn der streitigen Gegenstände in der früheren christlichen Zeit könne deshalb keinen Beweis gegen ihr Vorhandenseyn von Anfang an abgeben, weil in der ältesten Kirche die Ordnung bestanden habe, jene Dinge und andere ihnen verwandte als Geheimnisse zu behandeln, wodurch dann die Möglichkeit geschichtlicher Zeugnisse über sie aus der älteren christlichen Zeit von selbst ausgeschlossen sey. Diese angebliche Ordnung und Praxis der alten Kirche benannte man dann mit dem Namen der Disciplina arcani. Und da man etwas ihr wenigstens ähnliches wirklich historisch nachweisen konnte, so empfahl sich diese Taktik durch einen gewissen Schein. Auf eine umfassend durchgeführte Weise wendete dieselbe zuerst der Jesuit Emanuel von Schelstrate an in seinem sehr gelehrten Werk: Antiquitas illustrata circa Concilia generalia et provincialia, decreta et gesta Pontificum et praecipua totius historiae ecclesiasticae capita. Antwerp. 1678. Er erfuhr aber auch sofort von protestantischer Seite einen sehr energischen und gründlichen Widerspruch von Wilh. Ernst Tenzel in seiner Dissertatio de Disciplina arcani, Wittenbergae habita d. 3. Januar. 1683, die wieder abgedruckt ist in desselben Verf. Exercitationes Selectae. Lips. et Francof. 1692, in 4., Pars posterior, p. 1—18. Schelstrate antwortete ungesäumt mit einem Schriftchen: De Disciplina Arcani contra Disputationem Ernesti Tenzelii Diss. apologetica. Rom. 1685 in 4.; und diesem setzte wieder Tenzel eine weitläufige Widerlegung entgegen, in der zugleich die Vertheidigungsschrift seines Gegners mit abgedruckt ist, in seinen schon genannten Exercitationes Selectae, Pars posterior, p. 19—354. Seit jener Zeit blieb die Disciplina arcani Gegenstand immer wieder erneuerter Untersuchungen, die sich nur leider nicht bloß durch die Einmischung der confessionellen Polemik, sondern noch mehr beinahe durch die häufige Verwechselung und Vermengung der etwa so zu nennenden Theologia arcana mit der Disciplina arcani vielfach verwirrten. Es hat nämlich mit dieser dasjenige gar keinen Zusammenhang, was sich bei Clemens von Alexandrien und Origenes von einer angeblich apostolischen durch Ueberlieferung fortgepflanzten Geheimlehre berichtet findet, und worüber man bei Moßheim, Commentarius de rebus Christianorum ante Constantin. M., p. 305—310, Auskunft finden kann. Gleichwohl hat sich aus diesen Verhandlungen ein so gut wie allgemein anerkanntes Resultat herausgestellt, das sich im Wesentlichen völlig richtig und sorgfältig mit Nachweisungen belegt schon bei Bingham zusammengestellt findet:

Origines s. Antiquitates ecclesiasticae, lat. vert. Grischovius, Vol. IV, p. 119—137. Die Hauptpunkte, in denen es sich zusammenfaßt, sind die folgenden.

1) Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, rund ausgedrückt, seit Tertullians Zeit *), finden wir in der Kirche durchgängig die Taufhandlung und die Abendmahlsfeier als christliche Mysterien behandelt. Nicht nur ist es den Nichtchristen und den Katechumenen schlechterdings nicht gestattet, denselben beizuwohnen, sondern es wird vor ihnen auch aus Allem, was sich auf die Form und den Ritus jener heiligen Handlungen bezieht, ein strenges Geheimniß gemacht. Vor dem Beginn der Abendmahlsfeier — die eben somit zu einer Missa Fidelium wird, gegenüber von dem ihr voraufgehenden Theile des Gottesdienstes als der Missa Catechumenorum, — müssen daher die Katechumenen (so wie auch die Büßenden und die Energumenen) die gottesdienstliche Versammlung verlassen, durch einen feierlichen Ausruf des Diakonus (Μή τις τῶν κατηχουμένων! κ. τ. λ.) dazu aufgefordert. Während der Abendmahlsfeier selbst werden die Thüren des Gotteshauses verschlossen oder von den Diakonen oder den Ostiarien bewacht, damit sich kein Ungetaufter einschleichen könne. Endlich unmittelbar vor der Communion selbst erfolgt noch einmal eine Aufforderung an die Anwesenden, genau Acht zu haben, ob nicht irgend Jemand unter ihnen sich finde, der zur Theilnahme an der Abendmahlsfeier nicht berechtigt sey, durch den Ausruf des Diakonus: Ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους! (Selbst in einigen lateinischen Gottesdienstordnungen findet sich dieser Zuruf: Agnoscite vos invicem!) Noch mehr. Auch in den gottesdienstlichen Vorträgen, denen auch die Katechumenen beiwohnten, vermeidet man es sorgfältig, über die Art und Weise der Begehung jener beiden Sakramente etwas verlauten zu lassen. Wird man in ihnen auf diese Dinge geführt, so beschränkt man sich darauf, bloße Andeutungen zu geben, die denjenigen, welche die Sache selbst nicht schon kennen, unverständlich bleiben müssen, meist mit Hinzufügung der Formeln: ἴσασιν οἱ μεμυημένοι, norunt Fideles, die bei den Kirchenschriftstellern des 3., 4. und 5. Jahrhunderts unzählige Male vorkommen. Zugleich werden die Taufhandlung und die Abendmahlsfeier in eigentlichster Rede als die christlichen Mysterien bezeichnet, bisweilen unter Berufung auf Matth. 7, 6., und es wird die bei den griechischen und römischen Mysterien gangbare Terminologie beinahe vollständig auf sie angewendet **). Im Zusammenhange damit ist dann auch der Name μύηται, initiati, eine ganz gewöhnliche Benennung der πιστοὶ oder fideles, d. h. der getauften Christen, zum Unterschiede von den Katechumenen. Wer die Liturgieen der alten Kirche, besonders der morgenländischen, schon von der älteren Liturgie der Apostolischen Constitutionen (II, 57) an kennt, und die Schriften, unter den Griechen, des Origenes, des Cyrill von Jerusalem, des Athanasius, des Basilius, des Gregor von Nazianz, des Chrysostomus, des Epiphanius, des Palladius, des Cyrill von Alexandrien, des Theodoret, des Nozomenus, des s.g. Dionysius Areopagita, und unter den Lateinern, des Tertullian, des Ambrosius, des Augustinus, des Hieronymus und des Gaudentius von Brixen auch nur flüchtig durchgegangen ist, der weiß dies zur Genüge; und schon die ansehnliche Sammlung von Zeugnissen dieser Art bei Bingham a. a. O. reicht hin, um auch den im christlichen Alterthum nicht Bewanderten vollständig davon zu überzeugen.

2) Das Objekt dieser Disciplina arcani beschränkt sich, genau genommen, zu allen Zeiten lediglich auf die Feier der Taufe und des heiligen Abendmahls; nämlich auf die Feier, auf das Rituelle dieser Sakramente, keineswegs begreift es auch das sie

---

*) Daß die alte Kirche vor der Zeit des nicänischen Concils die Disciplina arcani nicht gekannt habe, ist eine gänzlich unhaltbare Behauptung von J. L. Schadius (De sacris opertis veterum Christianorum, seu de disciplina, quam vocant, arcani. Gotting. 1794.), die der Widerlegung gar nicht mehr bedarf. Es ist nur zu verwundern, wie Siegel (Handbuch der christlich-kirchlichen Alterthümer. Leipz. 1836 ff., I, S. 507—510.) diese Ansicht hat adoptiren können.

**) Näheres hierüber s. bei Siegel, a. a. O., S. 510—512.

betreffende Dogma in sich, aus welchem auch den Katechumenen durchaus kein Hehl gemacht wurde *). Z. B. daß im Abendmahl der Leib und das Blut des Erlösers genossen würden, das sagte man auch den noch nicht Getauften ohne Umschweife; daß aber dieser Genuß des Leibes und Blutes Christi mittelst des Genusses von gesegnetem Brode und Weine geschehe, und welche liturgische Formen und Formeln bei ihm stattfinden, daraus machte man vor ihnen ein strenges Geheimniß. Allerdings zwar finden wir auch das Salböl, das Glaubenssymbolum und das Gebet des Herrn auf dieselbe mysteriöse Weise behandelt, wenigstens im 4. und 5. Jahrhundert; allein dies widerfährt ihnen eben wesentlich als integrirenden Elementen der Taufhandlung und der Abendmahlsfeier. Denn die Salbung des Täuflings war ja damals, wo die Confirmation noch mit in der Taufe eingeschlossen war, ein wesentliches Moment der Taufhandlung selbst, — das Bekenntniß des Symbolums (das ursprünglich eben Taufsymbolum war) von Seiten des Täuflings bildete einen Hauptakt der Taufe, und das Gebet des Herrn stand zu beiden sakramentlichen Handlungen in der engsten Beziehung, indem bei der Taufe seine Sprechung der erste Akt war, durch den der Neophyt sein neues Kindesverhältniß bei Gott feierlich bethätigte, und bei der Abendmahlsfeier seine Anwendung bei der Consecration der Elemente sehr frühzeitig als wesentlich betrachtet worden zu seyn scheint, vermuthlich im Zusammenhang mit der Beziehung, die man der vierten Bitte desselben auf die Eucharistie gab **).

3) Der Zeitpunkt des Aufhörens der Disciplina arcani läßt sich der Natur der Sache nach nicht genau bestimmen. Ein solches Mysterieninstitut hatte so lange seinen guten Sinn als noch auf der einen Seite die Kirche inmitten einer heidnischen Welt stand, und es auf der andern Seite innerhalb der Kirche selbst ein häufiger Fall war, daß die Christen ihre Taufe bis auf ein ziemlich spätes Lebensalter oder wohl sogar bis auf ihre Sterbestunde hinausschoben (die procrastinatio baptismi). In demselben Verhältniß aber, wie einerseits die römisch-griechische Welt immer vollständiger das christliche Bekenntniß annahm, und andrerseits zugleich die Kindertaufe immer allgemeiner herrschend wurde, verlor dasselbe seine Bedeutung. Denn in demselben Verhältniß gab es keine Subjekte mehr, für die man aus dem Objekt der Arcandisciplin ein Geheimniß hätte machen können. Im Allgemeinen hin kann man das Ende des 6. Jahrhunderts als den Zeitpunkt bezeichnen, von welchem ab die Veranlassungen zur Disciplina arcani in der angegebenen Weise vollständig weggefallen waren, und mit dem sie als nicht länger fortbestehend anzusehen ist. Nach dem 6. Jahrhundert finden wir keine Erwähnung derselben mehr bei den Kirchenschriftstellern. In der abendländischen Kirche brachte man sich diese veränderte Lage der Dinge auch zu klarem Bewußtseyn, und entfernte aus der Liturgie alles dasjenige, was zur Mysterienform des Gottesdienstes gehörte, so daß Bona (Rer. liturgicar. L. I, 16, 6.) mit Recht behaupten kann, gegen das Jahr 700 hin sey in der lateinischen Kirche das Katechumenat vollständig verschwunden. Schon in der Messe Gregors des Großen findet sich keine Hindeutung auf die Disciplina arcani mehr. Die morgenländische Kirche hingegen änderte auch jetzt nichts an ihren bisherigen gottesdienstlichen Formen, und noch bis auf den heutigen Tag führt die Liturgie der griechischen Kirche alle jene alten Formeln, mit denen die Katechumenen aus dem Gottesdienst ausgewiesen werden, mit fort, sammt den besonderen Gebeten für sie, ungeachtet es in dieser Kirche längst keine Katechumenen mehr gibt, auch nicht einmal Katechumenen in unserem modernen Sinne, da ja in ihr die Kinderkommunion noch immer fortbesteht.

So sicher nun auch die Facticität der Arcandisciplin feststeht, so ist doch ihre Entstehung in tiefes Dunkel gehüllt. Die Frage nach dieser hat deshalb ganz vorzugsweise

---

*) S. darüber *Is. Casaubonus*, De rebus sacris ecclesiasticis Exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales etc., Genev. 1654, in 4., p. 493—495, und *Edm. Albertinus*, De Eucharistiae Sacramento. Daventr. 1654, fol., p. 708. Auch Tenzel a. a. O., S. 111.

**) Vgl. Augusti, Handbuch der christl. Archäologie, II, S. 66—70.

das Interesse auf sich gezogen. Aber zu einem irgend sicheren Resultate ist man in ihr noch immer nicht gelangt. Wir müssen uns deshalb darauf beschränken, die verschiedenen Ansichten, soweit sie lautbar geworden sind, zusammenzustellen.

Die älteste darunter findet den Entstehungsgrund unseres Instituts in dem Wunsch der alten Christenheit, nicht hinter dem Heidenthum, das gerade damals auf seine Mysterien einen ungemeinen Werth legte*), zurückzubleiben. Diese Vorstellung hat besonders Casaubonus in dem schon angeführten Werke, Exercitat. XVI, Nro. 43, p. 480—493, wahrscheinlich zu machen gesucht. Aber sie kann sich Keinem empfehlen, der weiß, wie fremd der vorkonstantinischen Christenheit die Neigung zur Nachahmung heidnischer Institute war, und wie sie sich vielmehr der heidnischen Lebensgestaltung gegenüber in einem durchgängigen Gegensatz fühlte**).

Andere haben die Wurzeln unseres Instituts im Judenthum gesucht, namentlich schon vorlängst Caspar Calvör in seinem Rituale Ecclesiasticum (Jen. 1705 in 4.), P. I, p. 310—312, und in neuester Zeit wieder Frommann in der Dissertation De disciplina arcani, quae in vet. Ecclesia chr. obtinuisse fertur (Jen. 1833.), p. 26 sq. 42. Beide berufen sich als Beweis für ihre Ansicht darauf, daß es bei den Juden Sitte gewesen sey, ihre Proselyten in der nächsten Zeit nach ihrem Uebertritt zu den religiösen Versammlungen noch nicht zuzulassen. Diese Ableitung würde schon deshalb sehr bedenklich erscheinen müssen, weil in der frühsten Zeit, in der die Christen allerdings mancherlei Institutionen aus dem Judenthum entlehnten, die Disciplina arcani noch nicht entstand, sondern erst in einer späteren Epoche, in der die Kirche gar nicht mehr auf das Judenthum (wenn gleich auf das A. T.) mit Nachahmungslust hinsah. Die Hauptsache ist jedoch, daß jene jüdische Sitte, nach den vorliegenden Datis zu urtheilen, von so spätem Ursprung ist, daß sie vielmehr ihrerseits eine Nachahmung der ihr korrespondirenden christlichen Einrichtung zu seyn scheint.

Eine dritte Ansicht stellt Augusti auf: Denkwürdigkeiten aus der chr. Archäologie, IV, S. 397 f., und Handbuch der chr. Archäologie, I, S. 93 f. Er leitet die Arcandisciplin „aus den Zeiten und Verhältnissen der Verfolgungen“ her. „Die öffentliche Religionsübung“, sagt er, „ward den Christen im 2. und 3. Jahrhundert untersagt. Man gestattete ihnen keine sacra publica et solemnia; sie mußten also, wenn sie nicht ohne Cultus seyn wollten, ihre Heiligthümer in die Verborgenheit zurückführen. Daß bei einer längeren Dauer und wiederholten Erneuerung dieses drückenden äußerlichen Verhältnisses auch die heiligen Handlungen der Christen selbst einen eigenthümlichen geheimnißvollen Karakter annahmen, liegt in der Natur der Sache, und läßt sich aus analogen Fällen wahrscheinlich machen.“ Nachher setzt er noch hinzu: „dabei aber kann man immer zugeben, daß manche Formen und Formeln der heidnischen Mysterien in den christlichen Cultus übergingen. Besonders scheinen die Institute der Pythagoräer bei den Christen Beifall und Nachahmung gefunden zu haben.“ Diese Ableitung, die sich freilich durch ihre Einfachheit zu empfehlen scheint, befriedigt doch keineswegs, weil sie für das, was eigentlich erklärt werden soll, gar keine Erklärung gibt. Es läßt sich nämlich zwar begreifen, wie auf dem angegebenen Wege der ganze christliche Gottesdienst die Mysterienform angenommen haben möchte; allein dies ist ja gar nicht geschehen, sondern nur ein einzelner Theil desselben hat diese Form erhalten, und eben dies ist das Problem, woher es komme, daß dieser einzelne Theil des Ganzen ein Mysterienkultus geworden ist, während die übrigen Theile desselben den Karakter der Oeffentlichkeit sich bewahrt haben.

Einen viel tiefer auf die letzten Gründe der Sache zurückgehenden, sehr scharfsinnigen Erklärungsversuch hat Dr. Credner gegeben in seiner lehrreichen Recension einer nach-

---

*) S. darüber *P. E. Müller*, De hierarchia et studio vitae asceticae in sacris et mysteriis Graecorum Romanorumque latentibus. Hafniae 1803.

**) Vgl. Piper, Mythol. u. Symbolik der chr. Kunst (Weimar 1847), I, S. 1 ff.

her zu nennenden Abhandlung des Unterzeichneten, Neun Jen. A. L. Z., 1846, Nr. 164. 165., S. 653—657. Er datirt den Anfangspunkt der Disciplina arcani schon in die apostolische Zeit selbst zurück. „In dieser apostolischen Zeit selbst“, schreibt er S. 656 f., „herrschte über das der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft voraufgehende Verfahren durchaus keinerlei Uebereinstimmung. Die Ansprüche, welche an die Vorbereitung zur Aufnahme in die Gemeinde gestellt wurden, waren andere bei den Judenaposteln und Judenchristen, andere bei Paulus und den Paulinern. Sie waren ferner verschieden, je nachdem der Aufzunehmende ein Jude oder ein heidnischer Jehovaverehrer, sogenannter Proselyt, oder endlich ein wirklicher Heide war. Kam ein Jude und erklärte: er sey überzeugt, Jesus sey der von den Propheten verheißene Messias oder Christus: so genügte in allen Fällen, wenn nicht ein besonderes Bedenken obwaltete, dies Bekenntniß. Die Taufe wurde sofort vollzogen. So hatte am ersten christlichen Pfingstfest die erste Gemeinde nach Ap.Gesch. 2, 41. an einem einzigen Tage einen Zuwachs von mehreren tausend Seelen. Anders schon gestalteten sich bei den Judenchristen die Verhältnisse, wenn frühere Heiden, die sich zur Verehrung Jehovas als des einigen Gottes erhoben hatten, ihre Geneigtheit an den Tag legten, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Hier wurden von den Judenchristen anfangs Bedenklichkeiten über die Zulässigkeit der Aufnahme erhoben, dann Bedingungen gestellt; Paulus dagegen schritt ohne Anstoß zur Aufnahme. Diese Jehovaverehrer waren mit den wesentlichen Lehren des Judenthums und dem Inhalte der alttestamentlichen Weissungen schon vertraut. Heiden endlich konnten ohne voraufgegangene Belehrung für den christlichen Glauben gar nicht gewonnen werden, ausgenommen die Fälle, da die Wunder der ersten Christen das Verlangen nach der christlichen Gemeinschaft erweckten. Aber gerade bei diesen Wundergläubigen war die größte Vorsicht und eine sorgfältigere Unterweisung vor der Zulassung nöthig, wenn anders großes Aergerniß abgewehrt werden sollte, wie dies vor andern das Beispiel des Simon beweist, der geweiht zu seyn begehrte, um mit dem heiligen Geiste die Kraft höherer Wunderthätigkeit zu erhalten, Ap.Gesch. 8, 18 ff. Die Anforderungen, welche die Judenchristen an solche Heiden vor Zulassung zur Taufe stellten, waren sehr streng und entsprachen den Anforderungen, welche die Juden an ihre Proselyten stellten. Selbst nach den in dieser Beziehung milderen Grundsätzen, welche die Pseudo-Clementinischen Homilien, eine Schrift aus dem 2. Jahrhundert, aufstellen, mußte der Heide Clemens sich drei Monate lang zur Taufe vorbereiten (Hom. 12, 35.). Dies ist auch schon den älteren christlichen Schriftstellern nicht entgangen, und Tertullian (de baptismo 18) sucht auszuführen, daß die rasche Bekehrung und Taufe des äthiopischen Eunuchen nach Ap.Gesch. 8, 27 ff. keine Ausnahme oder Abweichungen begründe, indem hier, durch die außerordentliche göttliche Dazwischenkunft, die einzelnen Vorbereitungsstücke nur abgekürzt und zusammengedrängt worden seyen. Viel kürzer als bei den Judenchristen waren bei Paulus die bei einem Heiden zur Aufnahme durch die Taufe erforderlichen Vorbereitungen. War durch dieses Apostels gewaltige Ansprache das Gefühl zu dem Verlangen nach einer Erlösung angeregt worden, so bedurfte es nur noch einer kürzeren Belehrung und Prüfung, um zur Taufe zugelassen zu werden. Daher nur in außerordentlichen Fällen, da, wo, wie bei der Bekehrung des Kerkermeisters, eine wunderbare Dazwischenkunft — das Wunder hebt den gewöhnlichen Verlauf auf — stattfand, Mahnung zum Insichgehen und Taufe gleich nacheinander Ap.Gesch. 16, 30 ff. Daher nur ausnahmsweise, daß Paulus selbst tauft. Sein Amt ist das Evangelium zu verkündigen, nicht zu taufen. Das letztere Geschäft überließ er seinen Begleitern und Andern. Diese aber konnten doch nur zur Vornahme der Taufe schreiten, nachdem sie sich überzeugt hatten, daß der zu Taufende die zur Taufe nöthigen Erfordernisse besitze, Erfordernisse, die nur durch religiös-sittliche Belehrung erworben werden konnten. Damit war aber eine gewisse Vorbereitung, ein Katechumenenzustand, in der That vorhanden, wenn auch das Wort dafür noch nicht vorhanden, und die Dauer der Vorbereitungszeit wie kurz auch immer war. Wenn Paulus (1 Cor. 1, 14 ff.) bei Gelegenheit der in der christlichen Gemeinde zu Korinth entstan-

denen Wirren Gott dankt, daß von ihm mit wenig Ausnahmen in eben dieser Gemeinde, deren Stifter er doch sey, Niemand getauft worden sey, und man ihm also nicht vorwerfen könne, bei Gelegenheit der Taufe den Grund zu den Wirren gelegt zu haben, so mußte doch vor der Taufe von Seiten des Taufenden mit dem Täufling noch etwas vorgenommen werden, wodurch ein solcher Einfluß möglich gemacht wurde. Es mußte nothwendig der Taufende die Ueberzeugung von der Befähigung des zu Taufenden vorher gewonnen haben. Oder sollten die Christen Jeden, der sich gemeldet, ohne Unterschied und ohne alles Weitere zur Taufe und zu ihren religiösen Versammlungen zugelassen haben, um sie vielleicht eben so schnell wieder verlassen und die Zulassung zu Verläumdungen mißbraucht zu sehen? Auch der Umstand, daß die ersten Christen an die Taufe die Erlangung des heiligen Geistes knüpften, mußte eine solche Entweihung abwehren. Bald kamen Verfolgungen der Christen hinzu. Die persönliche Ausmittelung der Christen durfte nicht durch leichtfertige Aufnahme in die Gemeinde befördert werden. Seit sich dann die Mildern unter den Judenchristen den Paulinern, besonders nach Jerusalems Fall, mehr näherten und beide allmählig zur katholischen Kirche verschmolzen, kam ein gleichmäßigeres Verfahren bei der Aufnahme neuer Mitglieder in die Gemeinde auf. Das Abendmahl war schon durch Paulus, der vermittelst desselben eine innigere Verbindung mit Gott annahm, wie die Opfer die innigere Verbindung mit den Dämonen unterhalten sollten, zu einer, im dogmatischen Sinne, mysteriösen Handlung geworden. Um so leichter konnten dann unter den Gegnern des Christenthums falsche Deutungen dieser Handlung aufkommen, welche zu einem strengeren Geheimhalten führten. Aus Beidem mußte sich bald eine Disciplina arcani entwickeln, deren Ursprung sicher schon den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts angehört. Damit stimmt es dann auch vollkommen überein, wenn Clemens von Alexandrien (quis dives salvetur, c. 42), Irenäus (adv. haer. IV, 23 u. 24) und Tertullian (de baptismo c. 18), also die ältesten christlichen Schriftsteller gar nicht anders wissen, ja es sich gar nicht anders denken können, und es darum überall voraussetzen, als daß das Katechumenenwesen aus der apostolischen Zeit herübergekommen sey. Auch die Clementinischen Homilien und die wenn schon falsche Deutung, welche Markion der Stelle Gal. 6. 6 gab, bestätigen diese Ansicht." Diese Darstellung der Sache ist insoweit gewiß in ihrem vollen Recht als sie die Einführung des Katechumenats noch in die apostolische Zeit selbst setzt; aber die Entstehung der Disciplina arcani scheint sie doch nicht bestimmt und deutlich genug zu motiviren. Denn eine an sich in ihm liegende Consequenz des Katechumenats ist diese keineswegs. Ueberdies scheint es nicht thunlich, derselben einen so frühen Ursprung beizulegen als es von Credner geschieht. Denn daß sie zur Zeit Justins des Märthyrers noch nicht bestand, das scheint doch auch nach den Bemerkungen Credners (S. 655 f.) mehr als bloß wahrscheinlich wegen der Rückhaltslosigkeit, mit welcher Justin von der Taufe und der Abendmahlsfeier spricht. Es ist vollkommen gegründet, daß nach der Stelle in seiner größeren Apologie p. 70 ed. Colon. schon zur Zeit dieses Kirchenlehrers die bekannten Gerüchte von Gräuelthaten, die bei der Abendmahlsfeier der Christen geschehen sollten, umliefen, ja daß diese schon bei dem jüngeren Plinius wieder zu erkennen sind in dem cibus promiscuus et innoxius der Christen, von welchem er in seinem Briefe (vom J. 107) an den Kaiser Trajan (L. X, Ep. 97) redet. Allein aus dem Daseyn dieser Verläumdungen, die noch dazu ihre erste Veranlassung in den Kultuseinrichtungen mancher Gnostiker gehabt zu haben scheinen, läßt sich das Vorhandenseyn auch der Arcandisciplin noch nicht folgern.

Da so immer noch ein starkes Dunkel auf den Anfängen unseres Instituts ruht, so darf der Unterzeichnete sich wohl erlauben, diejenige Vorstellung hier noch in ihren Grundzügen hinzuzusetzen, die er schon vor längerer Zeit in einer besonderen Abhandlung (De Disciplinae arcani, quae dicitur, in Ecclesia Christiana origine. Heidelb. 1841, in 4.) veröffentlicht hat. Die Gegenbemerkungen Credners haben ihn sehr bedenklich machen müssen; aber von der Unhaltbarkeit seiner Ansicht haben sie ihn nicht überzeugt. Uebrigens ist er weit davon entfernt, dieser Evidenz beizulegen; er betrachtet sie nur als einen noth-

dürftigen Versuch, eine immer noch so dunkle Frage, deren wirklich befriedigende Lösung gefunden zu haben er sich nicht anmaßt, von einer neuen Seite her zu beleuchten. Die Belege für das Folgende angehend mag ein für allemal auf die eben erwähnte Dissertation verwiesen seyn. Der feste Punkt, von welchem ausgegangen werden muß, ist, daß die Arcandisciplin im Katechumenat ihre Wurzeln hat, und daß folglich ihre Genesis aus der Geschichte dieses Instituts sich aufklären muß. Deshalb muß hier ein flüchtiger Ueberblick dieser letzteren bis zu dem Zeitpunkt hin, in welchem die Disciplina arcani zuerst zum Vorschein kommt, vorausgeschickt werden. Das Katechumenat gehört nun gewiß zu den allerältesten Instituten der Kirche; denn es war eine durchaus unentbehrliche Schutzwehr derselben gegen das Eindringen Unwürdiger in ihre Gemeinschaft. Indem es von vornherein diesem Zweck dienen sollte, erhielten die Katechumenen auch eine dem entsprechende Stellung. Das Katechumenat war eine Anstalt nicht um Nichtchristen zum Glauben an Christum heranzuziehen, sondern um Anfänger im Christenthum zur rechten christlichen Reife hinaufzubilden. Es war nicht eine Anstalt für den Zweck der Mission, sondern ein Noviziat innerhalb des Christenthums selbst. Die Katechumenen wurden deshalb nicht etwa als Nichtchristen angesehen, sondern als wirkliche Christen; nur als Christen, welche den aufrichtigen Ernst ihres Christenthums noch erst vollständig bewähren mußten, bevor die Kirche ihnen arglos vertrauen, und demgemäß sie in den Genuß der eigenthümlichen christlichen Privilegien einsetzen könne. Diese Schätzung der religiösen Dignität der Katechumenen in der alten Kirche läßt sich auf das Unzweideutigste nachweisen, und auch nur unter ihrer Voraussetzung erscheint die im 4. und 5. Jahrhundert so häufige Procrastination der Taufe erklärlich. Weil nun so das Katechumenat ein christliches Noviziat seyn sollte, so ging auch von vornherein das eigentliche Absehen bei der Behandlung der Katechumenen (darauf müssen wir auch nach dem Widerspruch Credners beharren,) auf die Erforschung ihrer Gesinnung und ihres sittlichen Zustandes und auf ihre Erziehung zu einer christlichen Sittlichkeit, die sie würdig mache, auf definitive und vollständige Weise der Gemeinde Christi einverleibt zu werden. Hierin, nicht aber — wie wir, die damaligen Verhältnisse nach unsern gegenwärtigen beurtheilend, vorauszusetzen pflegen, — in einer genaueren Unterweisung der Proselyten in der christlichen Lehre, lag ursprünglich die eigentliche Abzweckung des Katechumeneninstituts. Jener Unterricht war keineswegs ausgeschlossen, er konnte schon als Mittel für den erwähnten Hauptzweck nicht völlig entbehrt werden; aber er war eben auch nur Mittel, nicht Zweck. Ueberdies gab es ja auch in der ersten Zeit nur gar wenig von kirchlicher Lehre, und auch schon deshalb mußte der Gedanke an die Verstandesbelehrung sehr zurücktreten bei der Behandlung der Katechumenen. Diesem ursprünglichen Zweck des Katechumenats gemäß war nun auch von vornherein die Behandlung der Katechumenen geordnet. Sie wurden anfangs lediglich privatim beaufsichtigt und unterwiesen, zu den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen aber nicht zugelassen. Diese letztere Maßregel war bei der damaligen äußerlichen Lage der Kirche sehr bestimmt in der Natur der Sache gegründet. Denn in einer Zeit, wo das christliche Bekenntniß ein politisches Verbrechen war, würde es höchst gefährlich gewesen seyn, solche, deren christliche Gesinnung erst noch bewährt werden sollte, in die Gemeindeversammlung einzuführen, und so sich dem Verrath auszusetzen. Späterhin jedoch war nach und nach ein reichhaltigerer Fonds kirchlicher Lehre angewachsen, und im Zusammenhange damit in der Kirche eine höhere Werthlegung auf die Kenntniß von ihr und auf kirchliche Orthodoxie aufgekommen, und nun freilich erschien es als eine besonders wichtige Aufgabe bei der Vorbereitung der Proselyten auf die Taufe, sie sorgfältig in der christlichen Lehre zu unterrichten. War nun eine solche Lehrunterweisung einmal ein Hauptzweck des Katechumenats: so wäre es höchst zweckwidrig gewesen, wenn man die Katechumenen noch länger von den gottesdienstlichen Zusammenkünften zurückgehalten hätte, in denen sich ja für ihre religiöse Belehrung eine besonders günstige Gelegenheit darbot. Man führte sie also von nun an in die gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen ein. Indeß, aus den durch die Sorge für die Sicherheit gebotenen Rück-

sichten, nicht unmittelbar, sondern erst nachdem man sich schon durch eine Zeit lang vorangegangene abgesonderte Beaufsichtigung derselben von der Reinheit ihrer Absichten einigermaßen vergewissert hatte. Wovon dann die Folge war, daß sich die Katechumenen in zwei verschiedene Klassen sonderten, eine niedere oder bloße Privatklasse und eine höhere oder kirchliche. Bereits bei Tertullian und Origenes finden wir diesen Stand der Dinge völlig unzweideutig vor. Eben diese letztere Wendung der Sache führte nun auch naturgemäß ganz von selbst die Entstehung der Arcandisciplin herbei. Um dies zu begreifen, muß man sich nur daran erinnern, daß die Katechumenen, wie oben bemerkt worden, nicht etwa für Nichtchristen galten, sondern für wirkliche, nur noch nicht volle, Christen. Bei einer solchen Schätzung der religiösen und kirchlichen Dignität derselben mußte die Einführung des Katechumenats von entschiedenem Einfluß seyn auf die Vorstellung der getauften Christen von der ihrigen, und sie wesentlich modifiziren. Bisher hatte es wesentlich nur Ein Christenthum, nur Eine Art desselben gegeben; jetzt gab es mit Einem Male ein doppeltes Christenthum, zwei wesentlich verschiedene Arten und Grade desselben, ein Christenthum der Noch nicht getauften und ein Christenthum der Getauften, — mit Einem Worte ein exoterisches und ein esoterisches Christenthum. Das einfache, schlichte Christenthum der Fideles war, ohne daß sich an ihm selbst etwas geändert hatte, mit Einem Male eine esoterische Religion geworden. Diese Veränderung mußte nun auch auf die allgemeine Vorstellung von der Taufe und dem Abendmahle zurückwirken. Jene war es ja eben, wodurch der Uebergang von dem ersten christlichen Grade zu dem zweiten geschah, die Theilnahme an diesem aber war eben diejenige religiöse Handlung, zu welcher erst der zweite christliche Grad die Berechtigung gewährte. Diese beiden Handlungen nahmen also jetzt im Christenthum wesentlich dieselbe Stellung ein, die im Heidenthum die Mysterien behaupteten, d. h. sie erschienen jetzt als esoterische christliche Weihen und Feiern, welche eine eigenthümlich höhere religiöse Stufe innerhalb des allgemeinen Christenthums begründeten. Sagen wir es mit Einem Wort: es gab jetzt mit Einem Male, man wußte selbst nicht wie, christliche Mysterien. Als solche Mysterien finden wir nun auch geschichtlich, was hier nicht erst mehr nachgewiesen zu werden braucht, durchaus unzweideutig schon seit Justin dem Märtyrer Taufe und Abendmahl betrachtet, und zwar als die eigentlichen und wesentlichen Mysterien überhaupt, von denen die heidnischen nur nichtige Nachäffungen durch die Dämonen seyen. Die Vorstellung selbst mag wohl noch bedeutend älter seyn. Aber hiermit war keineswegs etwa auch schon die Disciplina arcani in's Leben getreten. Man hatte jetzt allerdings christliche Mysterien, aber man hatte sie noch nicht in der Form von Mysterien. Nur dogmatisch wurden Taufe und Abendmahl schon jetzt als Mysterien behandelt, aber durchaus noch nicht auch liturgisch. Den Begriff der Mysterien hatte man auf sie übergetragen, aber aus ihrer Feier geflissentlich ein Geheimniß zu machen für die Noch nicht initiirten, daran dachte man zunächst noch nicht. Dies beweist nach unserem Dafürhalten auf vollgültige Weise die umständliche, nichts verhehlende Beschreibung, welche Justin von der Taufhandlung und der Abendmahlsfeier, überhaupt von dem ganzen christlichen Gottesdienst in einer an die Heiden gerichteten Schutzschrift in höchster Arglosigkeit gibt, zumal wenn man mit seinem Verfahren in diesem Stücke das grade entgegengesetzte der späteren Apologeten, des Athenagoras, des Tertullian und des Minucius Felix vergleicht, — und eben so die offene, völlig rückhaltslose Weise, wie Irenäus in seinem doch gewiß für einen sehr gemischten Leserkreis bestimmten Werke wider die Ketzer von der Abendmahlsfeier spricht (L. IV, cp. 18. und L. V, cp. 2.). Indeß auf die Länge blieb man allerdings hierbei nicht stehen. Schon in der Vorstellung von Taufe und Abendmahl als Mysterien selbst lag eine natürliche Veranlassung dazu, mit der Zeit auch noch den weiteren Schritt zu thun, ihre Feier unter die Mysterienform zu bringen, d. h. sie zu einer geheimen Handlung zu machen. Und dies um so mehr, da wirklich wesentliche Inconvenienzien damit verbunden waren, wenn die noch nicht initiirten Christen der Taufhandlung und der Abendmahlsfeier beiwohnten. Ganz besonders von der letzteren gilt dies, da die Art

der Administration der Taufe in der alten Kirche die müßigen Zuschauer überhaupt ausschloß aus Rücksichten der Decenz. Was aber die Abendmahlsfeier angeht, so war die Anwesenheit Solcher bei ihr, in deren aufrichtige Gesinnung man noch kein wohlbegründetes Vertrauen setzen konnte, und in diesem Fall befand man sich nach dem Obigen eben mit den Katechumenen, für die Christengemeinden bei ihrem damaligen Verhältniß zum Staat geradezu höchst gefährlich. Ueberdies hatte bei ihr die Gegenwart bloßer Zuschauer für die Communicirenden etwas Störendes, und auch für jene selbst konnte eine solche halbe Theilnahme an einer Feier grade wie diese leicht bedenkliche Mißverständnisse veranlassen. Anfangs nun wurden diese Mißstände nicht fühlbar, da ja die Katechumenen in der früheren Zeit überhaupt keinen Zutritt hatten zu den gottesdienstlichen Versammlungen. Man konnte nicht daran denken, die Abendmahlsfeier vor ihnen absichtlich geheim zu halten, da es ihnen von selbst an jeder Gelegenheit fehlte, Zeugen derselben zu seyn. Darum verfiel man auch noch nicht darauf, ihr die Form einer Geheimhandlung zu geben. Allein dies änderte sich plötzlich, als, wie oben gesagt wurde, noch vor dem Ende des 2. Jahrhunderts die Katechumenen, d. h. die eine Klasse derselben, in den Gemeindegottesdienst eingeführt wurden. Jetzt erst kamen die vorhin gedachten Inconvenienzien ihrer Zeugenschaft bei der Abendmahlsfeier zum Vorschein. Und warum sollte man doch auch jetzt mit Einem Male die Katechumenen das sehen und hören lassen, wovon es sich bis dahin ganz von selbst verstanden hatte, daß es nicht für sie gehöre? Sollten sie aber auch jetzt noch die Feier des heil. Abendmahls nicht zu sehen bekommen, so mußte sie absichtlich und geflissentlich vor ihnen verborgen werden, wozu es bis dahin keine Veranlassung gegeben hatte. Jetzt also mußte man die beiden schon längst dogmatisch als christliche Mysterien betrachteten Sakramente auch liturgisch als solche behandeln, d. h. man mußte sie als geheime Handlungen feiern, und alle Noch nicht eingeweihten ausdrücklich vom Zutritt zu ihnen ausschließen. Die consequente Geheimhaltung dieser Feiern erforderte sogar außer der Verbergung auch noch die Verschweigung alles dessen, was sich auf sie bezog, vor den Ohren der Ungeweihten. Kam es nun hierzu, so war die wirkliche Disciplina arcani eingeführt. Und so geschah es wirklich von dem angegebenen Wendepunkt an den uns vorliegenden geschichtlichen Datis zufolge, in Betreff welcher wir hier der Kürze halber auf die oben angezogene Commentation, §. 13, verweisen.

Dr. R. Rothe.

Archäologie, biblische, heißt die Wissenschaft, welche uns »mit dem Natur- und Gesellschaftszustande derjenigen Völker bekannt macht, unter welchen die biblischen Schriften entstanden sind und auf welche sie Bezug nehmen« (Gesenius in der Hall. Encyklop. X., 74.; de Wette Archäol. §. 1.). Der Begriff derselben ist aber sehr unbestimmt und bis auf die neuste Zeit sehr verschieden bestimmt worden, bald weiter, bald enger. Die Einen (z. B. Dionys. Halic., Josephus, von Neuern Jahn) verstehen darunter die Beschreibung des ganzen alten Zustandes des betreffenden Volkes, wo also die ganze Geschichte und Geographie mit in den Kreis dieser Wissenschaft gezogen wird; andere schließen die Geschichte aus, als welche »mehr die fortschreitende Entwicklung«, wie dagegen die Archäologie »mehr den bleibenden Bestand eines Volkes zum Gegenstande habe« (de Wette §. 1.), Andere (z. B. Gesenius a. a. O.) schließen auch die Geographie aus, die in der That, streng genommen, so wenig als die Naturkunde unter den Begriff des Archäologischen fallen würde (Hagenbach's Encyklop. §. 45., vgl. auch Schleiermacher's Darstellg. d. theol. Stud. §. 140 ff.); noch Andere endlich beziehen das Wort »Archäologie« bloß auf die Kunstdenkmäler. Wir verstehen, indem wir auch die eigentliche biblische Geschichte davon trennen, unter biblischer Archäologie die Wissenschaft, welche uns Kenntniß gibt von den physikalischen, geographisch-statistischen, politisch-ökonomischen und socialen Verhältnissen des Volkes, aus welchem die Bibel hervorging, d. h. der Hebräer in ihren verschiedenen Perioden; die Alterthümer der übrigen in der heiligen Schrift erwähnten Völker gehören nun soweit hieher, als ihre Kenntniß für das Verständniß der Bibel von Interesse ist, so namentlich diejenigen der stammverwandten

Aramäer, Araber, Kenaaniter, Aethiopen, Philister u. a., wie die ihrer jeweiligen Herrscher, die Aegypter, Assyrer, Meder, Perser, Griechen und Römer; am besten wird dann das von diesen fremden Völkern Beizubringende je bei den einzelnen Abschnitten zur Vergleichung angebracht. Daß diese Wissenschaft, welche ganz eigentlich den Ausleger mit den nöthigen Realkenntnissen ausrüstet, indem sie ihn mit dem Schauplatz der Bibel, dem Geiste, den Sitten, der Denkweise und den Verfassungen des Orients vertraut macht, eine der wichtigsten Hülfswissenschaften des biblischen Exegeten und überhaupt jedem Bibelleser zum richtigen Verständnisse der heiligen Schrift unentbehrlich sey, liegt auf der Hand. Wir können uns hier weder in den Streit der neuen theol. Encyklopädiker einlassen, ob die biblische Archäologie der exegetischen, oder der historischen Theologie zuzutheilen sey, für beides lassen sich nicht ungewichtige Gründe anführen, indem sie allerdings sowohl Vorbereitung auf die Exegese, als Ergebniß derselben ist und jedenfalls wegen des sehr bedeutenden Zeitunterschiedes in der Abfassung der einzelnen Bücher der Bibel historisch, d. h. mit Unterscheidung der verschiedenen Zeiten und Verhältnisse behandelt werden muß. Noch auch kann es hier sich darum handeln, die verschiedenen Eintheilungsweisen der Wissenschaft anzuführen und zu beurtheilen, sondern wir beschränken uns lediglich darauf, die verschiedenen Zweige der biblischen Archäologie vorzuführen und dabei jeweilen die besten Bearbeitungen anzugeben. Doch zuvor noch ein Wort über die Quellen zur Darstellung unsrer Wissenschaft, vgl. das Nähere bei Rosenmüller »bibl. Alterthumskunde,« I, 1. p. 6—130.

1) Als die wichtigste Quelle, die freilich bei den Hebräern selbst leider gar spärlich fließt, müssen vorangestellt werden die eigentlichen, aus dem Alterthum bis auf unsere Zeit erhaltenen Kunstdenkmäler. So die wenigen wirklich alten Ruinen in Palästina selbst (die meisten sind erst aus der muhammedanischen Zeit), der Triumphbogen des Titus zu Rom mit seinen Spolien aus dem Tempel von Jerusalem im Basrelief *), die jüdisch-makkabäischen (sogenannten »samaritanischen«) Münzen, um deren Erklärung sich besonders der Spanier Fz. Perez Bayer „de numis Hebraeo-Samarit." Valenciae 1787. 4. verdient gemacht hat **). Von fremden Denkmälern sind vorzüglich zu erwähnen: die zahlreichen Bildwerke an den ägyptischen Tempeln und Palästen ***), die phönikischen Inschriften und Münzen, wie die der Ptolemäern und Seleuciden†), die Ruinen und Bildwerke von Petra, Persepolis und die neulich besonders durch Botta und Layard gemachten Entdeckungen in Ninive u. s. w. 2) Unter den schriftlichen Denkmälern steht oben an die Bibel selbst, jedoch mit sorgfältiger Unterscheidung der Zeiten zu benutzen. Dann 3) die Schriften des Josephus und Philo, beide namentlich in Bezug auf ihre eigene Zeit, für die ältere Geschichte aber nur mit großer Vorsicht als spätere Interpreten zu gebrauchen, man vgl. die betreffenden Artikel. Ferner 4) der Talmund und die Rabbinen, eine zwar »reiche, aber trübe Quelle« (Hagenbach a. a. O. Not. 8.), von denen hauptsächlich die ältere Mischna von großem Werthe ist für die Realerklärung des N. T. ††) Aber auch 5) mehrere griechische und römische Schrift-

---

*) S. Hadr. **Reland** „de spoliis templi Hierosol. in arcu Titiano Romae conspicuis," Traj. ad Rhen. 1716; ed. 2. ab *E. Schulze*. 1775.

**) S. noch ejusd. „vindiciae numor. etc." ib. 1790. 4. — *Eckhel* „doctrina num. veter." I, 3. p. 455 ff.

***) Vgl. das Hauptwerk: „description de l'Egypte", Paris 1808 ff. und von Neuern besonders *Rosellini* „monumenti stor. dell' Egitto et della Nubia". Pad. 1834 ff. 6 voll. und *Wilkinson* „customs and manners of ancient Egyptians," 5 voll. London 1847. 3. Ausg., womit *Lane* „manners etc. of modern Eg." zu vergleichen.

†) S. „*Vaillant*, Seleucidarum imperium ad fid. Numismatum accommodata," Paris 1682. 4. und *Fröhlich* „annales regum Syriae numis illustr." Vindob. 1744, fol.

††) S. besonders die Sammlungen von *Meuschen* „N. T. ex Talmude illustr." 1736. 4. *Lightfoot* „horae hebr. et talm. in N. T." Cant. 1658 u. o.; *Schöttgen's* „horae etc." 1733—42. 2 voll. 4.; *Wetstein's* „annott. in N. T." Amst. 1751. 2 voll. fol.

steller bieten, zumal über Aegypten, Persien u. s. w. nicht unwichtige Beiträge, so vor allen der Vater der Geschichte Herodot, von dem schon so manche, zu voreilig als abergläubisch bei Seite geworfene Notiz durch die neusten Forschungen wieder zu Ehren gekommen ist (vgl. *Hupfeld* „exercitationes Herodoteae" spec. I. et II.), dann Xenophon, Diodor. Sic., Strabo, Plutarch, Plinius, Justin; für die Geschichte Israels selbst aber sind sie nicht ohne die allergrößte Kritik zu benutzen. 6) Von orientalischen Autoren sind die arabischen Geographen und Naturhistoriker, wie el Edrisi, Ibn Hautal, Abulfeda, Abdollatiph, Avicenna, vom größten Werth, aber auch der Korân, Zend-Avesta, die Hamâsa und andere ältere historische und poetische Werke bieten manches Interessante. Endlich 7) enthalten die ältern und neuern Reisebeschreibungen in den Orient sehr viele wichtige Notizen sowohl für physische Geographie und Naturgeschichte als auch für Sittenschilderungen, da sich die Sitten im Morgenlande in vielen Stücken ziemlich gleich geblieben sind. Es würde die hier gesteckten Gränzen weit überschreiten, wollten wir alle Pilgerfahrten in's gelobte Land von jenem intinerarium S. Antonini Martyr. aus dem Anfange des 7. Jahrhunderts an bis zur neuesten Reise der amerikanischen Theologen Robinson und Smith, der Expedition der Nordamerikanischen Vereinsstaaten zu Erforschung des Jordan und des todten Meeres unter Lieut. Lynch anführen; wir beschränken uns auf das Allerwichtigste. Was aus der Zeit der Kreuzzüge hieher gehört, findet sich gesammelt bei *Bongarsius* „gesta Dei per Francos." Han. 1611. 2. voll. fol.; 21 ältere Reisen sind zu finden im »bewährten Reyßbuch des heiligen Landes« 1609. fol. 2. voll.; die wichtigsten sind mit Anmerkungen herausgegeben von Dr. Paulus (Jena 1792 ff. 7 Bde.). Indem wir für die genauern literarischen Notizen auf *Mensel's* Bibl. hist. I, 2. p. 70 ff. und Winer's Handb. d. theol. Literat. I, 151 ff. 3. Ausg. und ganz besonders auf die vollständigste Aufzählung und Beurtheilung in C. Ritter's »Erdkunde.« Bd. XV, 1. verweisen, nennen wir hier bloß die Reisen von Rauwolf (1582), P. della Valle (1614 ff.), d'Arvieux (1663 ff.), v. Troilo (1666 ff.), Maundrel (1697), Chardin (besonders in Persien, 1664 ff.), Shaw (1730), R. Pococke (1737 ff.), Korte (1738), Hasselquist (1749 ff.), Steph. Schulz (1754 ff.), C. Niebuhr (1762 ff.), Volney (1783 ff.), Morier (in Persien, 1810 ff.), Seetzen (1803—14, vgl. besonders in v. Zach's »monatl. Correspondenz« Bd. 12 ff.), Burckhardt (1810—19), Ker Porter (1817—20), Scholz (1820 f.), O. v. Richter (1822), Rüppell (1829), Schubert (1836), Robinson und Smith (1838), Strauß »Sion und Golgatha« (1847), Lynch, »Expedition der Ver. Staaten nach dem Jordan und dem todten Meere« übersetzt von Dr. N. N. Meißner. Leipzig 1850 u. s. w.; Andere, wie »die Rückkehr« vom Fürsten Pückler-Muskau, wovon Bd. 2 Syrien enthält (1847), übergehen wir hier billig. Unmittelbare Anwendungen der in diesen Reisebeschreibungen enthaltenen Notizen auf die Bibelerklärung sind nach der Reihe der einzelnen Schriftstellen gemacht worden, besonders von E. F. C. Rosenmüller, »das alte und neue Morgenland u. s. w.« Leipzig 1818 f. 6 Bde., eigentlich eine erweiterte Uebersetzung von *Burder's* „oriental customs." Lond. 1802; 5. ed. 1816. 2 voll., und mehr systematisch von *Harmar* (ed. Clarke, 4. voll. Lond. 1816), bearbeitet von Faber »Beobacht. üb. d. Orient. a. Reisebeschreibungen.« Hambg. 1772 ff. 3 Bde.

Von den einzelnen Zweigen der bibl. Archäologie stellen wir voran die bibl. Geographie, welche nicht nur Palästina, sondern auch die frühen Sitze der Hebräer in dem asiatischen Hochlande, dann Aram, Babylonien, Assyrien, Persien, Klein-Asien und zum Theil Griechenland und Italien (für das N. T.) zu beschreiben hat, wie auch die Vorstellungen, welche die Hebräer von dem Weltall und der Erde hatten u. s. w., namentlich also eine Erläuterung der merkwürdigen Völkertafel Gen. c. 10, vgl. Gesenius in der Hall. Encyklop. X, 84 ff. Die wichtigsten hieher gehörenden Werke sind: a) über die auswärtige Geographie der Hebräer das gelehrte Hauptwerk des reformirten Geistlichen *S. Bochart* „Geographia S. s. Phaleg (de dispersione gentium Genes. 10) et Canaan (de coloniis et sermone Phoenicum) 1646. fol. u. oft; *J. D. Michaelis* „spicileg.

geogr. Hebraeor. externe post. Bochart." p. I. 1768. II. 1780. Götting. 4. und die darauf bezüglichen Briefe von J. R. Forster ad J. D. Michael. (1772. 4.), jetzt besonders Knobel „die Völkertafel der Genesis. Ethnograph. Untersuchungen". Gießen 1850. — b) Ueber Palästina selbst ist das classische Hauptwerk von *Hadr. Reland* „Palaest. ex monument. vet. illustr." Ultraj. ed. 2. 1714. 2. voll. 4. die Grundlage aller Spätern geblieben, so daß die Beschreibungen von Bachiere (1766 ff.) und die mehr populäre von Klöden (1817) nur in Einzelnen Neues brachten. Wichtiger ist K. v. Raumer's „Palästina," 3. Aufl. Leipzig 1848, nach Ritter's Urtheil das beste Handbuch für Bibelleser; das eine neue Epoche unsrer Wissenschaft begründende Werk von Ed. Robinson (Halle 1841. 3 Bde.) ist schon erwähnt. — c) Allgemeine Werke sind die von Hamelsveld (a. d. Holländ. 3. Bde. Hambg. 1793 ff.) und vorzüglich C. Ritter's Erdkunde. 2. Thl. (1832 f.), von welchem klassischen Werke die neue Bearbeitung des Palästina umfassenden Theils hoffentlich baldigst vollendet seyn wird. Hieher gehören namentlich Bd. 14—16, unter dem Titel: „vergleichende Erdkunde der Sinai-Halbinsel, von Palästina und Syrien." Berlin 1849 ff. Bd. 14., behandelt die Sinai-Halbinsel, Bd. 15, 1. die allgemeine Einleitung zu Palästina und Syrien und das Jordangebiet, Bd. 15, 2. das Ostjordanland und Bd. 16 wird die Westseite des Jordansystems bis zum Meer, d. h. Judäa, Samarien, Galiläa und das nördliche Syrien behandeln. Natürlich sind auch die früheren Bände dieses klassischen Werkes, welche Mesopotamien und Arabien behandeln (Bd. 11—13), höchst wichtig für biblische Geographie. Die besten Karten sind diejenigen von Berghaus (1835), von Kiepert cr. C. Ritter (Berlin 1842 und 1843), und Stülpnagel und Raumer (Gotha 1844).

Die biblische Naturgeschichte ist im Allgemeinen bearbeitet von *J. J. Scheuchzer* „Physica Sacra". Augsbg. 1731 f. 5 voll. fol.; Oedmann „vermischte Sammlungen und Naturkunde zur Erklärung der heiligen Schrift", Rostock 1786 f. 6 Hefte. Im Einzelnen ist für bibl. Zoologie das ausgezeichnet gelehrte Werk von *S. Bochart* „hierozoicon". Lond. 1663. fol. u. öft., c. not. ed. *Rosenmüller*. Lips. 1793 f., 3 Bde. 4. zu erwähnen; für Botanik das „hierobotanicon" des Ol. Celsius. Upsala 1745. 2 Tom. 8., vergl. weiter Winer a. a. O. S. 146 ff.

In Bezug auf den häuslichen Zustand der Hebräer und des Orientes überhaupt sind hauptsächlich lehrreich die Schriften über die Ehe von *Selden* „uxor ebr." Lond. 1646 u. öft.; von J. D. Michaelis „v. d. Ehegesetzen Mosis." Gött. 1786. 4.; von *Benary* „de Hebraeor. cirratu" Berlin 1835. 4.; über die Kleidung besonders *Schröder* „de vestitu mulier. hebraear. ad Jes. 3, 16—24.", Leyden. 1745. 4. und Hartmann „die Hebräerin am Putztische und als Braut." Amsterd. 1809. 3 Bde.; über den Landbau namentlich Paulsen „zuverläßige Nachrichten vom Ackerbau der Morgenländer." Helmst. 1748. 4. und die beiden Göttinger Preisschriften von 1785 von *Buhle* und *Walch* „calendarium Palaest. oeconomicum."

Die übrigen socialen Verhältnisse sind in den politischen und Rechts-Alterthümern der Hebräer behandelt, also in den Werken von J. D. Michaelis „mos. Recht". 6 Bde. Frankfurt 1775—80; Hüllmann „Staatsverfassung der Israeliten." Leipzig 1834 und Einzelnes bei *Selden* „de jure naturali et gentium juxta disciplin. Hebraeor. libb. 7," Lond. 1640. 4.; und über Maaße und Gewichte ganz vorzüglich bei Böckh „metrolog. Untersuchungen". Berlin 1838 und E. Bertheau „zur Geschichte der Israeliten. Zwei Abhandlungen" (Gött. 1842), deren erste die Maaße, Münzen und Gewichte der Hebräer behandelt.

Ueber die Kunst der Hebräer handeln *Lowth* „de sacra poësi Hebr." ed. Michaelis. 1768. 2 tom. und Rosenmüller. 1815; Herder „Geist der hebr. Poesie" 1782. 2 Bde.; Saalschütz „Gesch. und Würdigg. der Musik bei den Hebr." Berlin 1829; Schneider „bibl. gesch. Darstellung der hebr. Musik." Bonn 1834 und die Einleitungen zu den Psalmen, zumal von de Wette und Ewald (poet. BB. d. A. B. I.); in architektonischer Hinsicht ist das Hauptwerk: Hirt „der Tempel Salomo's." Berlin 1809. 4.

Die sogenannten heiligen Alterthümer der Hebräer nebst dem dazu Gehörenden der Kulte fremder Völker, wie der Phönizier, Syrer, Aegypter, Chaldäer, Perser u. s. w. sind am besten bearbeitet worden von *Spencer* „de legibus Hebraeor. ritualibus“. Cambr. 1685 fol. u. s. o. (ed Pfaff. Tübing. 1732. 2 voll. fol.), *Reland* „antiquitates sacrae vet. Hebr.“ Utr. 1708 u. ö., *Vitringa* „de synag. vetere libb. 3.“ Frank. 1696. 4.; neulich vorzüglich von Bähr „Symbolik d. mos. Cultus“. 2 Bde. Heidelberg 1837 f. Die Literatur über einzelne Theile des Gottesdienstes, die Zeiten, Orte, Personen, Handlungen desselben kann hier nicht angeführt werden, sondern gehört unter die betreffenden Artikel, s. auch Winer's Handb. I., 137 ff. Die ältern Schriften darüber sind gesammelt in Bl. *Ugolin*: Thesaurus Antiquitt. Sacr. Venet. 1744 ff. 34 voll. fol.

Größere Werke über die gesammte hebräische Archäologie sind die von *Goodwin* „Moses et Aaron“ Osc. 1616; ed. Hottinger 1710, und dazu den „apparatus hist. crit.“ von *J. G. Carpzov.* Lips. 1748. 4.; ferner von *Iken* „antiquitt. hebr.“ Bremen 1730 u. ö., von *Wähner* Gött. 1743. 2 voll., von W. M. L. de Wette „Lehrbuch d. hebr. jüd. Archäol.“ Leipzig 1814. 3. Aufl. 1842 und von Scholz „Handb. d. bibl. Archäol.“ Bonn 1834. Umfassende Bearbeitungen der ganzen bibl. Archäologie besitzen wir von J. Jahn „bibl. Archäol.“ 3 Thle. in 5 Bdn. Wien 1796—1818, und von E. F. C. Rosenmüller „Handbuch d. bibl. Alterthumskunde.“ 4 Thle. in 7 Bdn. Leipzig 1827 ff. (aber nur die bibl. Geographie und Naturgeschichte behandelnd), und in alphabetischer Ordnung *Calmet* „dictionnaire hist. crit. chronol. géogr. et litérat. de la Bible.“ Paris 1730. 4 voll. fol. mit Abbildungen, ganz vorzüglich aber G. B. Winer „bibl. Realwörterbuch.“ Leipzig 1820. 2 Thle.; 2. Aufl. 1833—38; 3. Aufl. 1847. **Rütschi.**

Archäologie, kirchliche. Die kirchliche Archäologie ist eine Unter- und Nebendisciplin der Kirchengeschichte, welche, ähnlich wie auf der anderen Seite vorzüglich die Dogmengeschichte, durch die Bedeutsamkeit ihres Inhalts zur besonderen wissenschaftlichen Gestaltung gediehen ist.

Der Etymologie des Namens nach würde *ἀρχαιολογία* im Allgemeinen nur auf Alterthum hinweisen, ohne ihr Objekt bestimmter zu begrenzen. In solcher allgemeineren Bedeutung gebraucht *Plato* (Hippias maj. p. 14 ed. Bip.) das Wort von der älteren Geschichte, sowohl in ihrer werdenden, als in ihrer gewordenen Entwicklung, sowohl in ihrer Bewegung, als in ihrem Bestande; ebenso kommt es vor als Titel der archäologischen Werke des Dionysius von Halicarnaß und des Josephus, und analog das lateinische antiquitates bei Cicero Academ. I, 2. und Augustin de civ. Dei VI, 3. Erst allmählig empfing das Wort dann die engere Beschränkung seines Begriffs zur Bezeichnung nicht sowohl der Bewegung als vielmehr des Bestandes geschichtlicher Entwicklung. Jedenfalls aber behauptete es dabei seinen, wenn nicht ausschließlichen, doch vorwaltenden Bezug auf das Alterthum; und auch der theologische Begriff der kirchlichen Archäologie hat denselben keineswegs abgestreift.

Sehr bestimmt dagegen hat dieser theologische Begriff nun nur einen gewissen Kreis kirchlich alterthümlichen Objekts in seinen Bereich ziehen lassen. Wenn nämlich die christliche Kirche eine innere und eine äußere Seite hat, jenes die Lehre, dies die Form, und wenn die allgemeine Kirchengeschichte beide Seiten in ihrem geschichtlichen Werden und Gewordenseyn, die Dogmengeschichte und Symbolik aber als kirchen-historische Unter- und Nebendisciplinen ausschließlich die innere Seite, die Lehre, darzustellen haben (und zwar die Dogmengeschichte die fortlaufende dogmatische Entwicklung zu ihrer Vollendung hin, die Symbolik dieselbe nur insoweit, als sie zu einer confessionellen Vollendung gediehen ist): so hat es die kirchliche Archäologie nur mit der Form und den Formen der Kirche zu thun. Sie hat die äußere Erscheinung des kirchlichen Lebens und christlichen Kirchenthums in Einrichtungen wie Gebräuchen historisch darzustellen, wobei sie die einzelnen gegebenen Elemente in ein organisches Ganzes verbindet und zu einem anschaulichen Totalbilde verarbeitet.

Da nun aber dies das Objekt der kirchlichen Archäologie ist, so bringt freilich die

Natur der Sache es mit sich, daß die kirchliche Archäologie nicht blos auf das Alterthum sich beschränken darf. Unzweifelhaft hat zwar, wie für die Dogmengeschichte und mehr dann noch etwa für die Patristik, so auch für die Archäologie das constituirende kirchliche Alterthum, die Zeit namentlich der sechs ersten Jahrhunderte, wo die Grundlage der kirchlichen Entwicklung nach allen Richtungen hin, wie in der Lehre, so im Cultus und im socialen Verhältnisse sich ausbildete, vorzugsweise Bedeutung; aber auch für die kirchlichen Formen, wie für die Kirche und ihre Geschichte überhaupt und für die Lehre, das Dogma, insbesondere, gibt es ja nächst der alten constituirenden Zeit ein, sey es stagnirendes, sey es ausschmückendes und ausartendes Mittelalter, und eine sich verjüngende reformatorische neuere Periode in ihren verschiedenen confessionellen Gestaltungen. Die Ausmündung jenes Alten in dies Mittle und Neue hat also die kirchliche Archäologie wenigstens nirgends zu ignoriren, vielmehr möglichst mit zu veranschaulichen; und demgemäß würde dann allerdings auch für unsere Wissenschaft statt archaeologia der Name ecclesiae christianae politia (*πολιτεία*) oder ein ähnlicher (wie neuerdings der katholische Theolog Pellicia die kirchliche Archäologie als christ. ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis *politiam* zu behandeln angefangen hat) der adäquatere seyn.

Den archäologischen Stoff hat man früherhin nach ziemlich willkürlich angenommenen und neben einander hingestellten Rubriken vertheilt. So denn Baumgarten (in seinem archäologischen Compendium. Hal. 1766) 1. de hominibus sacris, 2. de temporibus sacris, 3. de locis et vasis sacris, 4. de actionibus sacris, 5. de disciplina sacra, und 6. de libris, vestibus rebusque reliquis sacris handelte. Weit einfacher und natürlicher theilt man, wenn man eine zweifache Art kirchlicher Formen unterscheidet. Sie beziehen sich entweder auf die socialen Zustände der Kirche oder auf den kirchlichen Cultus, und so ist die Archäologie dann theils eine Archäologie der socialen Zustände der Kirche, theils eine Archäologie des Cultus. Im ersteren Theile würde die Archäologie etwa von den einzelnen Kirchengliedern, sowohl in ihrer Ununterschiedenheit (allgemeines Priesterthum), als in ihrer Unterschiedenheit (Kleriker, Laien) aufzusteigen haben zu der historisch genetischen Betrachtung der Kirchengemeinen, der Kirchengemeinverfassung, der Kirchenämter, der ordentlichen wie der außerordentlichen, endlich des kirchlichen Gemeingeistes in seinen verschiedenen Erweisen der Liebe wie der Zucht. In dem anderen Theile, der Archäologie des Cultus, würden zunächst die kirchlichen Orte (die Kirchgebäude, ihr Bau und ihre Ausschmückung), dann die kirchlichen Zeiten (sowohl die allwöchentlichen, als die alljährlichen Feierzeiten; in letzterem Bezug besonders die drei hohen Festcyklen, der Weihnachts-, Paschal- und Pentekostal-Cyklus, demnächst aber auch alle anderweit sich noch einflechtende Festfeiern), endlich die kirchlichen Handlungen, namentlich also einerseits die Predigt des göttlichen Wortes, andererseits die Verwaltung der heiligen Sakramente, dann aber auch alles dies große Zwiefache theils einzeln in seiner Basis Constituirende, theils in seinem Connex Zusammenbindende, Schriftverlesung, Gesang, Gebet, zuletzt auch die in den christlichen Cultus fallende christliche Sitte, die natürlichsten Gliederungen bilden. — Ausgeschieden dagegen von der eigentlichen kirchlichen Archäologie, und namentlich von der Archäologie des Cultus, würde die christliche Kunstgeschichte stehen, deren Objekt zu weit über die Grenzen der Theologie hinausragt, und deren angemessene Behandlung specifisch ästhetische und artistische Vorkenntniß voraussetzt.

Wenn übrigens so angedeutetermaßen die gesammte Form der Kirche Gegenstand der Archäologie ist, so ist damit doch nun nicht etwa ein Inneres ausgeschlossen. Vielmehr erscheint ja eben alle Form der Kirche erst als ein Resultat der Lehre, alles Aeußere in Verfassung und Cultus — das äußerlich und sichtbar gewordene Innere und Unsichtbare — erst als die natürliche Frucht und nothwendige Consequenz des Inneren. Es ist daher Aufgabe der Archäologie, das Aeußere gerade in seinem wahren und unzerreißbaren Connex mit dem Inneren zu zeichnen; und eben nur in diesem Connex mit dem Inneren und Innersten wird die geschichtliche Betrachtung und Darstellung des Aeußeren und Aeußerlichsten in den socialen Zuständen (z. B. in den Fragen über

Priesterthum, Episkopat u. s. w.) wie in dem Cultus der Kirche ihr fesselndes Interesse und ihre hohe praktische Bedeutsamkeit für alle Zeit mit sich führen.

Das Ganze der kirchlichen Archäologie hat man erst seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts zu bearbeiten begonnen. Früherhin widmete man nur den archäologischen Theilen der allgemeinen Kirchengeschichte und demnächst reichlich einzelnen Fragen auf diesem Gebiete die gebührende Beachtung. Ein Theil der zerstreuten, überaus reichen älteren archäologischen Einzelliteratur ist neuerlich wieder mehr an's Licht gestellt worden in *Volbeding*, Thesaurus commentationum selectarum illustrandis antiquitatibus christianis inservientium, Leipzig seit 1846. — Aber auch dann, seit dem 18. Jahrhundert, hat nur erst in wenigen Werken die Totalität des wissenschaftlichen Umfanges der kirchlichen Archäologie anbahnend einen Ausdruck empfangen.

Die reichhaltigsten quellenhaften Werke über das gesammte Gebiet der kirchlichen Archäologie sind, 1. auf protestantischem Boden: *Joseph Bingham*, Origines ecclesiasticae, zuerst englisch, London 1708—22 in 10 Bdn. 8., dann lateinisch von Grischov mit Buddeus Vorwort, Halle 1722 ff. 10 Bde. 8. und 1751 ff. 11 Bde, und J. C. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der Kirche. Leipzig 1816—31. 12 Bde. 8., letzteres ein Werk, dessen unwissenschaftliche Breite zum Theil dann abgethan worden ist in Augusti, Handbuch der christl. Archäol. Leipzig 1836 f. 3 Bde. 8.; 2. auf katholischem Boden: *Th. M. Mamachii* Originum et antiquitt. christ. libb. XX. Rom. 1749 ff. 5 Bde. 4. (doch nur bis zum 5. Buche vollendet), und *A. A. Pellicia,* de christ. ecclesiae primae, med. et noviss. aetatis politia libb. IV. Neap. 1777. 3 Bde. 8., nun herausgegeben von J. J. Ritter. Col. 1829, mit Anhängen von J. W. J. Braun. 1838. Von Pellicia ist A. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche. Mainz 1825. 6 Thle. in 12 Bdn. nur eine Art von Bearbeitung. — Concinnere Darstellungen der gesammten kirchlichen Archäologie von protestantischem Standpunkte haben neuerlich gegeben: F. L. Rheinwald, die kirchl. Archäologie. Berl. 1830, W. Böhmer, die christl. kirchl. Alterthumswissenschaft. Breslau 1836 ff. 2 Bde. 8., und im Umfang zwischen Beiden in der Mitte der Unterzeichnete in seinem Lehrb. der christl. kirchl. Archäol. Leipzig 1847.

Für die Geschichte der socialen Zustände der Kirche insbesondere sind von vorzüglicher Bedeutung G. J. Planck, Geschichte der Entst. u. Ausbild. d. christl. kirchl. Gesellschaftsverfassung. Hannov. 1803 ff. 5 Bde. 8. und R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung. Bd. I. Wittenb. 1837; für die Geschichte des Cultus insbesondere als treffliches praktisches Handb. H. Alt, der christl. Cultus. 2. Aufl. Berl. 1851 und als eine klassische Darstellung des Taufsakraments J. W. H. Höfling, das Sakr. der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Acten der Initiation, dogmatisch, historisch, liturgisch. 2 Bde. Erlang. 1846 u. 48. — Hochbeachtenswerthe Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte haben neuerdings geliefert: *Didron*, Iconographie chrétienne. Par. 1843; J. Kreuser, Kölner Dombriefe. Berl. 1844; H. Alt, die Heiligenbilder oder die bildende Kunst und die theol. Wissensch. Berl. 1845, u. A.

Guericke.

Archelaus, jüdischer König aus der idumäischen Dynastie. Nach dem Tode Herodes des G. 750 u. c., wurde sein Reich seinen drei Söhnen vertheilt: Antipas, Archelaus und Philippus. Der erste erhielt Galiläa und Peräa, der letzte die nördlichen Gegenden bis Damaskus hin, beide als Tetrachen, Archelaus dagegen bekam als Ethnarch die Hälfte des Ganzen, nämlich Idumäa, Judäa, Samaria und die Küstenstädte nebst sechshundert Talenten jährlicher Einkünfte; Joseph. Ant. XVII., 11. 4. Dieser, ein Sohn der Samaritanerin Malthake, wurde mit Antipas in Rom gebildet. Joseph. B. J. I., 31. 1. Ein Theil des Volkes nahm ihn mit Freuden auf, andere klagten ihn, wiewohl vergeblich, bei Augustus an. Antiq. XVII., 11. und 9. 3.; B. J. II, 2. 1. Wie sehr Letztere Ursache zu ihrer Ansicht hatten, geht aus seinem Benehmen gleich nach der Thronbesteigung her-

vor, da er 3000 Juden im Tempel tödten ließ. Ant. XVII., 9. 3.; B. J. II., 1. 3. Namentlich hatte er sich gegen die Samaritaner grausam gezeigt. Auch die Eltern Jesu fürchteten sich nach ihrer Rückkehr aus Aegypten vor ihm, und zogen in das galiläische Nazareth, wo der vergleichsweise doch mildere Antipas herrschte. Seine Herrschaft dauerte auch nur 9 Jahre, d. h. bis 759 oder sechs der aera dionysiaca, Euseb. chron. ad a. MMXX. Von seinen eigenen Brüdern und den Unterthanen in Judäa und Samaria wegen seiner Tyrannei verklagt, wurde er entthront, seiner Güter beraubt und nach Vienne in's Exil geschickt, wo er auch starb. Joseph. Ant. XVII, 13. 2.; Bell. J. II., 7. 3. Dio Cass. 55, 27. Ein Theil seines Reichs, nämlich Judäa und Samaria, fiel der römischen Provinz Syrien zu, und es folgte der erste römische Procurator Coponius.

Archeväer, eine Esr. 4, 9. genannte Völkerschaft, welche von dem assyrischen Könige Assarhaddon Esra 4, 2. nach Samarien verpflanzt wurde. Ohne Zweifel sind unter ihnen Ein- und Umwohner der Stadt und Landschaft Erech (אֶרֶךְ, daher chald. אַרְכְּוָי) zu verstehen, welche schon 1. Mos. 10, 10. als zum babylonischen Reiche unter Nimrod gehörig aufgeführt wird. Diese alte Stadt nahm seit Ephrem dem Syrer Hieronymus, Pseudojonathan und das Jerusalem'sche Targum als gleichbedeutend mit Edessa, wofür nicht nur die Thatsache spricht, daß die Bewohner der Stadt von den späteren Syrern Arachie genannt wurden, sondern auch der Umstand, daß nach dem Namen des Urgroßvaters von Abraham 1. Mos. 11, 20. 22. die Stadt Serug in der Nähe lag, weßhalb Buttmann in seinem Mythologus 1, 235. dieser Ansicht beigetreten ist. Allein da man den Ursprung Edessa's nicht über die Zeit der macedonischen Herrschaft hinaus verfolgen kann, da die Deutung Ephrems nur aus Alliteration hervorgegangen seyn mag, da der spätere Name den Bewohnern wahrscheinlich bloß auf die Autorität Ephrems hin beigelegt wurde, wie sich auch die deutschen Juden auf das Ansehen früherer Rabbinen hin ohne weiteres Aschkenas nannten; so ist es wohl richtiger, mit Bochart Phaleg 4, 16.; Gesenius Lexikon und Tuch, Comment., unter Erech das von Ptolem. 6, 3. 4., Ammian. Mar. 23, 6., genannte Arakka auf der Grenze zwischen Susiana und Babylonien am Tigris gelegen zu verstehen, woher die Archeväer um Abfalls oder Aufruhrs willen nach Samarien versetzt wurden. — Nicht zu verwecheln damit ist die nach Jos. 16, 2., 2 Sam. 15, 32. 16, 16. in Palästina gelegene Stadt gleichen Namens.

Vaihinger.

Archicapellanus (apocrisiarius, palatii custos, abbas regii oratorii etc.) heißt in der Kirche des älteren fränkischen Reiches deren oberster Würdenträger. — Zu dem damals noch ambulanten Hofe des Königs gehörte eine Anzahl Geistlicher, welche die capella Regis bildeten und einen Vorsteher (archicapellanus) hatten, zu dessen Geschäften es gehörte, in allen an den König gelangenden geistlichen Angelegenheiten demselben Vortrag zu halten. Bei der selbstständigen, von Rom abgelösten und im Centrum der königlichen Gewalt sich abschließenden Gestaltung der damaligen fränkischen Kirche wurde er dadurch zu deren einflußreichstem und obersten Prälaten. Ja auch in weltlichen Geschäften fungirte er häufig als gelehrter Rath und Expedient königlicher Urkunden und erhob sich dadurch allmählig zum Chef der Kanzlei, die ehedem unter einem weltlichen Referendarius gestanden hatte. Der summus cancellarius wurde sein Unterbeamter und er selbst erhielt den Titel Archicancellarius. — Gewöhnlich betraucte der König einen Erzbischof des Reiches mit diesem wichtigen Amte und bei den Reichstheilungen wird dasselbe alsdann nach und nach auf bestimmte erzbischöfliche Stühle fest radicirt: für Germanien auf Mainz, für Gallien auf Trier, für Italien auf Cöln. Vgl. *Hincmar*, de ordine palatii c. 13. 16. 19. 20. 32. Hüllmann, Gesch. der Stände. S. 85—89. An die Stelle der untergegangenen archicapellani traten seit dem 13. Jahrhundert die eleemosynarii, Almosenier, s. d. Art.

Mejer.

Archidiakonen, Archipresbyter, und ihre Sprengel. Vorsteher sämmtlicher Priester und des gesammten ministrirenden Klerus — ein Archipresbyter und ein Archidiakonus — kommen schon im Anfange des 4. Jahrhunderts fast in jeder Diöcese

vor: beide als Gehülfen und nöthigenfalls Vertreter des Bischofs, der Archipresbyter mehr in den gottesdienstlichen Funktionen (potestas ordinis), der Archidiakonus mehr in der Regierung des Bisthums (pot. jurisdictionis). Letzterer gewann durch diese einflußreiche Stellung schon früh große Macht und erhob sich, wiewohl er lange Zeit die bloße Diakonatsweihe behielt, allmählig über die gesammte Priesterschaft der Diöcese, ihren Archipresbyter eingeschlossen. Er hatte als Aufseher der Diakonen und sonstiger Geistlichen der niedern Ordines, namentlich auch über alle jüngeren, noch nicht ausgeweiheten Kleriker, ihre Erziehung und ihre Studien die Aufsicht, so daß ohne sein Idoneitätszeugniß keiner von diesen zum Priester ordinirt ward; er leitete das Armenwesen und die nahe damit zusammenhängende Vermögensverwaltung der Kathedra und gewann endlich auch an der eigentlichen Gerichtsbarkeit frühe einen bedeutenden Antheil, so daß schon seit dem 6. Jahrhundert unter seiner Strafgewalt selbst alle Priester standen. — Sobald die Diöcesen anfingen sich auszudehnen und namentlich die Stadtdiöcesen begannen, Landgemeinden in bedeutenderer Zahl zu begreifen und auch für diese (seit dem 5. und 6. Jahrhundert) eigener Aufsichtsbehörden zu bedürfen, finden sich außer dem ursprünglichen Kathedral-Archipresbyter auch andere Archipresbyter auf dem Lande vertheilt, als Aufseher der Priesterschaft ihres Sprengels, von vorn herein aber als jurisdictionelle Unterbeamte des Archidiakonus, oder bald der Archidiakonen: denn in den großen Bisthümern der germanischen Reiche ward, bei wachsender Entwicklung des Behördenorganismus, auch eine Gliederung der Diöces in mehrere Archidiakonate nöthig und trat seit der letzten Hälfte des achten Jahrhunderts vieler Orten ein; wobei nicht selten bald die Archidiakonalsprengel, bald die Archipresbyteralbezirke, in welche jeder solche Sprengel zerfiel, der alten nationalen Gau-Eintheilung entsprochen zu haben scheinen. — Gleichzeitig gewannen bei der damaligen Entwicklung der Domkapitel (s. d.) der Kathedral-Archipresbyter und Archidiakonus (major, magnus) eine Stellung darin: letzterer gewöhnlich das Amt des Propstes, ersterer das des Dechanten; während die archidiaconi rurales ebenso häufig Pröpste an Collegiatkapiteln der Landstädte wurden und die unter ihnen stehenden archipresbyteri rurales, bei dem nach Analogie der Dom- und Collegiatkapitel (s. d.) sich vollziehenden Zusammentritt der ihnen untergebenen Geistlichkeit zu einem Landkapitel (s. d.), als dessen Dechanten (decani rurales) sich darstellen. Alles nicht vorübergehende Verhältnisse, sondern dauernde Verbindungen der betreffenden Aemter. Die Ruraldechanten hatten unter ihren übrigen Rechten auch gewisse reservirte Parochialrechte (vgl. die Art.: Pfarrer, Parochie, Oratorien), namentlich das der Taufe. Ihre Kirchen (ecclesiae baptismales) waren in dieser Beziehung gewissermaßen Pfarrkirchen des ganzen Sprengels, dessen Einwohnerschaft insofern eine einzige große Gemeinde (christianitas, plebs) bildete. Daher heißen sie häufig plebani und noch heute pflegt dieser Name mit dem der Ruraldechanten und Erzpriester promiscue gebraucht zu werden; sowie ihre Sprengel bald christianitates, bald decaniae oder Archipresbyteratus heißen. Immer aber sind sie — vom Kathedral-Archipresbyter abgesehen — lediglich Unterbeamte der Archidiakonen, werden von diesen ein- und abgesetzt, und haben, außer den erwähnten Parochialrechten, die ihnen keineswegs allenthalben geblieben sind, 1) die Aufsicht und Visitation der Geistlichen ihres Sprengels, 2) die Direction in deren Versammlungen, 3) die Sittenaufsicht über die Gemeinden und 4) die Sorge für das Kirchengut. Selten außerdem auch einige selbstständige, gewöhnlich bloß civile Jurisdiction; während sie die disciplinaren Fälle lediglich dem Archidiakonus anzuzeigen gehalten sind. — Dieser seinerseits hat folgende Amtsrechte: 1) Aufsicht und Visitation, 2) Prüfung der Ordinanden, 3) Investitur der Beneficiaten, 4) Strafgewalt in Sendgerichten (s. d.), 5) jurisdictio contentiore, 6) Delegation der Ruraldechanten, 7) das Recht auf gewisse nicht unbedeutende Procurationen.

Alle diese Rechte besaß er Anfangs nur als Beamter (vicarius, officialis) des Bischofs, eignete sie sich aber allmählig selbst an und gestaltete damit seine jurisdictio mandata zu einer jurisd. propria und sein Amt, dessen Stellung bis zum 13. Jahrhun-

derte sich zu immer selbstständigerer und größerer Macht entwickelte, zu einer wahren Dignität (s. d.). Innocenz III. in Cap. 7 ff. X. de officio Archidiaconi (1, 23.) nennt ihn geradezu ordinarius judex und seit dem 12. Jahrhunderte hielten sich die Archidiakonen eigene vom Bischofe unabhängige Unterbeamte (officiales). Indeß eben damals begann auch bereits eine Reaction gegen ihre Macht, die zwar nicht allenthalben gleich weit entwickelt, doch aber immer der bischöflichen gefährlich war — theils suchten eine Reihe von Synoden sie direct zu beschränken, wie die von Tours 1239, Lüttich 1287, Mainz 1310 u. a., theils stellten die Bischöfe ihnen lediglich delegirte Beamte entgegen und übertrugen diesen die Verwaltung aller derjenigen Jurisdictionsrechte, welche sie neben und über den Archidiakonen entweder noch behalten hatten, oder doch noch beanspruchten: die officiales foranei und Generalvicare. Indem nun diesen die Erzpriester sich ebenso leicht wie den Archidiakonen unterordneten, entstanden eine Menge particularrechtlicher Verschiedenheiten der betreffenden Competenzverhältnisse, in welche erst das Tridentinum (Sess. 24. c. 3. 12. 20. Sess. 25. c. 14. de reform.) einige Ausgleichung brachte, indem es den Archidiakonen alle Ehe- und alle Criminaljurisdiction ein für alle Mal entzog und ihr Visitationsrecht an bischöfliche Erlaubniß knüpfte. Seitdem sind sie in vielen Diöcesen, besonders den deutschen, allmählig untergegangen und ihre Geschäfte hat heutzutage die Behörde des Generalvicariats, unter welchem alsdann die Landdechanten oder Erzpriester ebenso stehen, wie ehemals unter den Archidiakonen. In einigen deutschen Diöcesen sind Reste der Archidiakonatsverfassung bis weit in das vorige Jahrhundert hinein lebendig geblieben: an der römischen Curie hat sich der Archidiakonus zum Cardinal-Cammerlengo, der Kathedral-Archipresbyter zum Cardinal-Vicar entwickelt, während an den übrigen bischöflichen Curien Seinesgleichen durch die Weihbischöfe in den Hintergrund geschoben und von der Theilnahme an den Geschäften ausgeschlossen sind. — Vgl. Pertsch, Abh. von dem Ursprunge der Diakonen. Hildesheim 1743. 8. *Thomassin*, vetus et nova Eccles. disciplina. Pars. 1. lib. 2. c. 17 ff., insbesondere Cap. 20. Binterim, Denkwürdigkeiten I, 1.

In den deutschen protestantischen Landeskirchen kommt der Name der Dechanten zuweilen für Specialsuperintendenten, also im Allgemeinen dieselbe Art von Geistlichen, wie die Ruraldecane vor. Der Name Archidiakonus hingegen ist mancher Orten, besonders in Städten, gebräuchlich, um Rang und Competenz der so benannten Pfarrer zu bezeichnen. **Mejer.**

Archiereus, Hoherpriester. Dieser Name des obersten Stellvertreters Jehovahs bei den Juden (LXX: Lev. 4, 3. Apokr. N. T.), nachdem er auf Christum übertragen worden, Hbr. 4, 14., wurde in der griechisch-orthodoxen Kirche üblich für die höheren Geistlichen im Gegensatze zu den anderen vom Presbyter herab. **Herzog.**

Archimandrit i. q. *αρχων της μανδρας*, praefectus coenobii; *μανδρα* (Hürde), hieß nämlich eine Klostergenossenschaft, als bestehend aus Schaafen Christi, *κατ᾽ ἐξοχην*; schon seit dem 5. Jahrhundert kommt der Name für den Vorsteher von Klöstern vor bei den griechischen Christen, und wurde besonders bei ihnen gebräuchlich, doch nicht ausschließlich. Auch im lat. Abendlande fand er Eingang, s. Du Cange s. v. Im Abend- und im Morgenlande wurde er in älteren Zeiten zuweilen auf die Prälaten überhaupt übertragen. S. Du Cange s. v. **Herzog.**

Archippos ist der Name eines Christen in Colossä, den Paulus seinen *συστρατιώτης* nennt (Philem. 2.) und der, wie es aus Col. 4, 17. hervorgeht, irgend ein kirchliches Amt (*διακονία*) in Colossä bekleidete; ob er gerade Vorsteher dieser Gemeinde war, wie Hieron., Theodoret, Oekumen. glauben, oder Lehrer, wie Winer, R.W.B. I, 83. ed. 3. annimmt, ist nicht zu entscheiden. Daß er aber nicht Lehrer in Laodicea war, wie nach Theodoret Einige annahmen, geht aus den angeführten Stellen hervor. Die Legende läßt ihn zu der Zahl der 70 Jünger gehören und den Märtyrertod sterben. Eine eigene Monographie über ihn existirt von Dietelmair. Altorf. 1751. 4.

Archipresbyter, s. Archidiakonen.

Arcimboldi, Johannes Angelus, hauptsächlich bekannt durch die unwürdige Rolle, die er in Schweden und Dänemark in den der Reformation unmittelbar vorangehenden und sie vorbereitenden Bewegungen gespielt hat. Er war der Sohn eines mailändischen Senators, Probst zu Arcisate, Dr. der Rechte, apostolischer Pronotarius und Referendarius, als er vom Pabst Leo X. zum päbstlichen Nuntius für den Norden bestellt wurde, mit dem bestimmten Auftrage, daselbst den Ablaß zu predigen. Er war der rechte Mann für das schmutzige Geschäft des Ablaßverkaufes, völlig eingeweiht in kaufmännische Künste. Er kam nach Skandinavien im J. 1517, als dieses Land noch immer an den Folgen der Kalmarischen Union vom Jahre 1398 litt, wodurch Dänemark, Schweden und Norwegen zu Einer Monarchie vereinigt worden waren. Der Unionskönig, Christian II. von Dänemark, machte seine Rechte auf Schweden geltend. Dieses war in zwei Parteien getheilt, die nationale, der Union entgegengesetzte, an deren Spitze seit dem Anfang des Jahrhunderts Sture stand, und die unionistische oder dänische Partei, wozu besonders die hohe Geistlichkeit gehörte und die den Erzbischof Trolle von Upsala zum Haupt hatte. Arcimboldi mußte vom König Chr. um hohen Preis die Erlaubniß erkaufen, in Dänemark den Ablaß zu predigen; dafür machte ihm der König große Verheißungen, so daß er völlig dänisch gesinnt nach Schweden kam. Hier angelangt gewann ihn Sture und sein Anhang durch reichlichen Ablaßverkauf und durch die Aussicht auf das Erzbisthum Upsala, so daß Arc. völlig schwedisch gesinnt wurde. Als der Reichstag von Arboga 1518 Trolle abgesetzt, bestätigte Arc. das Urtheil. Chr. rächte sich an ihm, indem er ein Schiff, das die gewonnenen Ablaßgelder und A.'s Bruder trug, wegnahm. In den darauf folgenden Bewegungen mußte A. fliehen. Leo X. kassirte das Urtheil gegen Trolle und stellte A. vor Gericht; dieser mußte schwören, an Sture's Treiben keinen Antheil genommen zu haben. Nachdem er einige Jahre in Ungnade gelebt, wurde er 1525 Bischof von Novara, 1550 Erzbischof von Mailand und starb 1555. S. Schröckh, neue K.G. Band II, S. 11. Raumer, G. Eur. seit d. Ref. Bd. II. S. 103. **Herzog.**

Areopag (Ἄρειος πάγος Pausan. I, 28. 5.) bezeichnet im nächsten Sinne den Marshügel (collis Martius) in Athen, uneigentlich aber den auf ihm sich versammelnden berühmten athenischen Gerichtshof, welcher aus den besten und unabhängigsten Männern zusammengesetzt über Staats- und Criminalverbrechen sein Urtheil sprach und selbst noch zur Zeit der Römerherrschaft fortbestand, Aul. Gell. XII, 7. Cicer. ad Fam. XIII. 1., und dessen Beisitzer der Apost.Gesch. 17, 34. erwähnte Dionysius war. In dem zuerst erwähnten Sinne steht der Name Apost.Gesch. 17, 19. 22. Der Marshügel war bedeutend niedriger als der Felsen der Akropolis und lag von diesem nordwestlich, stoßend an die Agora*) (Apost.Gesch. 17, 17.), von wo Paulus auf den Areopag, welcher auf der Südseite mittelst einer in den Felsen eingehauenen Treppe bestiegen wurde, geführt zu seyn scheint, nicht, um hier wegen seiner religiösen Neuerungen gerichtet zu werden, wie Etliche gemeint haben, sondern um, wie sich aus Apost.Gesch. 17, 19—21. und aus dem Ausgange Apost.Gesch. 17, 32. 33. ergibt, die Neugierde der Athener zu befriedigen. Dort sprach der Apostel Paulus jene herrliche Rede Apost.Gesch. 17, 22 ff. zu dem auf den Stufen der Treppe und weiter unten versammelten Volke. Vgl. überhaupt *Meursii* Areopagus sive de senatu areopagit. 1624. *Böckh*, de areopago 1826 und wegen der

---

*) Nach dem Vorgange von Forchhammer, Zeitschr. für Alt.-Wiss. 1838. Nr. 57 ff. und Topographie von Athen S. 37 ff. 53 ff. haben sich die neuesten Untersuchungen: Westermann in Jahns N. Jahrb. XLI., Roß, Winer (bibl. Realwörterb. unt. Athen), Forbiger A. für eine einzige Agora in Athen entschieden, während Meursius, O. Müller, und A. von der alten eine neue nördlicher gelegene Agora unterscheiden, welche nach ihrer Auffassung von Strab. X. 447. Eretria genannt und von Kühnöl, Neander u. And. Ap.Gesch. a. a. O. verstanden wurde. Bei der ersten Annahme erklärt sich auch am leichtesten, warum Lukas von der Agora schlechthin redet. Meyer z. d. St., welcher mehrere Marktpläze annimmt, denkt wegen des Artikels an die Agora, „auf welcher Paulus jedes Mal sich eben befand."

Localität außer den Genannten Forbiger, Hdb. der alt. Geograph. III. S. 937 ff. Robinson, Palästina I. 11 ff. K. Wieseler.

Aretas war ein gewöhnlicher Name bei den arabischen Fürsten. In der Bibel werden zwei arabische Fürsten dieses Namens erwähnt. 1) Ein Aretas war nach 2 Makk. 5, 8. ein Zeitgenosse der jüdischen Hohenpriester Jason und Menelaus und des Königs der Syrer Antiochus Epiphanes. 2) Ein anderer Aretas*) wird 2 Kor. 11, 32. genannt. Der jüdische Geschichtschreiber Josephus erwähnt einen Aretas, König von Arabia Nabataea, mit der Hauptstadt Petra. Dieser war Schwiegervater des Herodes Antipas, welcher um der Herodias willen (Luk. 3, 19. 20. Mark. 6, 17 ff. Matth. 14, 3 ff.) seine Tochter, nachdem er lange Zeit mit ihr zusammengewohnt hatte, verstieß. Die Feindschaft, welche daraus entstand, und Streitigkeiten wegen des Gamalitischen Gebietes veranlaßten zwischen beiden Fürsten einen Krieg, in welchem Antipas gänzlich auf's Haupt geschlagen wurde, wahrscheinlich 36 n. Chr. Letzterer wandte sich nun an seinen Gönner, den römischen Kaiser Tiberius, mit der Bitte um Hülfe, worauf dem syrischen Statthalter Vitellius unverzüglich der Befehl wurde, den Aretas lebend oder todt in seine Hände zu bringen. Vitellius zog sofort mit einem Heere von Antiochia aus wider Petra und rastete während des Pascha in Jerusalem. Hier empfing er, 4 Tage nach seiner Ankunft, die Nachricht von dem Tode des Tiberius († 16. März 37 n. Chr.), worauf er den Krieg wider Aretas nicht weiter fortsetzte, sondern sein Heer in die Winterquartiere entließ, Joseph. Ant. 18, 5. 1 u. 3. Unter dem Aretas 2 Kor. 11, 32., vor dessen Ethnarchen der Apostel Paulus aus Damaskus geflohen ist, ist gewiß jener Schwiegervater des Antipas zu verstehen, welcher, wie wir gesehen haben, wenigstens noch 37 n. Chr. am Leben war. — Man hat diese Flucht des Paulus vor dem Ethnarchen des Aretas vielfach besprochen, theils um die Thatsachen seines Lebens chronologisch zu fixiren, theils um zu erklären, wie Damaskus damals in die Hände jenes Aretas gekommen seyn möge.

Zunächst kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Ap.Gesch. 9, 23—25. nach Zeit und äußern Umständen dieselbe Flucht des Apostels aus Damaskus gemeint seyn muß. Wenn nach dieser Stelle aber die Juden**) die Thore der Stadt bewachen, so gleicht sich das mit der Angabe des Apostels einfach durch die Annahme aus, daß die jüdischen Gerichtsdiener mit den zur Hülfe aufgerufenen Soldaten des Ethnarchen gemeinsam auf Paulus fahnden, entsprechend dem Verhältniß, welches in Jerusalem bei der Gefangennehmung Christi zwischen den Juden und Römern Statt hatte. Auch dies dürfte kaum zweifelhaft seyn, daß Paulus aus Damaskus fliehen mußte, als er von Arabien aus, wohin er nach Gal. 1, 16. 17. nach seiner Bekehrung sofort aufbrach, dorthin zum zweiten Male gekommen war. Denn theils war nach Ap.Gesch. 9, 23. bereits geraume Zeit (ἡμέραι ἱκαναί) verflossen, als jene Verfolgung losbrach, theils berichtet Lukas Ap.Gesch. 9, 26. ff. unmittelbar nach jener Flucht die Reise des Paulus nach Jerusalem, welche nach Gal. 1, 18. drei Jahre nach seiner Bekehrung vor sich ging.

Wenn man nun die Zeit seiner Bekehrung oder seiner ersten Reise nach Jerusalem weiß, so wird man auch seine Flucht aus Damaskus leicht chronologisch bestimmen können, aber schwerlich kann man die letztere als ein selbstständiges Grunddatum für die Chronologie ansehen, wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt. Nach dem Vorgange des Philologen Heyne (de ethnarcha Aretae Arabum regis. 1755.) nimmt man nämlich meistens an, daß Damaskus***), welches noch unter Tiberius den Römern unterworfen war, von

*) Es ist zweifelhaft, ob unser Aretas mit dem Aretas, welcher nach Joseph. Ant. 16, 9. 4. 16, 10. 9. dem Obodas gegen das Lebensende Herodes d. Gr. folgte, identisch oder auf ihn erst gefolgt ist. In ersterem Falle müßte er damals schon sehr betagt gewesen seyn und über 40 Jahre regiert haben.

**) Zu verwerfen ist die Vermuthung, daß der Ethnarch des Aretas das von Aretas nur ernannte Oberhaupt der Juden in Damaskus gewesen sey.

***) Von Pompejus war es 64 v. Chr. zur Provinz Syrien geschlagen, Appian bell. Syr.

Aretas nur auf kurze Zeit erobert wurde. Aretas soll, meint man, um jene Zeit einen glücklichen Handstreich wider Damaskus ausgeführt haben, als Tiberius zu Gunsten des Antipas dem Statthalter Vitellius den Befehl gab, ihn anzugreifen, d. i. um 37 n. Chr. Allein einerseits ist es schwer zu begreifen, wie jener Fürst es hätte wagen sollen, zumal einem Vitellius gegenüber, von welchem Tacitus Ann. 6, 32. sagt: regendis provinciis prisca virtute egit, das Gebiet der Römer zu verletzen, andrerseits steht diese Meinung in direktem Widerspruche mit Joseph. Ant. 18, 5. 1. u. 3. Aber auch nach dem Weggange des Vitellius aus der Provinz im Jahre 40 wird er schwerlich diese Gebietsverletzung gewagt haben. Auch waren mit dem Tode des Tiberius alle Feindseligkeiten gegen ihn, die nur auf dem persönlichen Verhältnisse dieses Kaisers zu Antipas beruht hatten, eingestellt worden. Zwar wird man nun nicht mit Anger u. A. annehmen dürfen, daß Aretas um jene Zeit gar nicht Herr von Damaskus gewesen sey; denn dies würde mit den Worten des Apostels 2 Kor. a. a. O., welcher hier als Augenzeuge berichtet, augenscheinlich streiten. Man sieht sich daher wohl zu der Annahme getrieben, daß der Kaiser Cajus, welcher dem Aretas wieder wohl wollte, nicht lange nach Antritt seiner Regierung demselben jenes Damaskus, welches früher seinen Vorfahren nach Joseph. Ant. 13, 5. 2. gehört hatte, aus freiem Antriebe geschenkt hat. Solche Gebietsverleihungen von Seiten römischer Kaiser sind ja in jener Zeit etwas ganz Gewöhnliches. Zu dieser Annahme stimmt auch das Resultat der Münzen. Denn die Münzen von Damaskus, welche eine Unterwerfung unter Rom beurkunden, tragen nur die Bildnisse der Kaiser Augustus und Tiberius und dann Nero's und seiner Nachfolger. Nach ihnen kann Damaskus unter Cajus und Claudius also recht wohl andern Fürsten gehorcht haben, *Eckhel*, doctr. num. T. I. Vol. III. p. 331. *Mionnet*, descript. des medailles antiques, tom. V. p. 285 sqq. Ferner erwähnt Mionnet a. a. O. S. 284 ff. eine Münze von Damaskus, auf welcher der König Aretas und die Jahrszahl 101 (A P) erwähnt wird. Nach Analogie der syrischen Münzen muß hier entweder die Aera Pompejana oder die Aera Caesariana gemeint seyn. Nach jener würde das Jahr 101 frühestens dem Zeitraume vom Herbst 37 bis dahin 38 n. Chr., nach dieser frühestens dem Zeitraume vom Herbst 52 bis 53 nach Chr. entsprechen. Im Uebrigen vgl. Winer, bibl. Realwörterb. unter Aretas, *Anger*, de temporum in actis apostol. ratione p. 173 sqq., meine Chronologie des apostolischen Zeitalters. S. 142 ff. 167 ff. **K. Wieseler.**

Aretius Benedictus (gräcisirt aus Marty), von Bätterkinden im Kanton Bern, studirte in Marburg, wurde dort Professor der Philosophie, dann 1549 nach Bern an's Gymnasium berufen, 1563 Professor der Theologie in Bern bis zu seinem Tode 1574. — Sein theologisches Hauptwerk *Theologiae problemata* h. e. loci communes ch. rel. methodice explicati. Genev. 1579 und wieder 1617 fol. ist sehr geschätzt und hat Nachahmer gefunden. Beigedruckt wurde: *Valentini Gentilis* justo capiti supplicio Bernae affecti *brevis historia* et contra ejusdem blasphemias orthodoxa defensio articuli de s. Trinitate; sodann: *Censura propositionum*, quibus nituntur Catabaptistae in Polonia probare baptismum non successisse circumcisioni. — Brauchbar ist sein *Examen theologicum*, cui accesserunt de lectione et interpretatione s. scripturae et de formandis studiis opuscula, welches Compendium der Polemik in 14 Jahren sechs Mal neu aufgelegt wurde. — Ein *Novum Testam.*, commentariis Bened. Aretii — explanatum, ein starker Foliant, ist 1580 und wieder 1616 gedruckt worden, und 1618 die *Commentarii*

---

c. 50., bell. Mithr. c. 106. 118. Plut. Pomp. c. 39. Vell. Pat. 2, 37., und stand seitdem unter den Statthaltern Syriens, Joseph. Ant. 14, 4. 5. 14, 9. 5, bis es von Antonius der Kleopatra geschenkt wurde, Joseph. Ant. 15, 3. 8. Mit dem Tode der letztern fiel es an die Römer zurück, und stand namentlich zur Zeit des Tiberius unter römischer Botmäßigkeit. Denn wir haben Münzen dieser Stadt mit den Bildnissen des Augusths und Tiberius, und noch der syrische Statthalter Flaccus, welcher nach Tac. Ann. 6, 27. im Jahr 33 n. Chr. gestorben ist, gebot über Damaskus, Joseph. Ant. 18, 6. 3.

in Pentateuchum et Psalmos. Auch einen Commentar zum Pindar hat Aretius bearbeitet und als Freund botanischer Studien die Pflanzen der Berge Stockhorn und Niesen: *Stockhornii et Nessi* in Bernatum ditione montium et nascentium in eis stirpium brevis descriptio, annexa reperitur Valesii Cordi historiae stirpium. Argentor. 1561. fol. — Dürftige biographische Notizen gibt *Melch. Adami* vitae theologg. und Leu's helvet. Lexikon.

Alex. Schweizer.

Arianismus, eine häretische Ansicht, die das ganze 4. Jahrhundert hindurch die christliche Kirche auf's Heftigste bewegte, sie bezog sich auf das Dogma von der Trinität, das Verhältniß des Sohnes zum Vater, das erste Dogma, wofür eine dogmatische Form gesucht ward, denn bis dahin hatte das Christenthum im Ganzen mit dem Juden- und Heidenthum zu kämpfen gehabt. Die polemische Feststellung der einzelnen Lehrsätze beginnt also mit der Erhebung der christlichen Kirche zur Staatsreligion. Der Streit entstand in Aegypten, wo die subordinatianische Ansicht in dem Bischof Dionysius von Alexandrien von Rom aus zurückgewiesen den andern dort auch schon lange einheimischen von der Wesensgleichheit zwischen Sohn und Vater Platz machte. In Aegypten war der Kampf schon vor dem Ausbruch entschieden; anders verhielt es sich im Orient, wo man, um die Antiochenische Schule geschaart, fürchtete, bei der Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater in das Heidenthum zurückzusinken, eben weil man die Vielgötterei noch nicht recht überwunden hatte zu einer Zeit, wo dort viele aus äußeren Gründen vom Heidenthum zum Christenthum übertraten. Der Streit entstand durch den Presbyter Arius von Alexandrien, den uns Epiphanius und Kaiser Konstantin als einen langen, hagern, blassen, ernsthaften Mann schildern mit dickem Kopfhaar, das nicht eben ordentlich gehalten wurde. Im Umgang soll er ein angenehmes bescheidenes Wesen gehabt haben, auch das Lob der Gelehrsamkeit wird ihm ertheilt, er mag allerlei gelernt haben, wie er denn ein strebsamer Mann gewesen zu seyn scheint, aber sein Wissen ging mehr in die Breite als in die Tiefe. Auch als Dichter trat er späterhin auf, er verfaßte Gesänge für Reisende, für Schiffer und Müller. Seiner ganzen geistigen Anlage nach können wir ihm nicht viel Poesie zuschreiben, eine dürre Verstandes-Richtung beherrschte ihn ganz und gar, doch wollen wir seine Strebsamkeit auch in dieser Beziehung nicht verkennen. Arius war schon früher mit seinem Bischof in Unfrieden gerathen, so daß er als Diakonus von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde; unter dem Nachfolger, dem Bischof Achilles, wurde der über ihn ausgesprochene Kirchenbann nicht nur aufgehoben, sondern dem Arius auch als Presbyter die Leitung einer Kirche Baucalis übertragen und ihm das Amt verliehen, die heilige Schrift als Lehrer auszulegen. Darunter ist schwerlich das Katechetenamt zu verstehen, aber doch seine Befähigung als Lehrer ausgesprochen und diese Stellung scheint ihn besonders zum Widerspruch gereizt zu haben. Arius hatte seine Dogmatik vorzugsweise dem Orient zu danken, obgleich er selbst ein Libyer genannt wird, er erhielt nämlich seine Bildung von Lucian von Antiochien, dem Martyrer im Jahre 311, bei diesem hatte er sich subordinatianische Ansichten angeeignet. Diesen suchte er nun in Alexandria Geltung zu verschaffen, hier aber hatte seit Dionysius die entgegengesetzte Fassung des Dogma's das Uebergewicht erlangt, wiewohl auch in Alexandria noch immer große Furcht vor der Sabellianischen Ketzerei war. Der neue Bischof Alexander neigte sich zu der Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Zur Sprache kam dieser Gegensatz auf einer Versammlung der Geistlichen, welche der Bischof Alexander berief, weil er erfahren hatte, daß Arius besonders nachdrücklich die Unterordnung des Sohnes unter dem Vater hervorhebe. Bis dahin scheinen Beide in gutem Einverständniß mit einander gelebt und Arius großen Beifall gefunden zu haben. Arius war in seinen dogmatischen Formeln abgeschlossen, Alexander in seinen dogmatischen Ausdrücken schwankend, dagegen in der Grundansicht dem Subordinatianismus entschieden abgeneigt. Auf jener Versammlung warf Arius dem Bischof Sabellianismus vor und stellte aus seiner Ansicht von der Zeugung den Satz auf: es gab eine Zeit, in welcher der Sohn nicht war (ἦν, ὅτε οὐκ

ἦν ὁ υἱός). Mit diesen Worten wollte er die gleiche Ewigkeit des Sohnes mit dem Vater läugnen. Zugleich führte er die Zeugung des Sohnes auf den Willen Gottes zurück, da eine Zeugung aus dem Wesen Gottes ihm sabellianisch erschien; er lehrte, der Sohn ist aus dem Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων), gehört in keiner Art zu Gottes Wesen, sonst würde dasselbe getheilt erscheinen, aber freilich steht auch der Sohn einzig da unter den Geschöpfen, ist unveränderlich und unwandelbar, ausgerüstet zur Weltschöpfung mit der Fülle der Gottheit, ein Mittelwesen zwischen Gott und Welt. Diese Stellung aber den Geschöpfen gegenüber konnte Arius später in der Hitze des Streites nicht behaupten, er scheute sich denn auch nicht, den Sohn veränderlich und wandelbar zu nennen. Jene Versammlung schloß mit der Excommunication des Arius (320), oder vielleicht richtiger mit der Absetzung als Presbyter. Jene Versammlung scheint nämlich einen mehr untersuchenden Karakter gehabt zu haben, auf beiden Seiten wollte man keinen neuen Glaubenssatz aufstellen, sondern nur die Lehre der Väter festhalten und sichern. Arius blieb wenigstens nach dieser Versammlung in Alexandria und entwickelte große Thätigkeit, um sich seinen Anhang zu erhalten, er hielt eigene Zusammenkünfte, so daß eine Spaltung drohte. Da hielt Alexander eine Synode, an der gegen 100 Bischöfe aus der Provinz, aus Aegypten und Libyen Theil nahmen. Auf dieser Synode wurde Arius mit seinen Anhängern in den Kirchenbann gethan (321), nun war seines Bleibens nicht länger in Aegypten. Er hatte sich aber schon früher einen Zufluchtsort ausersehen, den Orient, wo er jene Ansichten eingesogen hatte. Hier wandte er sich schriftlich an die dortigen Bischöfe, besonders an den im Ansehen stehenden Eusebius von Nikomedien, und machte sie darauf aufmerksam, daß sie zugleich mit ihm in Aegypten verurtheilt würden. In Wahrheit hatten sie früher mit ihm auf demselben Standpunkt gestanden und neigten sich zu ihm hin, die letzten Schritte hatten sie freilich nicht mit ihm gemacht. Der Bischof Alexander benachrichtigte in einem Circularschreiben die Kirche des Morgenlandes von der Absetzung und Ausschließung des Arius und der Verwerflichkeit seiner Lehre. Arius ging zunächst nach Palästina und von dort nach Nikomedien zum Eusebius, im Ganzen fand er hier noch empfänglicheren Boden für seine Lehre als in Aegypten; er schrieb hier seine Thalia, von der uns noch einzelne Bruchstücke erhalten sind, und verfaßte seine Lieder, um bei dem Volke seine Lehre zu verbreiten. Eusebius bemühte sich, den Arius mit seinem Bischof auszusöhnen, die Streitpunkte schienen ihm die Absetzung nicht zu rechtfertigen und durch ein vorsichtiges gehorsames Betragen von Seiten des Arius der Frieden erhalten werden zu können. Auch Arius selbst schrieb zugleich mit seinen ebenfalls gebannten Anhängern einen Brief an den Bischof Alexander, in welchen er seine Ansichten noch einmal darlegte, und zwar in so gemilderten Ausdrücken als es ihm möglich war, doch verläugnete er seine Ansicht nicht und stellte sie dar als die der Väter. Die asiatischen Bischöfe, die von ihrem Standpunkt aus die Wichtigkeit des Streits noch wenig begriffen, hielten in Bithynien eine Synode, deren Resultat war, man wolle den Versuch machen, den Arius in der Kirchengemeinschaft zu erhalten, man wolle den Alexander dazu bewegen. Auf einer palästinensischen Versammlung wurde dem Arius bewilligt, gottesdienstliche Zusammenkünfte zu halten, freilich unter der widersprechenden Ermahnung dem Alexander gehorsam zu seyn. Unter den asiatischen Bischöfen stellt uns Eusebius von Cäsarea am reinsten den damaligen Standpunkt der Lehre von der Trinität vor Arius dar. Eusebius schließt sich dem Origenes am nächsten an, hebt die Unterordnung des Sohnes unter dem Vater besonders hervor, leitet die Zeugung des Sohnes von dem Willen ab und lehrt endlich zwar eine vorzeitliche Zeugung, aber keine ewige. Der Satz des Arius: „Es war eine Zeit, wo der Sohn nicht war“, war ihm zuwider, ja alle Ausdrücke des Arius, durch welche das Bild des Vaters, die δευτέρα ὑπόστασις vom Vater entfernt wurde, sagten ihm nicht zu. Auf der andern Seite war aber auch nach ihm die Idee der Gottheit vollendet in dem Vater, der sein Seyn, die ἀγεννησία nicht mittheilen kann, durch dergleichen Vorstellungen fürchtete Eusebius in Sabellianische Irrthümer zu verfallen. Von diesem Standpunkt aus schrieb

er an Alexander und meinte, er könne sich leicht mit dem Arius verständigen. Arius scheint im Vertrauen auf diesen Beistand der asiatischen Bischöfe wieder nach Alexandrien zurückgekehrt zu seyn. Der Kaiser Konstantin nämlich beabsichtigte nach der Besiegung des Licinius (323) nach Aegypten zu reisen, als er aber hörte, daß die dortige Provinz durch dogmatische Streitigkeiten zerrüttet werde, wollte er diese erst beigelegt wissen, ehe er die Reise unternehme, und schickte seinen Hofbischof Hosius mit einem Briefe an Alexander und Arius voraus, sie zu versöhnen. In diesem Briefe betrachtet der Kaiser die Spaltung als eine ziemlich unnütze gelehrte Streitigkeit, wirft beiden Mangel an Liebe zum Frieden vor und meint, eine solche Verschiedenheit in unerheblichen Dingen könne recht gut, ohne die Gemeinschaft des Gottesdienstes aufzuheben, bestehen. Diese Auffassung der damaligen Lage ging offenbar aus der Darstellung der asiatischen Bischöfe hervor, unter denen Eusebius von Nikomedien in besonderer Gunst bei der Schwester des Kaiser stand. So sahen aber die Gemeinden in Aegypten diesen dogmatischen Streit, der schon Jahre hindurch die dortigen Gemüther bewegt hatte, nicht an, es kam in Aegypten selbst zu einem Aufstand des Pöbels, wobei man sich sogar an dem Bilde des Kaisers vergriff. Diese Auftritte, wahrscheinlich auch die Berichte des Hosius, die den Streit von einer andern Seite dargestellt haben mögen, machten einen solchen Eindruck auf den Kaiser, der Gegensatz des Orients gegen Aegypten trat ihm so deutlich vor Augen, daß ihm als das beste Mittel zur Schlichtung eine allgemeine Versammlung der Bischöfe erschien, die er denn auch auf das Jahr 325 nach Nicäa berief. Zu dieser ersten ökumenischen Synode sollen 318 Bischöfe in Nicäa zusammengekommen seyn, größtentheils Orientalen. Von diesen stimmte nur die kleinste Zahl ganz mit dem Arius überein, als solche werden 22 Bischöfe genannt; freilich konnte sich die Mehrheit auch nicht zu der weiter entwickelten Ansicht Aegyptens bekennen, aber in die Nothwendigkeit versetzt, zwischen beiden zu wählen, erhielt doch die Lehre des Bischofs Alexander von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater das Uebergewicht. Nach mannigfachen Unterredungen mit Arius und Alexander wurde anfangs ein wahrscheinlich von Eusebius von Nikomedien arianisch abgefaßtes Glaubensbekenntniß mit Abscheu verworfen, mehr Beifall fand ein in biblischen Ausdrücken abgefaßtes des Eusebius von Cäsarea, nur wünschte die orthodoxe Partei die Hinzufügung des Ausdruckes ὁμοούσιος, um jede falsche Auffassung abzuschneiden, ein Ziel, über welches der Bischof Alexander schon vorher mit Hosius einig gewesen zu seyn scheint, es fand jetzt auch die Unterstützung des Kaisers und errang durch den rüstigen Kämpfer Athanasius, den Diakonus des Alexander, wirklich den Sieg. Zwar ließ sich der Orient diesen dogmatischen Fortschritt mehr gefallen, indem er ihn nach seiner Weise auslegte, als daß er wirklich so rasch seine eigenen Ansichten aufgegeben hätte, aber die ganze Kirche hatte doch ihr dogmatisches Bewußtseyn ausgesprochen, ein solches Bekenntniß war nicht so leicht wieder ungültig zu machen. Arius, die beiden Bischöfe Theonas von Marmarica und Sekundus von Ptolemais, die das Glaubensbekenntniß nicht unterschreiben wollten, wurden aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und nach Illyrien verbannt. Alle Schriften des Arius sollten bei Todesstrafe zum Verbrennen ausgeliefert werden, die Anhänger des Arius mit dem Namen der Porphyrianer belegt werden, d. h. der Gegner des Christenthums.

Bald genug mußte indeß der Kaiser erfahren, daß auf eine solche Weise ein theologischer Streit nicht zu Ende gebracht wird, die asiatischen Bischöfe warteten nur auf eine günstige Gelegenheit, um sich gegen das Wort ὁμοούσιος zu erklären. Anfangs schien der Kaiser die Aussprüche und das Ansehen der Synode mit Strenge aufrecht erhalten zu wollen. Als nämlich in Alexandrien, wahrscheinlich über die Resultate der Synode, Unruhen ausbrachen, forderte Konstantin die Mißvergnügten an seinen Hof; als jetzt Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa, die nur das Symbolum, und zwar der Drohungen wegen, nicht aber die Anathematismen unterschrieben hatten, sich dieser Leute annahmen, wurden sie drei Monate nach dem Concil, im December 325 nach Gallien verwiesen. An die Stelle des bald nach der Rückkehr von Nicäa verstorbenen

Alexander wurde Athanasius, die eigentliche Seele der Orthodoxen, zum Bischof von Alexandrien ernannt. Indessen bereitete sich in der Stille eine Umkehr der Dinge vor. Vor Allem ist zu berücksichtigen, daß der Kaiser sich fortwährend in einer Umgebung befand, die der Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater nicht günstig war, vielmehr den Streit als ein leeres Wortgezänk darzustellen sich bemühte, ja der einflußreichste Hofgeistliche bei der Wittwe des Licinius, der Konstantia, war sogar ein Freund des Arius. Auf dem Todbette empfahl Konstantia diesen Presbyter dringend ihrem Bruder, seitdem wurde es ihm nicht schwer, den Kaiser zu überreden, dem Arius sei Unrecht geschehen. In theologischen Dingen zeigt sich der Kaiser von seiner nächsten Umgebung in der Regel sehr abhängig, Bischof Alexander war todt, leicht mochte der Presbyter auf persönliche Leidenschaft schieben, was dem Konstantin bisher für theologische Gewissenhaftigkeit gegolten hatte. Kurz, er lud den Arius ein, an den Hof zu kommen; anfangs traute dieser nicht, als ihm aber gesagt wurde, er solle wieder nach Alexandria gesandt werden, kam er und überreichte dem Kaiser ein Glaubensbekenntniß in allgemeinen Ausdrücken, das er recht gut nach seinem Sinn auslegen konnte (328—329). Jetzt kehrten auch Eusebius und Theognis zurück und nahmen ihre Stellen wieder ein, noch einmal ihre Uebereinstimmung mit dem ὁμοούσιος erklärend. Kaum zurückgekommen aus dem Exil wendete Eusebius alle Mittel an, um die wenigen wirklichen Homoousiasten in Asien zu stürzen. Zunächst gelingt ihm das mit Eustathius in Antiochia, einem eifrigen Vertheidiger des Nicänischen Symbolums. Eusebius und Theognis hatten die heiligen Oerter besucht, bei dieser Gelegenheit sich mit mehreren antinicänischen Bischöfen verabredet, in Antiochia zusammen zu kommen und hier entsetzten sie den Eustathius seines Amtes unter der Anklage des Sabellianismus, aber mit Widerspruch seiner Gemeinde. Eusebius von Cäsarea schlug die angebotene Stelle aus, darauf wurde der Antinicäner Paullinus von Tyrus zum Bischof von Antiochien ernannt; es hielt sich aber in Antiochien beständig eine Partei der Eustathianer, die ihre eigenen Zusammenkünfte hielt. Auch Asklepas, Bischof von Gaza, und Eutropius, Bischof von Adrianopel, wurden als Sabellianer, in der That als Anhänger der Nicänischen Synode ihrer Aemter entsetzt. Nach solchen Erfolgen richtete die antinicänische Partei ihr Augenmerk auf den Sturz des Athanasius selbst. Schon früher hatte Eusebius wegen der Wiederaufnahme des Arius einen Brief an den Athanasius geschrieben, auch Arius persönlich in Alexandrien die Wiedereinsetzung als Presbyter begehrt. Das hatte Athanasius abgeschlagen, auch auf einen Brief des Kaisers selbst in dieser Absicht war eine abschlägige Antwort erfolgt. Darauf drohte der Kaiser dem Athanasius mit der Absetzung, dieser aber machte so nachdrücklich darauf aufmerksam, daß ein von einer Synode abgesetzter Ketzer auf ein solches allgemeines Glaubensbekenntniß hin ohne Autorität einer Synode nicht wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden könne, daß Konstantin vorläufig davon abstand. Neue Klagen der mit dem arianischen Anhang in Alexandria in Verbindung stehenden Meletianer über Athanasius veranlaßten den Kaiser, den Bischof Athanasius an den Hof zu fordern nach Nikomedien. Hier machte dieser einen solchen Eindruck auf den Kaiser, daß er ihn in einem Briefe an die Gemeinde zu Alexandria einen Mann Gottes nannte und die Spaltungen und Streitigkeiten bitter beklagte. Als aber dennoch wieder allerlei abenteuerliche Anklagen wider Athanasius vorgebracht wurden, befahl Konstantin einer Synode zu Cäsarea (333), die Sache zu untersuchen. Da dieses Gericht unter dem Vorsitz des Eusebius von Cäsarea, eines Mannes, der von der nothwendigen Entwicklung des Dogma's keine Anschauung hatte, gehalten werden sollte: so erschien Athanasius nicht. Im Jahre 335 sollte die neue Kirche auf dem heiligen Grabe zu Jerusalem eingeweiht werden, zu dieser Feier waren viele Bischöfe eingeladen; damit sie nun diese Feierlichkeit mit ruhigem Gemüthe begehen könnten, befahl ihnen der Kaiser, vorher zu Tyrus zusammenzukommen und dort die Beschuldigungen gegen Athanasius zu untersuchen, diesem aber drohte er, ihn mit Gewalt herbeizuholen, wenn er wieder nicht erscheinen würde. Athanasius erschien zu Tyrus, die meisten

Beschuldigungen zerfielen in Nichts. Da beschloß die antinicänische Partei eine Commission nach Aegypten zu senden, um die Beschuldigungen an Ort und Stelle zu untersuchen. Zu Mitgliedern dieser Commission wurden lauter erklärte Gegner des Athanasius gewählt, auf ihren Bericht hin entsetzte die Synode zu Tyrus den Athanasius seines Amtes und hob die Kirchengemeinschaft mit ihm auf. Athanasius appellirte von einer solchen Synode noch vor dem Spruch an den Kaiser selbst, er reiste selbst zu ihm nach Konstantinopel. Konstantin, dem ein Gerücht von der Parteilichkeit der Synode zu Tyrus zu Ohren gekommen war, ließ unter seinen Augen von einem Ausschuß der Tyrischen Synode die Sache des Athanasius noch einmal untersuchen; jetzt wurden dem Athanasius auch politische Drohworte vorgeworfen, und Konstantin, der vor Allem nach Ruhe verlangte, verwies den Athanasius ins Exil nach Trier 336. Nun schien der Wiedereinsetzung des Arius nichts mehr im Wege zu stehen, Arius reiste nach Alexandria, nachdem er zu Jerusalem in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufgenommen war, aber die dortige Gemeinde war ihrem Bischof so treu ergeben, daß der Aufenthalt des Arius zu Alexandria Unruhen erregte. Dies bewog den Kaiser, ihn nach Konstantinopel zu rufen, hier mußte er dem Kaiser wieder ein Glaubensbekenntniß überreichen. Dies soll überwiegend in biblischen Ausdrücken abgefaßt gewesen seyn, die er, da er die eigenthümlichen dogmatischen Ausdrücke, um welcher willen er früher abgesetzt war, fallen ließ, auf seine Weise auslegen konnte. Der Kaiser dies fürchtend ließ ihn auch noch mit einem Eid bekräftigen, daß er keinen andern Glauben habe. Jetzt verlangte der Kaiser von dem Bischof Alexander von Konstantinopel, daß Arius am folgenden Tage, am Sonntage feierlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werde. Alexarder hatte vergebens dem Kaiser widersprochen und wandte sich nun in der Kirche zum Gebet zu Gott, dies zu verhindern. — Noch denselben Abend, als Arius in Begleitung seiner Freunde über den Konstantinsplatz ging, wurde er plötzlich gezwungen, einen öffentlichen Abtritt zu besuchen, sein Diener wartete an der Thür, dort starb Arius, sein Diener fand ihn todt und zeigte dies sogleich den Freunden an. Die Anhänger des Nicänischen Symbolums waren sehr erfreut und Alexander dankte Gott öffentlich in der Kirche. Vorläufig wies der Kaiser zwar noch die Zurückrufung des Athanasius ab, hatte jedoch die Absicht, diesen Wunsch zu erfüllen, woran er durch den Tod (337) verhindert wurde; kurz vor seinem Tode war er von Eusebius von Nikomedien getauft worden.

Von den Söhnen des Kaisers ward beschlossen, alle verbannten Bischöfe zurückzurufen, hiernach kehrte auch Athanasius 338 nach Alexandrien zurück. Doch nahm bald der ganze Hof Partei gegen die Nicänische Synode. Eusebius von Nikomedien wußte sich zum Bischof von Constantinopel zu machen, erneuerte dann seine Beschuldigungen gegen Athanasius und erlangte, daß dem arianischen Anhang in Alexandria erlaubt wurde, eigene kirchliche Zusammenkünfte zu halten, ja die dortigen arianisch Gesinnten erhielten in der Person des mit dem Arius gebannten Pistus einen eigenen Bischof, der aber nie zu irgend einem Ansehen gelangte. Die Bestrebungen der antinicänischen Partei, den Athanasius als einen durch die weltliche Macht in die Kirche wieder eingedrungenen Hirten zu verläumden, veranlaßten den Athanasius, der mit jubelnder Freude in Alexandria aufgenommen war, eine zahlreiche Synode von ägyptischen Bischöfen zu halten (340), um sich durch sie vertheidigen zu lassen; vorzüglich suchte er den Bischof Julius von Rom von dem Ungrund der Beschuldigungen zu überzeugen. Die Antinicäner hatten nämlich durch eine Gesandtschaft den römischen Bischof für ihre Anordnungen in Aegypten gewinnen wollen, Gesandte des Athanasius hatten ihre Bemühungen zu Schanden gemacht, der römische Bischof suchte nun die ganze Angelegenheit durch eine Synode zu entscheiden. Sobald die Antinicäner überzeugt waren, daß sie auf den Beistand des Abendlandes nicht rechnen durften, schlossen sie sich desto enger an einander an und veranstalteten eine Synode zu Antiochia (341), die von 90 Bischöfen besucht wurde. Vier Glaubensbekenntnisse waren die Frucht dieser Versammlung, eins von diesen, das zu Antiochia nur von Neuem gebilligt wurde, war das des Martyrers Lucian, ein anderes

war von Theophronius zu Tyana in Kappadocien unterworfen. Nach diesen Symbolen wurden die Lehren des Arius gemißbilligt, die Zeugung des Sohnes aus dem Vater gelehrt, aber nur eine Zeugung vor aller Zeit, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater wurde nicht genannt. Athanasius ward auf dieser Synode, weil er sein Amt ohne Erlaubniß einer Synode angetreten hatte, für abgesetzt erklärt, aber auch den Pistus ließ man fallen und wählte zum Bischof von Alexandrien einen Kappadocier Gregorius, der mit bewaffneter Macht nach Alexandrien gesandt wurde; er konnte sich, weil die dortige Gemeinde sich den Bischof nicht aufdringen lassen wollte, nur unter Blutvergießen in den Besitz seines Bisthums setzen; Athanasius fand Gelegenheit, durch die Flucht zu entkommen. Er begab sich zu der Synode nach Rom (342) und wurde hier feierlich anerkannt, die Antinicäner waren nicht erschienen. Der Bischof Julius von Rom theilte ihnen schriftlich die Resultate der Synode mit, die sie sehr übel nahmen und ihm mit Aufhebung der Kirchengemeinschaft drohten, wenn er ihre Anordnungen nicht anerkennen wolle. Die Antinicäner suchten darauf durch eine Gesandtschaft nach Gallien den abendländischen Kaiser Konstans für sich zu gewinnen, aber vergebens. Indessen veranlaßte der Tod des Bischofs Eusebius von Konstantinopel dort solche Unruhen, daß Konstantius selbst dorthin eilen mußte. Eine neue Synode zu Antiochia 345 entwarf das sogenannte längere Glaubensbekenntniß, in welchem wieder die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters abgeleitet und eine Zeugung vor aller Zeit gelehrt wird, doch ohne die Wesenseinheit (ὁμοούσιος) festzuhalten. Deshalb wurde auch auf dieses Glaubensbekenntniß in der abendländischen Versammlung zu Mailand keine Rücksicht genommen. Hier, in Mailand wurde beschlossen, die beiden Kaiser sollten gebeten werden, den Streit des Orients und Occidents durch eine allgemeine Synode zu schlichten. Diese wurde 347 nach Sardica in Illyrien zusammenberufen. Die Zahl der hier zusammengekommenen Bischöfe wird sehr verschieden angegeben; Athanasius nennt 170, und zwar unter ihnen 76 oder 80 Antinicäner. Die Hauptsache war, das Band der Kirchengemeinschaft wegen der abgesetzten Bischöfe wieder fester zu knüpfen und vor Allem das Urtheil über Athanasius sicher zu stellen. Daran scheiterte aber auch gleich die ganze Zusammenkunft. Die Antinicäner kamen nicht einmal nach Sardica, sondern blieben zum Theil zu Philippopolis, weil sie hörten, daß Athanasius, Marcellus und Paul von Konstantinopel von den Abendländern schon als Brüder behandelt würden; sie verlangten zunächst deren Entfernung, dann eine Untersuchung an Ort und Stelle, um die Angelegenheit in die Länge zu ziehen. Als sie aber damit nicht durchdrangen, zogen sie sich sämmtlich nach Philippopolis zurück und hielten ihre Synode für sich. Zu Sardica bestätigten die Bischöfe das Nicänische Symbolum und erklärten die Absetzungen des Athanasius, des Marcellus, des Asklepas von Gaza ꝛc. für ungültig, dagegen wurden die Gegner des Nicänischen Symbolums, Gregor von Alexandrien, Basilius von Ancyra, Acacius von Cäsarea und Stephan von Antiochia mit dem Kirchenbann belegt. Umgekehrt wurden zu Philippopolis die Häupter der Nicänischen Partei in den Kirchenbann gethan. Besondern Anstoß erregte bei den Antinicänern die Anerkennung des Marcellus von Ancyra, der einzige Punkt, der mit einigem Recht zu tadeln war, wenigstens keine Neigung zur Versöhnlichkeit zeigte. Seit dieser Synode war die Kirchengemeinschaft zwischen den Nicänern und Antinicänern förmlich aufgehoben. Das Streben jener ging jetzt dahin, mit Hülfe der weltlichen Macht den Athanasius auf seinen Sitz zurückzuführen, die Antinicäer suchten es vergebens zu verhindern, durch den Einfluß des Konstans auf seinen Bruder Konstantius erreichten jene ihren Zweck. Gregor von Alexandrien war schon vorher von dem Pöbel in einem Aufruhr ermordet und der rechtmäßige Bischof wurde mit unendlichem Jubel vom Volke empfangen 349, nachdem noch auf der Reise dahin in Jerusalem eine kleine Anzahl von dort versammelten Bischöfen seine Unschuld anerkannt hatte. In Aegypten suchte Athanasius seine Anhänger von Neuem um sich zu sammeln, er führte die kirchliche Regierung seiner Diöcese mit Nachdruck, allen Schaden, den Gregor angerichtet hatte, bald überwindend, lud aber dadurch auch neuen

Haß des Orients auf sich. Die Orientalen richteten nach dem Tode des Konstans ihre Angriffe zunächst auf den Sabellianer Marcell und dessen Schüler Photin von Sirmium. Auf einer Synode zu Sirmium im Jahr 351 wurde Photin von 22 größtentheils antinicänischen Bischöfen seines Amtes entsetzt. Seitdem glaubten die Antinicäner auch mehr durchsetzen zu können, zumal der den Nicänern günstige Kaiser Konstans ermordet, Konstantius aber allmählig gegen die abendländischen Bischöfe eingenommen war. Sobald daher die Gegenkaiser Magnentius und Vetranio beseitigt waren, erneuerten die Antinicäner den Angriff auf Athanasius. Anfangs machten sie selbst den neuen Bischof von Rom, Liberius, in seiner Gemeinschaft mit Athanasius schwankend, dann wußten sie auf einer Synode zu Arles (353), wo sich damals Konstantius aufhielt, durch Furcht vor dem Kaiser es durchzusetzen, daß von den Mitgliedern der Synode, selbst den Abgeordneten des römischen Bischofs die Absetzung über Athanasius ausgesprochen wurde. Gegen diesen Schritt erhoben sich die rechtgläubigen Bischöfe des Abendlandes, besonders Lucifer von Cagliari, Eusebius von Vercelli und Liberius von Rom, sie wußten den Kaiser zu bewegen, eine neue Synode zu Mailand im Jahr 355 zu halten. Auf dieser Synode sollen über 300 Bischöfe zugegen gewesen seyn, größtentheils Abendländer, dennoch hatten die Antinicäner durch den Beistand des Kaisers das Uebergewicht. Die Berufung auf das Nicänische Symbolum wurde nicht geduldet, die Anwesenden sogar gezwungen, ein antinicänisch lautendes Edikt des Kaisers zu unterschreiben. Anfangs waren die Versammlungen in der Kirche gehalten worden, weil man aber das für den Katholicismus Partei nehmende Volk fern halten wollte, wurden die Sitzungen in den Palast des Kaisers verlegt. Hier wurden endlich alle, die in die Absetzung des Athanasius nicht einwilligen wollten, ihrer Würden entsetzt. Dies Schicksal traf den Eusebius von Vercelli, Lucifer von Cagliari, Hosius von Cordova und endlich auch den Bischof Liberius von Rom; in ihrem Exil waren sie jedoch gleichsam Missionare für die Lehre der katholischen Kirche. Anstatt des Liberius wurde Felix, der auch zu Mailand gewesen war und die Absetzung des Athanasius unterschrieben hatte, zum Bischof von Rom ernannt, er konnte aber bei der dortigen Gemeinde zu keinem Ansehen gelangen.

Athanasius suchte seine Gemeinden in Kenntniß von dem richtigen Standpunkt der Dinge zu erhalten; ein Versuch, den er machen wollte, den Kaiser zu gewinnen und die Beschuldigungen der Gegner zu widerlegen, unterblieb. Die kaiserlichen Gesandten, die den Athanasius entfernen wollten, traten erst sehr leise auf, sie hatten Grund zu fürchten, daß das ägyptische Volk sich seines Bischofs mit Gewalt annehmen würde, erst als Syrian Soldaten herbeigezogen hatte, suchte er sich des Athanasius unter Gewalt und Blutvergießen zu bemächtigen. Athanasius, der mit vieler Tapferkeit diese gewaltsame Absetzung erwartete, rettete sich endlich zu den Anachoreten in der Wüste und benutzte diese Muße, um die Lehren der Antinicäner schriftlich zu widerlegen. Diese hatten auf einer Synode zu Antiochia den Georg aus Kappadocien, einen offenbar elenden Menschen, zum Bischof von Alexandrien ernannt. Mit Waffengewalt wurde Georg 356 in Alexandrien eingeführt, wie ein Despot knechtete er seine Gemeinden. So war denn das Nicänische Symbolum in seinen Vertheidigern von den orientalischen Antinicänern durch die weltliche Macht besiegt; nun fielen aber auch alsbald die verschiedenen Parteien, die bisher nur durch den Gegensatz zusammengehalten waren, auseinander. Die kleinste Partei bildeten die strengen Arianer, weil ihre Lehre das christliche Gefühl verletzte; auch bei diesen gab es sehr verschiedene Schattirungen von solchen, denen es eigentlich nur um die Polemik gegen das Nicänische Symbolum zu thun war und die bei den Ausdrücken des Arius stehen blieben, wie die weltlichgesinnten Bischöfe Ursacius und Valens bis zu den Eunomianern, die Gott zu kennen glaubten wie sich selbst. Sie wurden nach ihrer Lehre, daß der Sohn auch nicht ähnlichen Wesens mit dem Vater (ἀνόμοιος) sey, Anomöer, nach ihren Parteihäuptern Aëtianer nnd Eunomianer genannt. Aëtius bekämpfte besonders die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, Eunomius bildete den arianischen Lehrbegriff fort. Die absolute Einfachheit ist nach ihnen das Wesen Gottes, das absolute

Seyn aber ist das Ungezeugtseyn, nur der Vater ist daher Gott, den Sohn hat er nicht gezeugt, sonst würde er getheilt. Der Sohn ist also dem Vater in Allem nicht ähnlich. Der Sohn ist durch den Willen des Vaters aus dem Nichts hervorgerufen, nur in Bezug auf die Wirksamkeit (ἐνέργεια) ist der Sohn allerdings dem Vater ähnlich, denn er hat die Macht zu schaffen, durch ihn ist die Welt, über die Geschöpfe ist er also erhaben. Diesen strengen Arianern gegenüber stand die im Orient sehr große Partei der Semiarianer oder Homoiousiasten, eine sehr bewegliche Partei, die durch die strengen Arianer immer mehr zum nicänischen Symbolum gedrängt wurde. Es war dies die antiochenische Schule, die beständig fürchtete durch die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater den Unterschied zu verlieren; sie behaupteten daher, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters, ihm nicht gleich, aber ähnlich (ὅμοιος, ὁμοιούσιος). Ihnen hielt Athanasius entgegen, Aehnlichkeit könne man nur von den Eigenschaften gebrauchen, vom Wesen nur die Ausdrücke Gleichheit oder Ungleichheit. Die strengen Arianer entgegneten ihnen, der Ungezeugte könne dem Gezeugten nicht ähnlich seyn, der Sohn sei ἑτεροούσιος. So von beiden Seiten gedrängt, söhnten sie sich bei größerem religiösen Interesse allmählig mit der Wesensgleichheit aus.

Der strenge Arianer Aëtius suchte schon in Antiochia die Arianer gänzlich von der Kirchengemeinschaft mit den Katholiken zu trennen, das war doch auch dem dortigen Bischof Leontius, einem Antinicäner, zu stark, Aëtius mußte seine Wirksamkeit einstellen; dann suchte er seinem Lehrbegriff auf der ersten Synode zu Sirmium (351) Geltung zu verschaffen, ihm widersetzten sich dort die Häupter der Semiarianer, Basilius Bischof von Ancyra und Eustathius von Sebaste. Aëtius zog sich durch seine schroffen Aeußerungen die Ungunst des Hofes zu, später jedoch wußte er durch seine Persönlichkeit den Cäsar Gallus für sich einzunehmen, und 365 finden wir ihn in Alexandria, wo er sich mit dem Eunomius verband. Seitdem wurden diese beiden Männer der Mittelpunkt der strengen Arianer und zogen alle besseren Kräfte derselben an sich, stießen aber dadurch die übrigen Antinicäner um so mehr von sich zurück. Im Jahre 357 besuchte der Kaiser Konstantius zuerst seine Hauptstadt Rom, bewies sich dort sehr gefällig gegen die Einwohner und versprach ihnen die Rückkehr des Liberius, wenn er die Verdammung des Athanasius unterschreiben würde. In demselben Jahre wußten die Hoftheologen eine neue Synode von Sirmium zu veranlassen, auf welcher, vorzüglich nach dem Gutachten des Arsacius und Valens, der Frieden zwischen allen Parteien dadurch hergestellt werden sollte, daß künftig über das Wort οὐσία, so wie über ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος gar nicht mehr gelehrt und gepredigt werde. Zugleich aber ward die Unterordnung des Sohnes unter den Vater ausdrücklich anerkannt, die Zeugung des Sohnes aus dem Vater behauptet, und diese als über alle Erkenntniß erhaben dargestellt. Diese Formel zu unterschreiben, zugleich mit der Verurtheilung des Athanasius, ließ sich endlich der alte 100jährige Hosius gewinnen, er erhielt sein Bisthum wieder und starb im folgenden Jahre. Auch Liberius bequemte sich, diese Bedingung zu erfüllen, wurde wieder Bischof von Rom und trat mit den Antinicänern in Verbindung. Allein so weit waren die schwebenden Semiarianer doch vorgeschritten, daß sie sich diese undogmatische Formel nicht gefallen lassen wollten, zumal der nächste Vortheil dieser zweiten Sirmischen Synode den strengen Arianern zufallen zu wollen schien. Eudoxius, ein Anhänger des Aëtius und Eunomius, hatte sich des Bisthums zu Antiochia bemächtigt, seitdem schien diese Partei sich hier festsetzen zu wollen, sie erließen ein Synodalschreiben an Ursacius und Valens zu Sirmium, worin sie ihre Freude aussprachen, daß der Occident auf den rechten Weg geführt werde. Die strengen Arianer fingen auch schon an, in der Antiochenischen Diöcese die Gegner abzusetzen. Da hielten es die Semiarianer für nothwendig, den strengen Arianern entgegenzutreten; die Häupter derselben vereinigten sich zu Ancyra und erließen von dort aus ein Synodalschreiben, in welchem sie die Aehnlichkeit des Wesens als die allein richtige Lehre darstellten. Zugleich wurden drei Abgeordnete, Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste und Eleusius von Cyzicum zum Kaiser nach Sirmium gesandt, die

ihn benachrichtigten, daß die zweite Sirmische Formel ihren Zweck, den Frieden herzustellen, gar nicht erreicht habe, vielmehr die strengen Arianer diese Formel benutzten, um alle Gegner zu stürzen. Sie überzeugten den Kaiser, er ließ sogleich von den anwesenden Bischöfen zu Sirmium (358) eine Versammlung halten, durch die die zweite Sirmische Formel verworfen und die Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater als einzige Richtschnur festgestellt wurde. Dies zu unterschreiben wurde auch von Ursacius und Valens verlangt, sie unterschrieben und entschuldigten die frühere Verwerfung des ὁμοιούσιος mit der Bemerkung, daß sie dies bisher für gleichbedeutend mit ὁμοούσιος gehalten hätten. Auch Liberius mußte diese dritte Sirmische Formel unterschreiben. Ueber die strengen Arianer aber brach jetzt der Zorn des Kaisers aus, sie waren ihm als unruhige Köpfe geschildert und wurden jetzt ihrer Stellen entsetzt, gegen siebzig strenge Arianer sollen damals in's Exil verwiesen seyn. Der Bischof Marcus von Arethusa hatte ein neues Glaubensbekenntniß, die vierte Sirmische Formel, entwerfen müssen, in welcher das Wort οὐσία zwar wieder verworfen wurde, aber doch behauptet, der Sohn sey dem Vater in Allem ähnlich (ὅμοιος κατὰ πάντα) nach der Schrift. Nun glaubte Konstantius endlich die rechte Mitte gefunden zu haben und wünschte durch ein allgemeines Concil aller Bischöfe des ganzen Reichs die gewonnene Einheit aussprechen zu lassen. Da die Semiarianer jetzt den größten Einfluß auf ihn hatten, besonders Basilius von Ancyra, so schlug dieser Nikomedien, dann Nicäa als Versammlungsort vor. Allein die schlauen Bischöfe Ursacius und Valens wußten die Vereinigung aller Bischöfe zu verhindern, denn dann hätte die kleine Partei der strengen Arianer wahrscheinlich unterliegen müssen. Es wurde festgesetzt, daß die Abendländer sich zu Ariminum (Rimini), die Morgenländer zu Seleucia am Kalykadnus in Cilicien versammeln sollten. Schon vorher war in Gegenwart des Kaisers eine Formel entworfen worden, in der die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater in jeder Beziehung behauptet ward und das Wort Wesen als dem Volke unverständlich und als unbiblisch verworfen war. Zu Rimini kamen gegen 400 Bischöfe zusammen, unter denen 80 arianisch gesinnt waren. Als hier jene Formel vorgelegt wurde, wollte die Mehrheit der Bischöfe nur von dem nicänischen Symbolum etwas wissen und entsetzte die Arianer, Ursacius und Valens u. a. ihrer Aemter. Sie sandten, wie festgesetzt war, zehn Abgeordnete zum Kaiser, der ließ sie aber nicht vor sich, sie mußten zu Adrianopel bleiben, die Abgeordneten der Arianer waren ihnen zuvorgekommen. Endlich mußten sie sich auf Befehl des Kaisers nach Nice in Thracien begeben. Hier wurde ihnen eine der dritten Sirmischen Formel ähnliche vorgelegt, in welcher die Aehnlichkeit des Sohnes nach der Schrift behauptet war, die Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις aber verworfen wurden. Aus Ueberdruß des langen Wartens und aus Furcht vor der Ungnade des Kaisers unterschrieben die Abgeordneten, aus denselben Ursachen ließen sich auch die zu Rimini versammelten Bischöfe zur Unterschrift bewegen bis auf 20, und auch von diesen wurden später noch einige gewonnen. Die morgenländischen Bischöfe versammelten sich etwas später in demselben Jahre 359 im September zu Seleucia in Isaurien. Hier waren gegen 160 Bischöfe versammelt, unter ihnen waren 105 Semiarianer, 40 strenge Arianer und ungefähr 10 rechtgläubige; unter diesen der berühmte Bischof Hilarius von Poitiers, der aus seiner Verbannung in Phrygien auf ausdrücklichen Befehl des Kaisers der Synode beiwohnen mußte. Es kam gleich anfangs zu heftigen Streitigkeiten zwischen den strengen Arianern, an deren Spitze Akacius von Cäsarea, der Nachfolger des Eusebius stand, mit den Semiarianern. Diese letztern wußten es durchzusetzen, daß die zweite Antiochenische Formel vom Jahre 341 unterschrieben wurde. Die Akacianer, die endlich hatten bekennen müssen, daß nach ihnen die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater nur in dem Willen bestehe, wurden ihrer Stellen entsetzt. Die Semiarianer schickten von Seleucia zehn Abgeordnete an den Kaiser, aber auch hier waren ihnen die strengen Arianer zuvorgekommen und hatten sich zu Konstantinopel mit den arianisch gesinnten Abgeordneten des Abendlands vereinigt. Akacius wurde vom Kaiser gnädig aufgenommen und wußte den Kaiser gegen die Semiarianer

von Seleucia, als sey dort die dritte Sirmische Formel verworfen worden, zu gewinnen. Eustathius von Sebaste suchte zwar dem Kaiser die Augen zu öffnen, er machte ihn auf eine Schrift aufmerksam, in der die Ansichten der Arianer unverhüllt ausgesprochen waren. Der Kaiser war über die schroffen Ausdrücke der Arianer sehr unwillig; anfangs hielt er den Eudoxius für den Verfasser der Schrift, dieser lenkte den kaiserlichen Unwillen dadurch von sich ab, daß er den Aëtius als Verfasser angab, Aëtius bekannte sich zu derselben und wurde nach Phrygien verwiesen. Auch Eudoxius mußte die Lehre von der Unähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater verdammen, dann aber erlangte er auch, daß der Kaiser von den Semiarianern forderte, sie sollten den Ausdruck ὁμοιούσιος ebenfalls fallen lassen. Die Semiarianer weigerten sich, durch die Drohungen des Kaisers wurde es aber endlich durchgesetzt, daß die Orientalen dieselbe Formel mit den Abgeordneten von Rimini unterschrieben. In der That hatten also die strengen Arianer gesiegt, denn wenn auch ihre eigenthümlichen Ansichten nicht anerkannt waren, so waren doch alle Gegner aus dem Felde geschlagen. Die strengen Arianer hielten 360 eine Versammlung zu Konstantinopel, in der dem Willen des Kaisers gemäß Aëtius und zehn Bischöfe als seine Anhänger mit dem Banne belegt, aber auch die Häupter der Semiarianer Basilius von Ancyra, Eustathius von Sebaste und Macedonius von Konstantinopel abgesetzt wurden. Ihre Stellen nahmen strenge Arianer ein, wie Eudoxius als Bischof von Konstantinopel, Eunomius als Bischof von Cyzicum. Obgleich nun aber die strengen Arianer gesiegt hatten, durften sie doch nicht wagen, mit ihren eigentlichen Ansichten hervorzutreten. Als Eunomius sich davon nicht abhalten ließ, die streng arianische Lehre öffentlich vorzutragen, konnte selbst Eudoxius ihn nicht schützen, er verlor sein Bisthum. Auf der Versammlung zu Antiochia, gehalten 361, bei der Besetzung des Bisthums daselbst durch den rechtgläubigen Meletius, der, als seine Rechtgläubigkeit hervortrat, freilich bald abgesetzt ward, machten die Arianer einen Versuch, aus den Symbolen auch alle Ausdrücke, die sich auf die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater bezogen, zu streichen; aus Furcht vor dem Kaiser standen sie jedoch von diesem Versuche ab. Noch in demselben Jahr, am 3. November, starb Konstantius, ihm folgte der Heide Julian. Unter diesem erhielten alle vertriebenen Bischöfe die Erlaubniß, in ihre Stellen zurückzukehren. In Folge dessen erhob die rechtgläubige Lehre zunächst ihr Haupt wieder im Abendlande, Hilarius von Poitiers veranstaltete eine Synode zu Paris, auf der man sich von Neuem zum Nicänischen Symbolum bekannte. In Alexandria wurde der arianische Bischof Georg in einem Volksaufstand ermordet, 362. Nun erst kam Athanasius zurück und suchte mit Sanftmuth beruhigend auf die verworrenen Verhältnisse des Orients einzuwirken: Alle, die das Nicänische Symbolum unterschreiben würden, sollten als Brüder anerkannt, ja diejenigen, die sich aus Schwäche zur Unterschrift arianischer Formeln hatten hinreißen lassen, sollten sogar unter jener Bedingung ihre Würde behalten; nur die Häupter der strengen Arianer sollten kein geistliches Amt mehr bekleiden dürfen. Gegen diesen nachsichtigen Beschluß erhob sich der Bischof Lucifer von Cagliari und gründete eine eigene Partei der Luciferianer. Auch der auf Julian 363 folgende Kaiser, obschon ein rechtgläubiger Christ, mischte sich nicht in diese dogmatische Lehrstreitigkeit, denselben Weg schlug auch dessen Nachfolger Valentinian ein, aber nicht dessen Mitregent im Orient, der Kaiser Valens. Dieser und der Hof waren sogar streng arianisch gesinnt und entschlossen, dem Arianismus mit Gewalt den Besitz der Kirchen zu verschaffen. Die Verfolgungen, die dadurch über die katholische Kirche des Orients hereinbrachen, vollendeten vollends die schon begonnene Unterwerfung unter das ὁμοούσιος. Allmählich gewöhnten sich die Orientalen bei dem Anblick des Abendlandes an den Gedanken, daß nur auf diese Weise der Sieg über die Arianer zu erlangen sey. Dazu kam, daß in dieser Zeit der Noth die drei großen Kirchenlehrer Gregorius von Nazianz, Basilius von Neu-Cäsarea und Gregorius von Nyssa auftraten, als eine Schutzmauer gegen den Arianismus und bewunderte Lehrer des Nicänischen Glaubens, die eine Vereinigung mit dem Abendlande sehnsüchtig herbeizuführen suchten. Bald nach der Ernennung des

neuen Kaisers war von den Orientalen eine Synode zu Lampsacus gehalten worden, auf der das zweite Antiochenische Symbolum bestätigt und die Arianer aufgefordert wurden, sich dem anzuschließen. Diese, Eudoxius an der Spitze, wandten sich an Valens und der Kaiser befahl allen Orientalen, mit Eudoxius übereinzustimmen, Alle, die sich von dieser Kirchengemeinschaft zurückzogen, wurden in die Verbannung geschickt. Diese Verfolgungen gaben den Anlaß, daß man endlich Hülfe im Abendland suchte, es wurde eine Gesandtschaft an Liberius in Rom geschickt und die Annahme des ὁμοούσιος von Seiten der Orientalen erklärt. Die Briefe der abendländischen Bischöfe, in welchen sie ihre Zustimmung gaben, wieder mit den Morgenländern in Gemeinschaft zu treten, wurden auf der Synode zu Tyana (367) entgegengenommen. Es zeigte sich zwar jetzt noch Widerspruch gegen das ὁμοούσιος, aber die Verfolgungen des Kaisers beseitigten jede Bedenklichkeit. Alle Bischöfe, die unter Julian zurückgekehrt waren aus der Verbannung, sollten von Neuem ihre Bisthümer verlassen, auch Athanasius mußte noch einmal fliehen, die Stellung des Volkes zu Alexandria aber war so drohend, daß Valens erklären ließ, Athanasius solle in seinem Sitze unbelästigt bleiben. In Rom unter dem Bischof Damasus (369), auch in Alexandrien wurden neue Synoden gehalten, um die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen und die Gemeinden von arianisch gesinnten Hirten zu reinigen. In Konstantinopel starb um diese Zeit Eudoxius, sein arianischer Nachfolger Demophilus war nicht halb so thätig für die Sache des Arianismus. Evagrius, der von den Katholiken zum Bischof von Konstantinopel geweiht worden war, ward, als diese Ernennung zu Unruhen in der Stadt führte, durch Truppen gewaltsam aus der Stadt gewiesen, die Katholiken schickten eine Deputation von 80 Geistlichen an den Kaiser, ihn um Hülfe anflehend gegen die Verfolgungen der Arianer. Der Kaiser sandte sie Alle in's Exil, gab aber dem Präfekten Modestus Befehl, sie auf ein Schiff zu bringen und im Schiff Feuer anzulegen, das geschah, die 80 Geistlichen verbrannten. Valens selbst zog jetzt in Asien umher, setzte die rechtgläubigen Bischöfe ab und gab ihre Stellen Arianern, entschlossener Widerstand aber, wie Basilius Magnus ihn leistete, schreckten ihn ab, Basilius entging dem schon verhängten Exil und suchte nun nur um so eifriger die Kirchengemeinschaft mit Aegypten und dem Abendland. Im Jahr 373 starb Athanasius, ihm folgte in Alexandrien der katholisch gesinnte Peter. Es erneuerten sich hier aber die früheren Auftritte, die Arianer setzten mit Truppen einen arianischen Bischof Lucius ein, der Bischof Peter mußte fliehen und hielt sich bis zum Tode des Valens 378 in Rom auf. Bis zu diesem Zeitpunkt dauerten auch die Verfolgungen der Katholiken in Asien fort, traurig sind die Schilderungen, welche die Kirchenväter den Abendländern von dem Zustand der Kirche entwarfen. Gratian, der Nachfolger des Valens, erließ ein Toleranzedikt, nahm aber von dieser Duldung aus: Manichäer, Photinianer und Eunomianer. Da die Verfolgungen im Orient aufhörten, machten die Ueberreste der Homoiousiasten noch einmal einen Versuch, sich selbstständig zu constituiren; auf einer großen Synode in Illyrien 375 war nämlich die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater ausdrücklich verworfen, sie hielten deshalb zu Antiochia in Carien eine Synode. Im Jahr 380 endlich befahl Kaiser Theodosius, alle seine Unterthanen sollten im Glauben mit dem Bischof von Rom, Damasus, und dem Bischof Peter von Alexandrien übereinstimmen, widrigenfalls als Ketzer behandelt werden, d. h. nur die, welche mit der Nicänischen Formel übereinstimmten, wurden als Mitglieder der Staatskirche angesehen, ihnen wurden die Kirchen überliefert, die Arianer mußten ihre gottesdienstlichen Versammlungen außerhalb der Städte halten. Im Jahr 381 wurde die zweite allgemeine Synode zu Konstantinopel gehalten, auf der 150 katholisch gesinnte Bischöfe zugegen waren, 36 Macedonianer. Das Nicänische Symbolum wurde bestätigt und die Gleichheit des Wesens auch auf den heiligen Geist ausgedehnt; deshalb verließen die Macedonianer als Pneumatomachen die Synode. Noch einmal hielt Theodosius im Jahr 383 eine Versammlung zu Konstantinopel, um womöglich die verschiedenen Parteien mit einander zu vereinigen, hier überreichte Eunomius sein noch erhaltenes Glaubensbekenntniß. Als auch diese

Zusammenkunft keinen Erfolg hatte, erfolgten strengere Gesetze gegen die Arianer. In dieser Zeit zeigte sich ihnen die weltliche Macht noch einmal im Abendlande günstig. Die Kaiserin Justina, die für ihren unmündigen Sohn Valentinian II. die Regierung führte, war den Arianern geneigt, den Bestrebungen der Kaiserin widersetzte sich Ambrosius von Mailand, auch war ihre Herrschaft von zu kurzer Dauer, als daß sich die Arianer hier wieder sammeln konnten.

In Konstantinopel entstanden unter den Ueberresten der Arianer nach dem Tode des Demophilus 386 neue Spaltungen und unter dem folgenden Kaiser Arcadius verschwinden die Arianer im römischen Reiche gänzlich, andere Streitigkeiten lenkten die Aufmerksamkeit von den bis zum Ueberdruß geführten arianischen ab. Außer dem römischen Reich aber erhielt sich der Arianismus bei den deutschen Völkern noch lange, er war für sie ein Uebergang vom Polytheismus zum Monotheismus. Das ganze Volk der Ostgothen bekannte sich zum Arianismus bis zu seinem Untergang 555, ohne jedoch verfolgend gegen den Katholicismus aufzutreten. Unduldsamer waren die ebenfalls arianisch gesinnten Westgothen, traten aber schon 589 auf den Willen ihres Königs Reccared auf der Kirchenversammlung zu Toledo zum Nicänischen Glauben über. Die arianischen Vandalen verhängten nach ihrer Eroberung Afrika's unter Genserich 429 die heftigste Verfolgung über die Katholiken, deren Beschreibung wir Victor Vitensis verdanken. Die Unterdrückung der Katholiken hörte erst mit der Zerstörung des vandalischen Reichs durch Belisar 534 auf. Die Sueven in Spanien traten erst in der Mitte des 5. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Folge der Verbindung mit den Westgothen, zum Arianismus über, um 558 unter dem König Theodemir bekehrten sie sich zur rechtgläubigen Kirche. Auch die Burgunder, die als Heiden nach Gallien kamen (417), bekannten sich wenigstens sehr bald zum Arianismus (440). Arianische Geistliche waren damals, als der Arianismus aus dem römischen Reich verwiesen war, sehr thätig, einen empfänglichen Boden für ihre Lehre zu bereiten, auch mochte die Nachbarschaft der Westgothen auf diese Richtung einwirken. Unter diesem Volke war besonders für den Katholicismus thätig Avitus von Vienne, auch gewann er den Sohn des Königs Gundobad Sigismund für denselben, seit dieser die Regierung antrat (517), wurde die katholische Kirche in Burgund herrschend. Im Ganzen hielt sich die arianische Lehre länger bei den Langobarden; als Arianer zogen sie 568 in Italien ein, feindselig gesinnt gegen die katholischen Christen, aber seit die Bairische Herzogstochter Theudelinda Gemahlin des Königs Authari wurde, fand der Katholicismus dort Eingang, unter ihrem Sohn Adelwald wurden die Kirchen den Katholiken wieder eingeräumt. Die Bekehrung scheint zu früh gewesen zu seyn, es trat eine Reaktion ein, ein Arianer bestieg den Thron, konnte jedoch den Katholicismus nicht wieder unterdrücken, in allen Städten gab es einen katholischen und einen arianischen Bischof. Unter Liutprand († 744) ist die katholische Kirche die herrschende. Die lange Feindschaft in diesen Ländern Spanien, Gallien und Italien gegen die Römische Kirche behielt auch für die spätern Zeiten ihre Folgen, es blieb der Boden für abweichende Ansichten empfänglich.

Quellen der Geschichte des Arianismus sind die katholischen Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus und Theodoret und der arianische Kirchenhistoriker Philostorgius; ferner die katholischen Kirchenväter in ihren Werken: Athanasius, Basilius Magnus, Gregorius von Nazianz, Gregorius Nyssenus, Epiphanius, Chrysostomus in seinen Homilien *περὶ ἀκαταλήπτου*, Hilarius Pictaviensis, Phoebadius liber contra Arianos, Augustini liber unus contra sermonem Arianorum; collatio cum Maximino, Arianorum episcopo; libr. XV de trinitate; Ambrosii libr. 5 de fide; Hieronymi epistolae ad Damasum; Fabii Marii Victorini libr. 4 de trinitate; Fabii Marii Victorini de generatione verbi; Faustini Opusc. de trinitate; Vigilii Tapsensis altercatio adv. Arium; Cerealis libellus concertationis de fide trinitatis contra Maximinum; Alcimi Ecdicii Aviti collatio advers. Arianos; Fulgentii lib. advers. Arianos. Als Bearbeitung der Geschichte des Arianismus ist außer Maimbourg, histoire de l'Arianisme nur (J. A. Stark) Versuch einer Geschichte

des Arianismus zu nennen, aber fast nicht zu gebrauchen. Außer den neueren Kirchengeschichten, Dogmengeschichten und Conciliensammlungen sind noch immer zu benutzen: Walch, Historie der Ketzereien. Thl. 2. S. 385 ff. und *Tillemont,* histoire ecclesiastique. T. 3 et 4. Besonders zu vergleichen sind die neueren Biographien der obengenannten Kirchenväter, vor Allem gehört hierher Möhler: Athanasius der Große und seine Zeit, 1827; ferner die dogmengeschichtlichen Werke: Baur, Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit. 3 Thle. 1841—43; G. A. Meier, die Lehre von der Dreieinigkeit in ihrer historischen Entwicklung. 2 Bde. 1844; J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten. Bd. 1. Abthlg. 2. 3. 1845; Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. Thl. 2. S. 18 ff. Auch führen wir noch an: *Wetzer,* Restitutio vere chronologiae rerum ex controversiis arianis inde ab anno 325—350. Francof. 1827. **W. Klose.**

Arimathia (*ἡ Ἀριμαθαία*), die Stadt, woher der jüdische Rathsherr Joseph, der Jünger Jesu, war, Matth. 27, 57. Mark. 15, 43. Luk. 23, 51. Joh. 19, 38., das hebr. הָרָמָתַיִם, nach Euseb. Onomast. und Hieron. Ep. 86. ad Eustoch. u. Epitaph. Paul. p. 673 identisch mit dem Geburtsorte Samuels Rama (s. dies. Artik.) im Stamme Ephraim unweit Lydda oder Diospolis, 1 Sam. 1, 1. 19. 2, 11. 7, 17. öft., wo die LXX *Ἀρμαθαίμ* haben, und *Ῥαμαθέμ* (רָמָתַיִם ohne Artikel) 1 Makk. 11, 34. Weßhalb Arimathia bei Luk. 23, 51. *πόλις τῶν Ἰουδαίων* heißt, sehen wir aus 1 Makk. 10, 38. 11, 28. 34. **K. Wieseler.**

Aristeas, s. alexandrinische Bibelübersetzung.

Aristides, s. Apologeten.

Aristobulus, s. alexandrinische Juden.

Aristotelische Philosophie des Mittelalters, s. Scholastik.

Arkiter, ein in der Völkertafel 10, 17. und 1 Chron. 1, 15. genannter, von Kanaan abgeleiteter Völkerstamm (עַרְקִים), der unstreitig von der Stadt Arka, *Ἄρκη* Ptol. 5, 15., Arca Plin. 5, 16. (vgl. Jos. Antiq. 1, 6, 2.) seinen Namen hat, welche 32 röm. Meilen von Antaradus und 2½ geogr. Meilen nordöstlich vom heutigen Tripolis entfernt ist. Trümmer derselben sah Shaw, Reise 234 und Burckhardt, Reisen I, 271 f. 520 f. In der späteren röm. Kaiserzeit bekam die Stadt, weil am nordwestlichen Fuß des Libanon gelegen, den Namen Cäsarea Libani. Die Existenz derselben ist in dem heute noch vorhandenen 'Arkaton übrig. Auch im Midrasch (gn. c. 37.) heißt die Stadt wohl zum Unterschied von anderen gleichen Namens עַרְקָם דִּלְבָנוֹן. **Vaihinger.**

Arles, Synoden von. 1) 314, auf Befehl von Kaiser Konstantin, nachdem die zu Rom 313 verurtheilten Donatisten an ihn appellirt hatten; die zahlreich besuchte Synode von Arles bestätigte das Urtheil der römischen Synode. Sodann setzte sie 22 Kanones auf gegen Mißbräuche der kirchlichen Disciplin. 2) 353, auf Befehl des Kaisers Konstantius, der von der Synode die Aufnahme der Arianer in die Kirche und die Verurtheilung des Athanasius forderte und erhielt. 3) 452, die Beschlüsse dieser Synode, die von Einigen schon in das Jahr 380 gesetzt wird, sind meistens Wiederholungen nicänischer Beschlüsse. 4) 475 zu Gunsten des Semipelagianismus. **Herzog.**

Armenische Kirche. Das Christenthum drang nicht unter Abgar (s. d. Art.), aber doch bereits im 2. Jahrh. der christlichen Aere in Armenien ein, wurde allgemein verbreitet unter Tiridates seit 302 durch Gregor den Erleuchter (s. d. Art.) und erhielt seit 406 durch den Katholikos Sahag Unterrichtsanstalten und durch Miesros (s. d. Art.) eine Bibelübersetzung. Die armenische Kirche löste sich im 6. und 7. Jahrhundert von der katholischen Kirche ab und folgte mehr oder weniger dem monophysitischen Lehrbegriffe. Wenn schon vor Einführung des Christenthums das Land politisch zerrissen war, so wurde diese Zerrissenheit durch das Christenthum befördert vermöge der Uneinigkeit, die es in das Volk brachte. Diese Uneinigkeit legte den Grund zum Untergange der selbstständigen Existenz des armenischen Staates, und dieser hinwiederum war die Ursache, daß viele Armenier auswanderten. Es ist hier nicht der Ort, die weitläufige Geschichte Armeniens zu betrachten. Wir bemerken nur dieses. Seitdem die Russen die Provinz Eriwan

erobert haben, hat die armenische Kirche ihren Schwerpunkt in Rußland; es finden sich aber Armenier in vielen andern Provinzen des Reiches, ebenso in Persien, in der asiatischen wie in der europäischen Türkei, in Indien und in verschiedenen Provinzen des österreichischen Kaiserthums. Die weite Zerstreuung der Armenier, ihre politische Unselbstständigkeit, die Bedrückungen, die sie in den fremden Ländern, worin sie sich angesiedelt haben, erleiden müssen, der Handel, dem sie meistens ergeben sind, sowie der Einfluß, den sie auf die Völker ausüben, unter denen sie leben, — Alles dies erinnert sehr an die Stellung der Juden.

Es kann übrigens nicht mehr von einer einheitlichen Kirche der Armenier die Rede seyn, sondern sie ist in zwei Theile gespalten, die, obgleich innerlich wenig verschieden, sich doch schroff gegenüberstehen. Die einen halten die von altersher erworbene Eigenthümlichkeit ihrer Kirche in Dogmen und Gebräuchen fest und erkennen den römischen Bischof nicht als Oberhaupt der Christenheit an. Die andern sind sogenannte unirte oder katholische Armenier, im Gegensatze zu den schismatischen, wie sie von jenen erstern genannt werden. Schon seit dem 7. Jahrhundert wurde nämlich an einer Aufhebung des Schisma gearbeitet; die Synode von Garin 629, welche die chalcedonischen Beschlüsse annahm, kann als der erste Versuch einer Vereinigung angesehen werden, der aber sogleich vereitelt wurde. Ueberhaupt nahmen die Vereinigungsversuche erst seit dem 12. Jahrh. einen bedeutenderen Karakter an; auf mehreren Synoden in Armenien selbst (Hromglai 1179, Sis 1307, Atan 1316), sodann zu Florenz 1439 wurde die Vereinigung mit der römischen Kirche ausgesprochen, durch die sogenannten vereinten Brüder, darauf durch die zu Anfang des 18. Jahrh. gestiftete Congregation der Mechitaristen (von Mechitar [s. d. Art.] also genannt) befördert, aber bis auf den heutigen Tag durchaus nicht durchgeführt; das Uebergewicht der geistigen Kraft ist freilich auf Seite der unirten Armenier, die meist außerhalb des alten Armeniens wohnen und mit der europäischen Bildung in nähere Berührung kommen. In ihrer Meßliturgie haben sie noch gewisse untergeordnete Eigenthümlichkeiten beibehalten (die Liturgie der katholischen Armenier, zum ersten Male aus dem Armenischen in's Deutsche übersetzt, von Fr. X. Steck, kath. Stadtpf. in Reutlingen. Tübingen 1845).

In Lemberg, in Venedig und in Konstantinopel haben sie eigene Patriarchen. Von großer Bedeutung für die unirten Armenier ist das Kloster San Lazaro bei Venedig, eine Stiftung der Mechitaristen, aus dessen Druckerei schon viele gelehrte Werke hervorgegangen sind, und alljährlich noch hervorgehen. Wir beschäftigen uns hier hauptsächlich mit den nicht unirten Armeniern.

Was die Lehre betrifft, so tritt in der Christologie mehr oder weniger die monophysitische Richtung hervor*); vom heil. Geiste lehren die Armenier, daß er allein

*) In dem Glaubensbekenntnisse, welches vom Priester zu Anfang jedes Morgengottesdienstes gesprochen wird, zeigt sich die monophysitische Richtung, wenn auch nicht sehr entwickelt. „Wir bekennen und glauben von ganzem Herzen an Gott den Vater, welcher unerschaffen, nicht gezeugt, ohne Anfang ist, der den Sohn gezeugt und den heil. Geist sendet. Wir glauben an Gott das Wort, welches nicht geschaffen ist, doch vom Vater in aller Ewigkeit. Wir glauben an Gott den heil. Geist, welcher unerschaffen, ewig, nicht gezeugt ist, aber der vom Vater ausgeht und Theil hat an des Vaters Wesen und an des Sohnes Herrlichkeit. Wir glauben an die heil. Dreieinigkeit, welche Eine Substanz, Eine Gottheit ist, nicht drei Götter, sondern Ein Gott, Ein Wille, Ein Reich, Eine Herrschaft, Schöpfer aller Dinge. Wir glauben an die Vergebung der Sünden in der heil. Kirche und in der Gemeinschaft der Heiligen. Wir glauben, daß eine der drei Personen, nämlich Gott das Wort, vor aller Ewigkeit von Gott gezeugt war und zur Erde herabstieg, als die Zeit erfüllet war, und obgleich vollkommener Gott, wurde er vollkommener Mensch mit Geist, Seele und Leib, Eine Person, Ein Attribut, und Eine gemeinsame Natur; Gott wurde Mensch ohne Wechsel und ohne Veränderung. So wie es keinen Anfang seiner Gottheit gibt, so auch kein Ende seiner Menschheit. Denn Jesus Christus ist derselbe, heute und gestern und in alle Ewigkeit. Sein Körper, vereint mit seiner Gottheit, wurde in's Grab gelegt, und im Geiste, ungetrennt

vom Vater ausgehe, darin einig mit der orthodox-griechischen Kirche. Von der Erbsünde, heißt es, hat uns Christus erlöset und diese Erlösung wird dem Menschen durch die Taufe angeeignet. Von der wirklichen Sünde werden wir befreit durch das Bad der Bußthränen, der bittern Reue und der Beichte. Die Buße besteht aus den drei bekannten Theilen, Reue, Beichte, Bußwerke. Die Beichte ist Ohrenbeichte, dem Priester abgelegt; sie wird lobpreisend beschrieben als Mutter alles Guten, als süße Arznei der Verwundeten, als Versöhnung Gottes mit den Menschen. „Wenn der Sünder den Mund öffnet zur Beichte, so wird die Thüre des Himmelreiches geöffnet.“ Die Bußwerke vom Priester auferlegt zur Büßung der begangenen Sünden bestehen aus Beten, Fasten, Almosen an Arme, an Kirchen, Wallfahrten u. dergl. Das Gebet wird mechanisch betrieben; das Herzensgebet ist unbekannt; die Gebete der Kirche und die Gebetbücher sind in einer Sprache abgefaßt, die der Betende meistens nicht versteht. Vom Fasten gilt der Grundsatz: „durch Adams Essen sind wir in das Wesen der Welt gerathen; so müssen wir fasten, daß wir wieder in das erste Wesen gelangen und von der Welt ausgehen.“ Was das Almosen betrifft, so besteht eine besondere Art desselben darin, daß man an Sonn- und Feiertagen zu einem heiligen Orte geht, den Priester oder Mönch ein Schaaf durch Salz und Gebet weihen läßt, welches hernach geschlachtet, einem Theile nach an die Armen und Geistlichen vertheilt, dem andern Theile nach von dem Darbringenden verzehrt wird. Diesem noch aus der Zeit Gregor's des Erleuchters herrührenden Opfer wird eine sündentilgende Kraft zugeschrieben.

Als vorzügliches Heiligungsmittel gelten die Sakramente, deren die arm. Kirche sieben zählt, dieselben, die in der römischen und griechischen Kirche Geltung haben. Die Taufe geschieht durch dreimalige Untertauchung; mit der Taufe ist die Firmelung oder Salbung mit dem heiligen Oele verbunden, und sonderbarerweise die letzte Oelung, unter dem Vorwande, daß bei der Zerstreuung des Volkes Viele in ihrer Todesstunde keinen Priester bei der Hand haben. Auf die Taufe folgt auch das Abendmahl, nach griechischem Gebrauche. Das Abendmahl gilt als „eingesetzt zur geistlichen Nahrung und zur Vergebung der begangenen Sünden und zur Wachsamkeit.“ Es gilt als eigentliches versöhnendes Opfer, und es verbindet sich damit der strenge Glaube an die Wandlung der Elemente.

Die Heiligen, Maria an der Spitze, werden angesehen als den Zugang zu Gott vermittelnd, gemäß dem Grundsatze eines alten Lehrers: „Gleichwie unbekannte Leute keinen Zugang zum Könige haben außer durch die Vermittlung der Fürsten, so haben auch wir keinen Zugang zu Gott außer durch Vermittlung der Heiligen.“ Die Verehrung der Heiligen wird auch auf ihre Bilder übertragen. Es wird angenommen, daß bei der Einweihung der heil. Geist auf die Bilder heiliger Gemälde herabkomme und in ihnen bleibe, weßhalb ihnen göttliche Verehrung gebühre. Die Armenier verwerfen das katholische Fegefeuer, weil man da kein Werk der Buße mehr verrichten könne. Doch ist bis zum allgemeinen Gerichte noch Hülfe für den in der Sünde Verstorbenen. Er kann versöhnt werden durch das kirchliche Gedächtniß seiner Nachkommen, durch Gebete und Messen, wenn er nicht in Todsünde, im Unglauben ohne Buße und Reue gestorben ist. Aus dieser Uebersicht erhellt zur Genüge, daß es den Armeniern nicht schwer werden mußte, den römischen Katholicismus anzunehmen.

Was die Verfassung betrifft, so steht an der Spitze der arm. Kirche der Katholikos, der im Kloster Etschmiazin bei Eriwan, jetzt zu Rußland gehörig, residirt. Die anderen Patriarchenstühle, die sehr kleine Sprengel haben, kommen hier nicht in Betracht. Der Katholikos wird aus den Erzbischöfen und höheren Wartabeds, woven

von seiner Gottheit, stieg er in die Hölle hinab, predigte den Geistern, zerstörte die Hölle und befreite die Geister. Wir glauben, daß unser Herr Jesus Christus mit demselben Körper gen Himmel fuhr und sich zur Rechten Gottes des Vaters niedersetzte; mit demselben Körper wird er auch wiederkommen. Wir glauben auch an eine Belohnung der Werke, an das ewige Leben der Gerechten und an die ewige Strafe der Ungerechten.“

weiter unten die Rede seyn wird, gewählt. Die angesehensten Erzbischöfe machen jetzt dem russischen Kaiser einen Vorschlag von mehreren zu der Würde geeigneten Männern, woraus der Kaiser einen ernennt. Dem Katholikos zur Seite steht ein Stellvertreter, der die äußeren Angelegenheiten besorgt, in der neuesten Zeit ein Ausschuß von fünf bis sechs Bischöfen und Gelehrten (Wartabeds), der die Angelegenheiten berathet und dadurch großen Einfluß ausübt. Der Katholikos hat das ausschließliche Recht, das heilige Salböl (Myron) zu weihen, wofür er große Summen löst; überhaupt sind seine Einkünfte sehr bedeutend. Neben ihm stehen die Erzbischöfe, auch Patriarchen und Metropoliten genannt, die in den Sprengeln die höchste kirchliche Thätigkeit ausüben. Sie haben öfters ihren Sitz in Klöstern. Bischöfe gibt es nur dem Namen nach, weil sie keine Sprengel haben, sondern wie andere Mönche im Kloster eines Erzbischofs wohnen; sie werden nur zu dieser oder jener kirchlichen Handlung gebraucht. Dem Erzbischof zunächst steht eine andere Klasse der Geistlichkeit, die Wartabeds oder Doctoren, eine Art von höherer Mönchsklasse; sie sollen im Alten und Neuen Testament und in der Kirchenlehre gründlich unterrichtet seyn. Ihr Amt besteht darin, daß sie herumziehend predigen und das Volk zur Gottesfurcht anhalten.

An sie schließen sich die Priester an, meist von den Gemeinden gewählt; nach der Einweihung durch den Erzbischof bringen sie 40 Tage in geistlicher Uebung in einer Kirche zu, worauf sie ihr Amt antreten. Sie müssen verheirathet seyn, aber nur Einmal; wenn die Frau stirbt, so müssen sie Mönche werden. Gehen sie eine zweite Ehe ein, so verlieren sie die Priesterwürde. Ihre Einnahmen sind der Zehnten, Gebühren für Kirchenhandlungen, Geschenke u. dergl.

Alle diese Geistlichen vom Katholikos bis zum Priester bilden den 7. und höchsten Grad der Geistlichkeit, das Priesterthum. — Den 6. Grad bilden die Archidiakonen, des Priesters Hauptgehülfen bei der Messe. Die 5. Stelle nehmen die Unterdiakonen ein, welche bei der Messe die niedrigen Geschäfte verrichten; darauf folgen viertens die Fackelträger, drittens die Exorcisten, zweitens die Vorleser; den ersten und untersten Grad bilden die Thürhüter. Zum Erlangen der vier untern Grade wird ein Alter von 17 Jahren erfordert; Unterdiakon wird man im Alter von 22 Jahren, Archidiakon im Alter von 23 Jahren, Priester im Alter von 25 bis 30 Jahren.

Klöster gibt es viele, obgleich ihre Zahl im Vergleich zu früherer Zeit sich sehr vermindert hat. Die Mönche sind auf die Regel des heiligen Basilius verpflichtet. Aus ihnen gehen die bereits genannten Wartabeds hervor. Die Klöster sollen für Schulen sorgen und wenigstens eine Schule für einige Priester bei sich haben. In der That waren es hauptsächlich die Klöster, welche in älteren Zeiten einige Gelehrsamkeit und Literatur unterhielten; jetzt sind diese Schulen meistens sehr heruntergekommen.

Alle Berichte, die seit den ersten Jahrzehnden dieses Jahrhunderts über den sittlich-religiösen Zustand der Armenier sind geliefert worden, sind im Ganzen ungünstig. Als einst protestant. Missionarien einem arm. Bischof sagten, es sey Pflicht der Armenier, an der Bekehrung der Muhamedaner zu arbeiten, erwiederte er: „was sollten wir den Muhamedanern predigen? sie glauben ja an Gott wie wir und haben gute Gebete. Wir müßten ihnen nur von der Dreieinigkeit und von der Gottheit Christi predigen.“ Die Missionarien machten auf die große Differenz zwischen dem Christenthum und dem Islam aufmerksam, und bemerkten, daß der Himmel, den die Bibel verkündige, viel reiner und erhabener sey als das Paradies der Muhamedaner. Worauf der Bischof erwiederte: ich muß Euch sagen, was einst einer unserer Wartabeds zu einem Moslem sagte: „wäre ich gewiß, daß euer Paradies wirklich vorhanden ist, ich möchte wünschen, dort zu seyn.“

Die armenische Kirche hat eine reiche Literatur, deren erste Anfänge schon auf Gregor den Erleuchter zurückgehen; und in neueren Zeiten haben besonders die Mechitaristen, freilich in römisch-katholischem Sinne, durch Verfertigung neuer Schriften, sowie auch durch Herausgabe älterer Schriften, besonders auch durch ihre 1805 veranstaltete Bibelausgabe sich verdient gemacht. Ihr Beispiel hat auch auf die nichtunirten Armenier

anregend gewirkt; Druckereien sind unter ihnen errichtet worden, um ältere Schriften, höhere Unterrichts- und Kirchenbücher, auch einzelne Erbauungsschriften unter die Armenier zu verbreiten.

Die Armenier sind seit dem Vorgange der Basler Missionsgesellschaft im dritten Jahrzehend dieses Jahrhunderts in den Kreis der protestantischen Missionsthätigkeit hineingezogen worden. In Folge von persönlicher Berührung mit protest. Missionaren, von Verbreitung der heiligen Schrift und anderer christlichen Schriften in der neuarmenischen und armenisch-türkischen Sprache, hat an mehreren Orten, Konstantinopel, Brusa, Trebisond, Erzerum, Aintab, Ada-Basar, Nikomedien &c. eine sehr gründliche religiöse Erweckung begonnen und haben sich kleine evangelische Gemeinden von Armeniern gebildet, die freilich großen Verfolgungen ausgesetzt sind; eine sehr schwere erging vor einer Reihe von Jahren über die Gemeinde evangelischer Armenier in Konstantinopel, die aber dennoch, wenn auch in verminderter Zahl von Mitgliedern, fortbesteht. Viele evangelische Armenier sind Missionare unter ihrem eigenen Volke geworden. Ein Seminar zur Bildung von Armeniern besteht in Bebek bei Konstantinopel, woraus schon viele Missionare für die Armenier hervorgegangen sind. Zum Theil demselben Zwecke dient ein armenisches Collegium in Paris und eines in Skutari. Im Ganzen bildet die Zahl dieser evangelischen Armenier allerdings nur eine kleine Minorität; es ist aber doch zu hoffen, daß sie unter Gottes Beistand nach und nach ein Sauerteig für ihre Religionsgenossen werden können.

Was die ältere Geschichte Armeniens betrifft, so ist vor Allem auf Moses Chorenensis (im 5. Jahrh.), der freilich zum Theil stark interpolirt worden, zu verweisen. In neuerer Zeit ist eine ausführliche Geschichte Armeniens bis 1784 von dem Mechitaristen Tschamtschean, † 1823, verfaßt worden. Aus ihm haben S. Martin und Neumann reichlich geschöpft. Dennoch behalten die Arbeiten von S. Martin, dem gelehrtesten Kenner der armenischen Geschichte und Literatur, ihren eigenen Werth. Unter seinen mannigfaltigen Schriften verweisen wir besonders auf seine mémoires historiques et geographiques sur l'Armenie. Paris 1819. 2 Bände.

Was den heutigen Zustand der armenischen Kirche betrifft, vgl. Wiggers kirchliche Statistik 1842. 1r Band. 1842, wovon freilich manche Angaben mit großer Kritik zu gebrauchen sind. Dittrich (Basler Missionar zu Schuscha), kurze historische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes des armenischen Volkes. Abgedruckt im Basler Missionsmagazin. 1832. 4. Heft; eine Darstellung von großem Werthe, da Dittrich unter den Armeniern lange gewirkt hat. Sie wird wesentlich ergänzt und erweitert durch die sehr anziehende und belehrende Wanderung der beiden amerikanischen Missionare Smith und Dwight unter den armenischen und chaldäischen Christengemeinden in den Jahren 1830—31. in demselben Miss. Mag. 1835. 4. Heft. Eingehende Berichte finden sich auch im Jahrgang 1847. 3. Heft desselben Magazins. In der Missionszeitung, die jedem Hefte desselben beigefügt ist, finden sich fortwährend kurze Nachrichten über den Fortgang der evangelischen Bewegung unter den Armeniern, den Zustand der Gemeinden &c. Was die Literatur betrifft, so verweisen wir im Allgemeinen auf Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet. Leipzig 1836. Seit jener Zeit sind freilich die Forschungen im Einzelnen noch erweitert worden.

Herzog.

Arme gab es allezeit in Israel, wenn man Denjenigen arm nennt, welcher nicht nur auf keinen Ueberfluß in seinen Einnahmen zu rechnen hat, wie die Reichen, sondern nicht einmal alle seine ordentlichen Bedürfnisse zu befriedigen vermag, wie die Vermöglichen. Beispiele solcher Armen enthält die heil. Schrift aus jedem Zeitabschnitt der israelit. Geschichte. Eine Gesetzgebung, welche die Armuth zu verbannen im Stande wäre, hat noch niemals existirt und ist undenkbar; selbst die mosaische Gesetzgebung, die größeste unter allen, die Gesetzgebung Gottes an Sein Volk, setzt es vielmehr voraus, „daß allezeit Arme im Lande seyn werden“ (Deut. 15, 11.).

Aber sie setzt es voraus und berücksichtigt im Voraus dieses nothwendige

Uebel der bürgerlichen Gesellschaft; obgleich sie für ein Volk bestimmt war, unter welchem Anfangs der Unterschied von Reich und Arm beinahe noch gar nicht vorhanden war, da Alle bisher Sklaven gewesen waren und kaum einen Schein von Eigenthum besessen hatten, Alle nun in gleiche Rechte und gleichen Grundbesitz eingesetzt werden sollten. Die mosaische Gesetzgebung berücksichtigt die Armuth in richtiger Berechnung der menschlichen Schwächen und aus Erbarmen mit den Unglücklichen wie aus Fürsorge für das Gemeinwesen, indessen alle andern Gesetzgebungen von der Armuth so lange absehen, bis sie zur Landescalamität sich gesteigert hat und die Aufnahme nachträglicher Bestimmungen zur Beschränkung der Noth fordert.

Nur den Bettel schließt die mosaische Gesetzgebung aus; zwar nicht durch die Stelle Deuteron. 15, 4., da man gar kein Recht hat, dem Worte אֶבְיוֹן die außergewöhnliche Deutung zu geben, welche sich die meisten Uebersetzungen erlauben; vielmehr gerade dadurch, daß sie über den Bettel völlig schweigt und die hebräische Sprache, das von der Bosheit erfundene Wort in der Stelle Ps. 109, 10. ausgenommen, gar keinen Ausdruck dafür besitzt; ja man kann von dieser stillschweigenden Bestimmung des Gesetzes sagen, daß sie tiefer als manche lautausgedrückte in die Sitte des Volkes übergegangen ist, in seine herrschenden Begriffe von Ehre und Schande, da man heutzutage noch wohl 99 Christen auf dem Bettel betreffen mag, bis der 100ste Bettler ein Jude ist. Die mosaische Gesetzgebung konnte aber auch den Bettel ausschließen, da sie, wie gesagt, schon von vornherein auf die Armuth Bedacht nahm und Bestimmungen traf, welche das Verarmen ihrer Bürger theils verhüten, theil erträglich machen sollten.

Zu verhüten suchte die mosaische Gesetzgebung das Verarmen durch das Gesetz von der Unveräußerlichkeit der Aecker (Levit. 25.). Danach sollten nämlich die Aecker, nachdem das Land mit dem Schwerte erobert und durch das Loos zu gleichen Theilen unter die Israeliten vertheilt worden wäre, jedem ersten Besitzer und seinen Nachkommen verbleiben auf ewige Zeiten (ein paar Ausnahmen abgerechnet, nämlich den Verlust durch Verbannung, die Veräußerung durch uneingelöste Gelübde und den gegenseitigen Tausch zweier Grundbesitzer).

Zwar konnte der Eigenthümer auf eine Zeitlang seinen Acker verkaufen, aber nur bis zum nächsten Jubeljahre, da er denn ohne einige Einlösung wieder an den Verkäufer oder seine Erben zurückfiel; ja der Verkäufer oder seine Erben oder ihr Goël durften um eine den übrigen Jahresernten entsprechende Summe schon vorher wieder einlösen. Es konnte also eigentlich nicht von einem Verkaufe des Ackers die Rede seyn, sondern nur der bis zum Jubeljahre hin zu erwartenden Ernten, daher auch der jeweilige Werth eines Ackers je nach der Entfernung vom nächsten Jubeljahre höher oder niedriger stand. Es erhellt nicht schwer, wie heilsam diese Gesetze der Verarmung des Einzelnen, seiner Familie und einer ganzen Bevölkerung steuern mußten: der Verarmung des Einzelnen, denn er bekam in Fällen augenblicklicher Noth dadurch eine bedeutende Summe Geldes unter die Hand, ohne das Eigenthum für seine Familie zu verlieren; der Verarmung seiner Familie, denn diese hatten, da ein Menschenalter nicht viel unter der Zwischenzeit zweier Jubeljahre beträgt, für sich mit Nächstem das Eigenthum wieder zu gewarten; der Verarmung einer ganzen Bevölkerung, denn die Anhäufung eines Proletariats war dadurch radical abgeschnitten und die Güter behielten, außerordentliche Landescalamitäten abgerechnet, ihren durchschnittlichen Werth.

Erträglich gemacht aber wurde die Verarmung durch Zweierlei: durch den Sinn für Wohlthätigkeit, welchen der Gesetzgeber in die Herzen des Volkes zu pflanzen suchte, und durch gewisse Rechte des Armen.

Den Sinn für Wohlthätigkeit suchte Moses in die Herzen zu pflanzen a) durch Hinweisung darauf, daß Jedermann in Israel Alles nur zu Lehen habe von dem obersten Herrn des Landes, dem Herrn des Himmels und der Erden, der sie aus Aegypten ausgeführt und dieses Land ihnen zum Erbtheil gegeben habe; b) durch die Auszeichnung, womit der Herr sich insbesondere als den Gott und Vater der Bedrängten und Verlasse-

nen namhaft macht; c) indem er Alle in Israel, auch die Geringsten, als Brüder darstellt; d) indem er in der Geschichte der Erzväter Beispiele vor Augen führt, welche zur Nacheiferung in der Wohlthätigkeit reizen; e) durch Hervorhebung einzelner Gelegenheiten, deren Feier besonders durch Werke der Wohlthätigkeit erhöht werden sollte, namentlich häusliche und öffentliche Freudenfeste, wie denn dies heute noch als eine schöne Sitte unter den Juden überall zu bemerken ist; f) durch Anordnung eines zweiten Zehntens und zweiter Erstlinge, welche nächst der Verwendung für Dankopfer an den hohen Festen geradezu zu Freudenmahlzeiten dienen sollten, an welchen außer den Kindern und Knechten auch Fremdlinge, Wittwen und Waisen sich laben und erfreuen durften (Deut. 12, 5—12. 17—19. 14, 22—29. 16, 10. 11. 26, 12. 13.); g) endlich durch die bestimmte Mahnung, dem Dürftigen zu leihen, „nachdem er mangelt," ohne sich durch die Nähe des Sabbathjahrs davon abhalten zu lassen (Deut. 15, 7—11.). Dazu kamen gewisse Rechte der Armen; welche in folgenden drei Punkten bestanden:

1) Sollte bei keiner Ernte der Acker an den Enden umher abgeschnitten, auch nicht Alles genau aufgesammelt, eine vergessene Garbe nicht nachgeholt werden; die Weinberge sollten nicht genau gelesen, die abgefallenen Beeren nicht aufgelesen, die Oelbäume nicht nachgeschüttelt werden; es sollte Alles, das damit übrig bliebe, des Fremdlings, der Wittwen, Waisen und anderer Armen seyn (Levit. 19, 9. 10. Deut. 24, 19—21. vergl. Ruth. 2, 2—19.).

2) Sollte im Sabbathjahr das Feld nicht besäet, der Weinberg nicht beschnitten werden, was aber von ihm selbst wächst, vom Eigenthümer nicht geerntet, die Trauben nicht abgelesen werden, sondern Eigenthümer, Knecht, Magd, Taglöhner, Hausgenosse, Fremdling, Vieh und Thiere davon essen, je nach Lust und Bedürfniß, an Ort und Stelle (so scheint es der Sinn der Worte Levit. 25, 5. 6. zu seyn).

3) War nach dem mosaischen Gesetze die Leibeigenschaft nicht nur erlaubt Denjenigen, welche Leibeigene halten wollten (freilich unter Bedingungen, welche einer so menschenfreundlichen Gesetzgebung würdig waren, aber nicht hieher gehören), sondern durchaus nicht entehrend für Denjenigen, welcher sich einem Herrn verkaufte oder verkauft wurde, denn sie beraubte einen Israeliten nicht seines Bürgerrechtes, sie schaffte dem Verdienstlosen Arbeit, Unterhalt und Obdach, und sie konnte im Sabbathjahr und im Halljahr, oder, wenn ein Kaufpreis erlegt wurde, schon vor dieser Zeit wieder mit der vorigen selbstständigen Stellung vertauscht werden, wenn der Leibeigene oder die Seinigen sich nicht dabei so gut befanden, daß sie es vorzogen, für Lebenszeit darin zu verharren. (Nach Levit. 25, 39 ff. stand die Freiheit im Halljahr, nach Exod. 21, 2 ff. und Deut. 15, 12 ff. schon im Sabbathjahr offen.)

Wie viel oder wie wenig wir in unsern Verhältnissen, unter welchen der Pauperismus eine so schwere Rolle spielt, von der mosaischen Gesetzgebung zu lernen und mit Gewinn uns anzueignen vermöchten, ist ein Problem, welches der sorgfältigsten und gewissenhaftesten Ueberlegung würdig wäre. **Pressel.**

Armenpflege, kirchliche. Hätte die Real-Encyklopädie einen lediglich realen und nicht zugleich auch einen idealen Karakter, wollte sie sich mit der Verzeichnung dessen, was in der protestantischen Kirche vorhanden ist, begnügen und nicht zugleich auch das Ziel vergegenwärtigen, dem wir nachzustreben haben, so würde sie einen Artikel über kirchliche Armenpflege nicht aufnehmen können, denn was in der Art gegenwärtig existirt, heißt und ist Armenwesen und wird von der Staatswissenschaft unter den Bereich der Polizei gestellt (vgl. Schmidt, Untersuchungen über Bevölkerung, Arbeitslohn und Pauperismus. Leipz. 1836. S. 336, 337). Es ist damit eine der tiefsten Klüfte bezeichnet, welche unsere kirchliche Gegenwart einerseits von ihrem Anfang und andererseits von ihrem Ziele trennen, woraus aber zugleich auch die dringende Nothwendigkeit erhellt, daß die Kirche über diese Angelegenheit in's Klare komme.

Wir orientiren uns über den wenig beleuchteten Gegenstand am besten dadurch, daß wir die geschichtliche Entwicklung verfolgen.

I. Die apostolische Ordnung der brüderlichen Mittheilung. In dieser apostolischen Ordnung sind drei Momente zu unterscheiden, der Grund der Wohlthätigkeit, der Umfang derselben und ihre Vermittelung. Was zunächst den Grund anlangt, so ist derselbe in einem so einfachen als geläufigen Worte ausgesprochen und dennoch bedarf derselbe einer eingehenden Erörterung. Der Grund ist nämlich kein anderer, als die brüderliche Liebe. So bekannt nun aber auch diese Bezeichnung sowohl in ihrem natürlichen als ihrem geistlichen Sinne, so ist doch das, was sie ausdrückt, in unserem jetzigen Leben etwas so Seltenes, daß es hoch nöthig ist, sich lebendig zu vergegenwärtigen, was die brüderliche Liebe in der Zeit der Erstlinge des heiligen Geistes gewesen sey. Da tritt uns zuerst entgegen die Gütergemeinschaft in der Gemeinde zu Jerusalem (s. Apostelgesch. 2, 44. 45. 4, 32—37.). Fragen wir nach dem Grunde dieser Erscheinung, so erkennen wir aus der Geschichte des Ananias und der Sapphira ganz deutlich, daß das Verkaufen der Aecker und Häuser nicht etwa als eine gute Sitte, geschweige denn als nothwendige Bedingung lebendigen Glaubens angesehen wurde, sondern lediglich dem freien Willen jedes Einzelnen anheimgestellt blieb (s. Apostelg. 5, 4.). Wurzelt nun etwa dieser freie Wille in einer enthusiastischen Ueberschwenglichkeit oder aber in einem ascetischen Vornehmen? Die Apostelgeschichte hat uns darüber nicht in Zweifel gelassen, indem sie die Güterentäußerung der Vermögenden ein Mal mit der Sitte des gemeinschaftlichen Lebens, das andere Mal mit dem Geiste der Einheit und Gemeinschaft in Verbindung bringt. Die Gläubigen, das ist der Sinn des Berichtes von Lukas, stellten in ihrer Gemeinschaft das Leben einer Familie und einer Hausgenossenschaft dar (s. 2, 46. 47.), und die Erscheinung der Gemeinschaft beruhte auf dem innersten Gefühl und unmittelbarstem Selbstbewußtseyn, denn »die Menge der Glaubenden war ein Herz und eine Seele« (s. 4, 32.). Was heißt das anders, als sie fühlten und wußten sich als Glieder einer Hausgemeinschaft? und weil sie sich so fühlten, so konnten sie auch gar nicht anders leben als in der Weise einer in sich einigen und seligen Hausgemeinschaft. Und das ist wiederum nichts Anderes, als die bestimmte Ausprägung dessen, was die Kirche zu allen Zeiten als ihren Glauben bekannt hat, daß nämlich die Gläubigen Kinder eines Geistes und eines Gottes sind, und in ihrem Herrn und Haupt zugleich ihren erstgebornen Bruder zu erkennen haben; daß die Gläubigen in der Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott zugleich das Geheimniß einer wirklichen Brüderschaft untereinander besitzen.

Die eigenthümliche Gestalt, welche dieser Geist der brüderlichen Liebe hier annimmt, hängt naturgemäß und nothwendig mit dieser Anfangszeit zusammen: es ist nämlich die Zeit, in welcher der heilige Geist die Gemeinde der Gläubigen intensiv wie extensiv in einem Grade erfüllte, wie seitdem niemals wieder. Dieser Intensivität des heiligen Geistes entspricht es, wenn der Geist der brüderlichen Gemeinschaft sich eben so unmittelbar und in ebenso natürlicher Wirklichkeit äußerte, wie der Geist der Freude in Gott und der Geist des Lebens der göttlichen Werke in dem Reden mit neuen Zungen. Fern sey daher jeder Gedanke von Ueberspannung und Uebertreibung, mit welchem unsere Reflexion und Nüchternheit jenes heilige und himmlische Bild der brüderlichen Gemeinschaft in Christo anhauchen möchte! Daß ein Mann, wie Höfling, sich vor einem solchen Gedanken nicht hat bewahren können (s. die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer S. 232), beweist nur, wie weit die apostolische Kirche auch in dieser Beziehung unserer Gegenwart in die Ferne gerückt ist. Weil es nun aber die wirkliche und gegenwärtige Macht des heiligen Geistes war, welche jene Form und Gestalt geschaffen, in welcher die christliche Gemeinde sich als eine wirkliche Brüderschaft und Hausgenossenschaft darstellte, so mußte, so bald die Macht des Geistes der Ordnung der Zeit sich unterstellte und so wohl in den Einzelnen nachließ als in der Gesammtheit, und somit die Naturmacht wiederum in der christlichen Gemeinde Geltung erlangte, vermöge desselben Geistes eine veränderte Gestalt dieser Gemeinschaft eintreten: der Geist der brüderlichen Liebe mußte anfangen zu wirken innerhalb und vermittelst der von der Naturmacht gegebenen Verschiedenheiten der Vermögensverhältnisse in der christlichen Gemeinde. Damit jedoch für die weitere

Entwickelung der brüderlichen Gemeinschaft niemals das Ziel der christlichen Liebe, die wirkliche Gemeinschaft des Genusses und Besitzes, der Kirche aus den Augen gerückt werde, ist dieses Denkmal der ersten und ursprünglichen Gestalt einer Christengemeinde für immer aufgerichtet worden. Da sich aber bereits in dem Streite zwischen Hellenisten und Hebräern über die Theilnahme der Wittwen an den gemeinschaftlichen Gaben die Naturmacht hervortritt, mithin auch jene verklärte Gestalt des brüderlichen Geistes schon so früh getrübt erscheint, so finden wir bereits innerhalb der apostolischen Zeit den Geistesstrahl der brüderlichen Liebe als einen durch die natürlich gegebene Verschiedenheit der Christen gebrochenen. Weil es aber immer derselbe Geist ist und wir innerhalb der apostolischen Kirchenleitung der ungetrübten Reinheit desselben gewiß seyn können, so ist es nothwendig, dem Geist der brüderlichen Liebe in der hier in Betracht kommenden Beziehung auch außerhalb jener ersten Verklärungsgestalt der jerusalemischen Gemeinde in den apostolischen Urkunden nachzuforschen. Dabei stellen sich nun folgende Hauptzüge heraus. Zuerst warnt Jakobus in heiligem Eifer vor irgend welcher geringschätzigen Behandlung der Armen oder irgend welcher Bevorzugung der Reichen innerhalb der Gemeindeversammlung (s. Jakob. 2, 1—9.). Es geht aus dieser Ermahnung hervor, daß der Gegensatz zwischen Reichen und Armen unter den Gläubigen als bestehend anerkannt wird, dabei aber wird verlangt, daß es wenigstens einen Ort geben soll, an dem dieser Gegensatz nicht hervortreten darf, nämlich die Stätte der Gemeindeversammlung. Der Brief an die Hebräer erinnert an Wohlthätigkeit und Mittheilung als an eine allgemeine und immer bleibende Christenpflicht (s. 13, 16.). Paulus macht es jedem Einzelnen zur Pflicht, so viel mit seiner Handarbeit zu erwerben, daß er von seinem Ueberflusse dem Dürftigen mittheilen könne (s. Ephes. 4, 28.). Johannes verlangt von allen Besitzenden den Darbenden gegenüber thatsächliche Erweisung eines aufgeschlossenen Herzens (s. 1, 3, 17. 18. vgl. Jak. 2, 15. 16.). Bei weitem am lehrreichsten ist in dieser Hinsicht die ausführliche Erörterung des Paulus über die große Kollekte, welche für die Gemeinde in Jerusalem bestimmt war (s. 2 Kor. 8, 9. vgl. 1 Kor. 16, 1—4.). Höchst beachtenswerth ist schon die ungemeine Zartheit, mit welcher Paulus die ganze Angelegenheit behandelt. Einerseits will er es nicht verhehlen, wie außerordentlich viel ihm an dem Zustandekommen dieser Kollekte sowohl, als an einer angemessenen Betheiligung der korinthischen und achaischen Gemeinden bei derselben gelegen ist, andererseits aber kommt ihm bei der ganzen Sache Alles an auf die innerliche Freiwilligkeit jedes Gebers. Es ließe sich nun aus diesem Abschnitt eine ganze Reihe höchst karakteristischer Sätze über das Wesen der brüderlichen Liebe als Grund der Wohlthätigkeit zusammenstellen; der Kürze halber begnügen wir uns, denjenigen dieser Sätze anzuführen, der alle übrigen in sich schließt und beherrscht. Zur Bezeichnung der Gesinnung, in welcher die Gemeinden Macedoniens, die Paulus wegen ihrer ausgezeichneten Freigebigkeit bei dieser Kollekte ganz besonders hervorhebt, ihre Gaben dargebracht haben, schreibt er: ἑαυτοὺς ἔδωκαν πρῶτον τῷ κυρίῳ (2 Kor. 8, 5.). Durch diese Aeußerung, welche die christliche Wohlthätigkeit in den tiefsten Grund der innersten Persönlichkeit verlegt, werden wir wiederum an die eigenthümliche Physiognomie der ersten Gestalt der christlichen Gemeinschaft erinnert und wir merken auf's Neue, daß, wenn auch inzwischen die Aeußerung der christlichen Wohlthätigkeit an bedürftige Brüder eine andere geworden ist, der Geist immer doch derselbe geblieben und auch jetzt noch kein geringerer ist, als der Geist Jesu selber, welcher ist der Geist des Vaters und des Sohnes und zugleich der Lebensgrund aller an Jesum gläubig Gewordenen.

Was nun weiter den Umfang der christlichen Wohlthätigkeit nach der apostolischen Ordnung betrifft, so sind drei Kreise zu unterscheiden. Der engste Kreis umschließt die Verwandten und insbesondere die Hausgenossen. Für diesen Kreis stellt die apostolische Ordnung die Regel auf, daß innerhalb desselben die Pflicht der gegenseitigen Versorgung nicht ohne Abfall vom Glauben verletzt werden könne (s. 1 Tim. 5, 4. 8. 16.). So selbstverständlich es zu seyn scheint, daß der Glaube die Bande der Gemeinschaft, welche

bereits durch die Natur vorhanden sind, noch mehr befestigen muß, so wird sich Jeder, der einen Blick in den gegenwärtigen Zustand der Armenversorgung innerhalb der Kirche gethan hat und bemerkt, wie in immer mehr sich häufenden Fällen jede Spur dieser durch den Glauben geheiligten Naturverpflichtung verschwindet, in der ausdrücklichen Aufstellung jener Regel apostolische Weisheit erkennen müssen. Das eigentliche Gebiet der christlichen Wohlthätigkeit nach apostolischer Ordnung wird aber von dem zweiten Kreise umschlossen. Diesen bildet wirklich die Gemeinde, die Gemeinde ist diejenige Genossenschaft, welche durch die gemeinsame Geburt aus dem Wasser und Geist gestiftet ist und sich fortwährend durch den gemeinsamen Glauben an den dreieinigen Gott erkennt. Wenn demnach die Gemeinde die geistliche Hausgenossenschaft ist, so ist es ganz in der Ordnung, daß für sie dasselbe Gesetz gilt, welches wir schon auf dem Gebiet der natürlichen Hausgenossenschaft finden und das, wie wir gesehen, durch apostolische Vorschrift ausdrücklich geheiligt ist, nämlich die Verpflichtung der Versorgung der Bedürftigen durch die Vermögenden. So haben wir es in der ersten Zeit der Urgemeinde als eine ursprüngliche und selbstverständliche Lebensordnung vorgefunden, und auf diesen Kreis der Gemeinde beziehen sich offenbar auch die Ermahnungen der Apostel zur brüderlichen Mittheilung an die Armen und Bedürftigen; augenscheinlich vorausgesetzt ist aber diese bestimmte Umgrenzung der allgemeinen christlichen Wohlthätigkeit in der Stelle 1 Tim. 5, 16. Obgleich nun dieser zweite Kreis allerdings der vorzugsweise in Betracht kommende ist, so darf doch auch der dritte und weiteste um so weniger außer Acht gelassen werden, weil sich bei Betrachtung desselben erst derjenige Umfang der christlichen Wohlthätigkeit nach apostolischer Ordnung herausstellt, welcher der göttlichen Tiefe ihrer Begründung entspricht. Dieser dritte Kreis umschließt die Gesammtheit der Gemeinden oder die gesammte Kirche Christi. Es zeigt sich dies zuerst in der antiochenischen Gemeinde, der ersten unter den Heiden und zwar unter Umständen, welche auf die principielle Wichtigkeit dieser Erweiterung der Fürsorge für die Noth der Brüder deutlich hinweisen (s. Ap.Gesch. 11, 27—30.). Die Gaben, welche Barnabas und Paulus von der antiochenischen Gemeinde den Aeltesten in Judäa zu überbringen haben, ist der erste thatsächliche Beweis derjenigen Liebe, welche nicht bloß die Glieder eines Volkes zu Brüder macht, sondern selbst den härtesten nationalen Gegensatz, den es überall in der Welt gibt, den zwischen Juden und Heiden überwindet und in das Gefühl der Gemeinschaft und Gleichheit auflöset (vgl. meinen Versuch über die Apostelgeschichte I, 270—275.). Und das, was hier keimartig in der ersten Gemeinde aus den Heiden auftritt, das sehen wir weiter entwickelt und gestaltet in der großen Kollekte, welche der Apostel der Heiden aus allen Gebieten seiner Thätigkeit sammelt und in Gemeinschaft mit sieben Vertretern der Heidengemeinden, gewissermaßen ihren Diakonen (s. Ap.Gesch. 20, 4. vergl. meinen Versuch über die Ap.Gesch. II, 2, 36—50.), den Brüdern in Jerusalem überbringt. Diese großartige Erweisung und Bethätigung der brüderlichen Liebe und Mittheilung der Heidengemeinden in den verschiedenen Weltgegenden an die Brüder in Jerusalem hat auch den denkwürdigen Erfolg, daß Jakobus mit allen Aeltesten der Gemeinde in Jerusalem, welche die dem gesammten Heidenchristenthum bis zum Ende seiner Entwickelung hinaus am meisten entgegengesetzte Art und Gestalt christlichen Wesens und Lebens ausgebildet hat, das Werk des Paulus unter den Heiden preisen und somit die Brüder aus den Heiden anerkennen (s. Ap.Gesch. 21, 20. vgl. meinen Versuch II, 2, 130—136.), worauf denn Paulus die Gestalt seiner heidenapostolischen Freiheit darangibt und sich aus innerstem Triebe den Formen des israelitischen, gesetzmäßigen Gottesdienstes unterwirft (s. Ap.Gesch. 21, 26. vgl. meinen Versuch II. 2, 147—158.).

Auch in Ansehung der Vermittelung der brüderlichen Mittheilung an die Bedürftigen finden wir in der apostolischen Kirche sehr bestimmte und wichtige Andeutungen. Ursprünglich waren es die Apostel, welche die Verwendung der Darbringungen in der Gemeinde zu Jerusalem übernahmen (s. Ap.Gesch. 4, 35. 37. 5, 2.). Sobald aber das von der Erstlingschaft des heiligen Geistes niedergehaltene Naturelement in diesem Gebiete sich

wieder geltend machte, lehnt das Apostolat die weitere Verwaltung der Sache ab (s. Ap.Gesch. 6, 2.), und veranlaßt die Gemeinde, aus ihrer eigenen Mitte sieben geeignete Männer für die Vermittelung der Gaben zu erwählen und nach geschehener Wahl werden sie durch apostolische Handauflegung in ihr neues Amt, das Amt der Diakonie eingeführt (s. Ap.Gesch. 6, 3—6.). Dem widerwärtigen Naturelement wird ein geistdurchdrungenes und geistgestaltetes Naturelement entgegengesetzt. In dem Glauben an die geschehene Geistesausgießung setzen die Apostel voraus, daß der Geist die in der Gemeinde vorhandenen natürlichen Gaben und Fähigkeiten zur Verwaltung des für die Bedürftigen bestimmten Gemeindeguts durchdrungen haben werde und die Gemeinde als die von diesem Geiste erfüllte Gesammtheit sowohl über die vorliegende Aufgabe, als auch über die befähigten Persönlichkeiten nicht bloß richtig urtheilen könne, sondern auch daß sie namentlich in Betreff des zweiten Punktes allein eine richtige Entscheidung zu treffen vermöge. Der Erfolg hat diese Erwartung des Apostels vollkommen bestätigt, indem nicht bloß diese Selbstthätigkeit der Gemeinde den Stephanus in eine Stellung versetzte, in welcher er im Stande war, die Entwicklung der Kirche um einen bedeutenden Schritt zu fördern, sondern auch die hier gegründete Diakonie später als ein allenthalben auch in den Heidengemeinden eingeführtes Kirchenamt sich erweist (s. Röm. 16, 1. Philipp. 1, 1. 1 Tim. 3, 8. 12.). Wir sehen also, daß das selbstständig sich geltend machen wollende und deshalb störende Element der Naturverschiedenheit dadurch überwunden wird, daß sich der heilige Geist der Naturverschiedenheit bemächtigt und mit Zugrundelegung derselben die Gemeinde organisirt. Wir finden diese Anschauung und Behandlung der Sache auch festgehalten bei der umfassendsten Aeußerung der Wohlthätigkeit in der apostolischen Kirche, bei der großen Kollekte der Heidengemeinden für die Heiligen in Judäa. In Beziehung auf diese Kollekte schreibt Paulus der korinthischen Gemeinde bereits im ersten Briefe: *οὓς ἐὰν δοκιμάσητε δι᾽ ἐπιστολῶν, τούτους πέμψω ἀπενεγκεῖν τὴν χάριν ὑμῶν εἰς Ἱερουσαλήμ* (s. 1, 16, 3.). Er ist demnach so weit entfernt, die Kollekte auf eigene Hand zu überbringen, daß es anfänglich noch gar nicht entschieden war, nach Jerusalem zu gehen, die Ueberbringer sollen vielmehr nach der Meinung des Apostels von der Gemeinde selbst gewählt werden. Dem entspricht ganz genau, daß derjenige, welcher die Kollekte überbrachte, von Paulus bezeichnet wird als *ἀδελφὸν, οὗ ὁ ἔπαινος — διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, οὐ μόνον δε, ἀλλὰ καὶ χειροτονηθεὶς ὑπό τῶν ἐκκλησιῶν* (s. 2 Kor. 8, 18. 19.), sowie daß der Apostel die Ueberbringer der Kollekte überhaupt *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* nennt (s. 2 Kor. 8, 23.).

II. Altkirchliche Vereine und Praxis der Armenpflege. Das in dieser Hinsicht in Betracht Kommende ist zusammengestellt von Höfling in einem Anhang zu der Lehre der ältesten Kirche vom Opfer S. 228—236. Der Geist der brüderlichen Liebe, welcher durch die apostolische Kirche der Armenversorgung zu Grunde gelegt worden war, bleibt auch in der nachapostolischen Kirche die belebende Seele dieses Instituts; indem aber die Beziehung dieses Geistes zu Gott, die wir von Anfang her auch erkannt haben, in dieser Zeit sehr stark und fast ausschließlich hervorgehoben wird, könnte es fast scheinen, daß die Fürsorge für die Bedürftigen hier noch tiefer begründet wäre, als in den apostolischen Gemeinden. Die Gaben werden nämlich durchgängig betrachtet als Opfer und es bildet demnach die Armenpflege einen großen gemeinsamen Opferakt der Gemeinde, und die Bedürftigen werden nach dieser Vorstellung als nichts Geringeres angesehen, denn als der Opferaltar der Gemeinde (s. Constit. Apost. 2, 26. 3, 6. 7. 14. 4, 3., womit zu vergleichen ist die Stelle des Justinus, in welcher er bei der Darbringung der Gaben einerseits vor Allem auf die Freiwilligkeit dringt, andererseits auf die Verbindung dieser Darbringung mit dem heiligen Abendmahl hinweist, s. Höfling, in d. a. Werke, S. 52). Wie reinigend und belebend diese Vorstellung auf die Mittheilung der Gaben wirkte, ist besonders aus zwei Umständen zu ersehen: einmal sofern die Armen als der Opferaltar erwarten, daß ihnen die Gaben zugebracht werden (*οὐδε γάρ πότε τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ περιτρέψει, ἀλλ᾽ ἐν ἑνὶ τόπῳ ἵδρυται.* Const. Apost. 3, 6.),

sodann werden die Gaben, die nicht aus gutem Gewissen dargebracht werden, als unrein und Gott mißfällig abgewiesen, »weil es besser sey, wegen Mangel zu sterben, als von πονηροῖς Opfergaben anzunehmen« (s. l. c. 4, 7. 8.). Ein fernerer Gewinn, der mit dieser Auffassung der Wohlthätigkeit verbunden war, besteht darin, daß sich die Vorstellung von dem gemeindlichen Karakter aller christlichen Mittheilung noch stärker ausprägte und mehr befestigte. Wir finden daher auch, daß das Wohlthun, das von Einzelnen ausgeht, als ein unnützes verworfen wird (s. Constit. Apost. 2, 27.). Allein es ist die einseitige Hervorkehrung des an sich wahren und auch in der apostolischen Auffassung begründeten Momentes der Opferung in der Mildthätigkeit (vgl. Hebr. 13, 16.) doch nicht ganz ohne Trübung der apostolischen Normalität geblieben. Weniger Gewicht wollen wir darauf legen, daß wir bei der Steigerung der Solidarität der Gemeindeglieder in ihrem nächsten Kreise von der Erweiterung des Blickes und Herzens auf die Gesammtkirche, die uns in der apostolischen Zeit so erhebend entgegentrat, keine Spur mehr finden, weil wir zur Erklärung dieses Umstandes die Ungunst der äußerlichen Verhältnisse in Anschlag bringen müssen. Aber nicht ohne wesentliche Abirrung von der apostolischen Klarheit und Sicherheit geschah es, daß wegen der einseitigen Geltendmachung des Opfermomentes in der Wohlthätigkeit der Bischof als der οἰκονόμος der Gemeindegaben betrachtet wurde, der allein die Bedürftigen kenne und daher Niemanden denn Gott für die Verwendung der Gaben verantwortlich sey (vgl. die Nachweisungen bei Höfling S. 27, 28, 52, 53, 229). Während die Apostel urtheilten: οὐκ ἀρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις (s. Apost.G. 6, 2.) und darauf bauten, daß der heilige Geist die in der Gemeinde für diese Thätigkeit vorhandenen natürlichen Gaben organisiren werde, sehen wir hier das geistliche Amt die auf einem ganz anderen Gebiete liegende Thätigkeit der Diakonie übernehmen. Bei aller Anerkennung, die wir der Innerlichkeit und Festigkeit in dieser Armenversorgung schuldig sind, können wir doch in der genannten Beziehung die Anfänge eines übergeistlichen Wesens nicht verkennen.

III. Einfluß der Staatskirche auf die Armenpflege. »Mit der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion verschwand der ursprüngliche einfache Karakter der Armenpflege.« Diese Bemerkung von Schütz in dem lesenswerthen Artikel über die Concurrenz der Privaten, Gemeinden und des Staates bei der Armenversorgung in der Zeitschrift für die gesamm. Staatswissensch. 1852, 4, 610—657) ist im Wesentlichen richtig, nur bedarf sie einiger Modification. Die Schattenseite der Staatskirche besteht darin, daß sie den ursprünglichen Boden alles geistlichen Wesens, den Willen und das Gewissen der einzelnen Persönlichkeit nicht mehr festhalten kann, weil sie den Begriff des Christlichen veräußerlicht und nicht bloß auf die Masse des Volkes, sondern auch auf das Territorium des Staates überträgt. Die Lichtseite der Staatskirche dagegen ist die Verbreitung christlicher Voraussetzungen und Gedanken auch in solche Lebensgebiete, welche den geistlichen Mitteln und Wirkungen der Kirche bis dahin unzugänglich geblieben sind. Beide Seiten des staatskirchlichen Prinzips kommen auch in Bezug auf die Armenpflege zum Vorschein, jedoch so, daß die Macht der Freiwilligkeit, Innerlichkeit und Heiligkeit, welche wir in der kirchlichen Armenpflege so stark und rein gefunden haben, nicht sobald von jenem aufkeimenden Prinzip gebrochen werden kann, die andere Seite dagegen ihren mildernden Einfluß soweit geltend macht, als die Kirche, welche nunmehr in der Form der Staatskirche auftritt, ihre Macht in die Länder der Heiden hineinzusetzen im Stande ist. Beide Wirkungen kommen zugleich zum Vorschein, wie die Nachweisungen von Buß in dem Kirchenlexikon von Wetzer und Welte unter dem Artikel Armenpflege, Band I, 445 rc., ergeben. Aus den Zeiten des römischen Reiches gehören folgende gesetzliche Bestimmungen hieher, deren Angabe wir Buß a. a. O. verdanken: Constitut. Valentin. et. Marcian 12 §. de succes. eccles. 1, 12. heißt es: et quia humanitatis nostrae est egenis prospicere et dare operam, ut pauperibus alimenta non desint; ein Gesetz von Gratian, Valentinian und Theodosius (s. Codex Theos. LXIV. tit. 18) macht die öffentliche Unterstützung der Armen

zu einer bürgerlichen Pflicht; indem zugleich auf das Betteln von arbeitsfähigen Personen der Verlust der Freiheit als Strafe gelegt wurde. Justinian sah sich jedoch genöthigt, diese letztere Bestimmung dahin zu mildern, daß er Nov. LXXX, c. 4. verfügte, die freien arbeitsfähigen Bettler, welche ihren Lebensunterhalt nicht ehrlich erwerben können, sollen von den Unternehmern öffentlicher Arbeiten angestellt und verköstiget werden. Aehnliche Bestimmungen finden wir auch im fränkischen Reich: so heißt es in dem Capitul. Karls des Großen v. J. 806: suos pauperes quaeque civitas alito, weil es den geistlichen Sitten widerspreche, daß Jemand aus Hunger zu Grunde gehe, oder zum Kindermord, oder einer sonstigen unwürdigen Handlung aus Mangel an dem Nothwendigsten hingerissen werde (s. d. Stelle bei Schütz a. a. O. S. 613); und dem entsprechend ist es, daß Karl der Große bei Anlaß einer Mißerndte vorschrieb, wie viel Arme Jeder zu ernähren habe und um welchen Preis das Getreide zu verkaufen sey (s. Buß a. a. O. S. 450). Das Element der Milde und Menschlichkeit in diesen Reichsbestimmungen wird Niemanden entgehen, der da bedenkt, daß das heidnische Alterthum die Nächstenliebe nicht kennt und die heidnische Literatur Nichts von milden Stiftungen weiß (s. Buß, S. 445); aber übersehen dürfen wir andrerseits doch auch nicht, welch eine große Trübung der heiligen Quelle christlicher Wohlthätigkeit die Aufbietung des Zwanges ist, so daß wir unmittelbar im Gefolge dieses Zwanges ein so bedenkliches Ding wie die Anerkennung eines Rechtes auf Arbeit, worin die römische Gesetzgebung sich mit einer Hauptsatzung der modernsten Demokratie begegnet, auftreten sehen.

IV. Einfluß der Hierarchie auf die Armenpflege. Da durch Errichtung der Staatskirche eine Veräußerlichung der christlichen Innerlichkeit und Geistigkeit eingetreten war, so ist als eine günstige Fügung anzusehen, daß vorzugsweise die Hierarchie sich dieser Richtung bemächtigte. Es gilt dies auch von der Armenpflege und es ward dadurch der verderbliche Einfluß der Staatskirche auf dieses Gebiet für's Erste bedeutend vermindert. Die Hierarchie adoptirte den territorialen Begriff des Geistlichen von der Staatskirche und sie war es, die den unmittelbarsten Nutzen von demselben zog, indem sie darauf ihr Anrecht an den Zehnten gründete. — Dieser Zehnte bildete nun den Grundstock des Kirchenvermögens. Aber die Kirche vergaß nicht die Stellung, welche den Armen von Anfang an in ihrer Mitte angewiesen war. Wenn auch die heilige Großmüthigkeit, die sich in folgenden Worten des Ambrosius ausspricht: die Kirche besitzt Nichts als den Glauben, was sie sonst noch hat, gehört den Armen, das Kirchengut ist Armengut (s. Epist. 36.), weder zu seiner Zeit allgemein war, noch auch später und zwar weit weniger als herrschend angenommen werden darf, so sieht sich doch der Bischof fortwährend als der Versorger der Armen an und den Armen wird ein wesentlicher Antheil an dem Zehnten allenthalben zuerkannt (s. Buß a. a. O. S. 448). Wenn nun freilich auch viel fehlte, daß in dieser hierarchischen Verwaltung der Armenpflege ihr Wesen in der ursprünglichen Reinheit bewahrt blieb, so ist doch der Zwang bei der Einsammlung der Gaben hier einigermaßen durch den Karakter eines kirchlichen Gesetzes verdeckt und bei der Vertheilung der Gaben durch das geistliche Amt ein moralischer Einfluß auf die Armen gesichert. Eine größere Corruption veranlaßte die Hierarchie aber dadurch, daß sie der freiwilligen Armuth einen geistlichen Karakter verlieh und somit nicht bloß den Bettel, gegen welchen sich das Zartgefühl der ersten Kirche so entschieden ausgesprochen hatte, legalisirte, sondern auch in dem Maße, als sich die Heuchelei dieser geistlichen Armuth bemächtigte, die durch die Kirche gegründete Ehrfurcht vor der wahren Armuth schmälerte.

V. Reformation. Indem die Reformation die Wiedergeltendmachung der ursprünglichen Innerlichkeit und Geistigkeit des Christenthums ist, stürzt sie sowohl das Prinzip des Staatskirchenthums als das der Hierarchie. Denn da der Schwerpunkt des christlichen Wesens nach dem Sinne der Reformation innerhalb der innersten Persönlichkeit, wo eben der rechtfertigende Glaube seine Stätte hat, ruht, so ist damit der Veräußerlichung des Christenthums durch die Staatskirche eine Schutzwehr entgegengesetzt, andererseits aber, da durch die centrale Beziehung des Christenthums auf die innerste Persönlichkeit das Gebiet des Natürlichen in seinem Rechte anerkannt ist, kann

die Hierarchie durch das Prinzip der Uebergeistlichkeit das Natürliche nicht mehr beeinträchtigen. Diese große Wendung in der Entwicklung der Kirche konnte demnach nicht ohne den wohlthätigsten Einfluß auf die Armenpflege bleiben. Die gerechtfertigte, freie christliche Persönlichkeit fühlte wiederum das innere Bedürfniß, jedem schreienden Mißverhältniß der Vermögensumstände unter den Glaubensgenossen abzuhelfen. Damit war die Wohlthätigkeit wiederum in ihren ursprünglichen Grund und Boden eingesenkt, in den Geist der im Glauben wurzelnden brüderlichen Liebe, wie wir es in der apostolischen Zeit gefunden haben. Dieser ursprüngliche und allein wahre Geist der christlichen Wohlthätigkeit äußerte sich in den Gemeinden des erneuerten apostolischen Bekenntnisses so mächtig, daß wir allenthalben neue Ordnungen und Gestaltungen aus diesem Grunde hervortreten sehen. In den protestantischen Kirchenordnungen ist die Fürsorge der Gemeinde für ihre Armen ein stehender Artikel, und zwar bewährt sich die neuerwachte Liebe dieser Gemeinden besonders darin, daß der in dem staatskirchlich hierarchischen Kirchenwesen emporgekommene und furchtbar wuchernde Bettel von allen bugenhagen'schen Kirchenordnungen auf das Strengste verboten wird (s. Jäger, die Bedeutung der älteren bugenhagen'schen K.-O. in Geneal. Studien und Kritiken. 1853. 2. S. 510). Daneben begegnet uns hier noch ein anderer Zug aus der apostolischen Zeit: während der hierarchische Geist die apostolische Diakonie seit langer Zeit in ein klerikales Amt verwandelt und damit das Wesen derselben vernichtet hatte, wurde dieses Amt in der protestantischen Kirche wiederum aufgerichtet und zwar keineswegs bloß in der reformirten. Jäger a. a. O. S. 508 bemerkt: „Die bugenhagen'schen Kirchenordnungen mit Ausnahme einer einzigen von Winkel nachgebildeten göttinger Kirchenordnung v. J. 1530 trennen die Kirchenfonds und Armenfonds. Den Schatzkastenherren, welche das Kirchengut verwalten, stehen zur Seite die Armendiakone, welche dem Armenkasten vorgesetzt sind“. In der nürnberger Armenordnung vom J. 1522 wurden zehn Bürger mit der Armenpflege betraut und diesen vier besoldete Diener beigeordnet (s. Landau, die materiellen Zustände der unteren Klassen in Deutschland sonst und jetzt. Germania II. Bd. S. 337). Daß es mit dieser in der Gemeinde ruhenden Diakonie nicht auf ein äußerliches Armenwesen im modernen Sinne abgesehen war, sondern daß sie den Geist der Liebe in der Gemeinde vertritt, mag aus der einen Bestimmung zur Genüge ersehen werden, daß nach Bugenhagen's Anordnung die Namen der Armen nur den Diakonen bekannt werden sollen (s. Jäger a. a. O. S. 810). Diese Zartheit finden wir freilich nicht allenthalben: nicht bloß nach der würtembergischen protestantischen Kirchenordnung von 1536, sondern auch nach der katholischen des Bischofs Konrad III. in Würzburg vom Jahre 1533 mußten die für würdig erklärten Almosenempfänger besondere Zeichen tragen (s. Landau a. a. O. S. 337. Jäger a. a. O. S. 510). Nur so weit geht die Wiederherstellung der apostolischen Ordnung; denn von dem dritten Kennzeichen jener Ordnung, der die Gesammtheit der ganzen christlichen Brüderschaft umschließenden Bethätigung der christlichen Liebe finden wir in dieser Zeit kein hervortretendes Zeugniß. Doch hievon würden wir schon leichter absehen können, wenn sich nur jene gesunden Anfänge der apostolischen Ordnung innerhalb der wiederhergestellten Kirche besser bewährt und kräftiger bewiesen hätten. Um die ungeheure Macht der vorhandenen Ordnung zu bewältigen, kam Alles darauf an, daß die Organisation der Gemeinde aus dem Prinzip des reformatorischen Bekenntnisses heraus sich vollendete und der kühne Anfang, den namentlich die nürnberger Armenordnung vom J. 1522 machte (s. Landau a. a. O. S. 333), sich zeitgemäß weiter entwickelte. Allein obwohl das Prinzip der falschen Aeußerlichkeit im Staatskirchenthum und Hierarchie durch das reformatorische Bekenntniß überwunden war, so machte sich im Leben diese Potenz doch wiederum geltend, und brachte zuerst die Anfänge einer Organisation der Gemeinde in's Stocken und allmählig löste sie sie gänzlich auf oder machte sie kraftlos. Zwar hat sich in der reformirten Kirche Etwas mehr von der Organisation der Gemeinde erhalten, allein die Probe der apostolischen Ordnung, vermittelst der freien und lebenskräftigen Organisation der Gemeinde, der Armuth Herr

zu werden, hat auch die reformirte Kirche ebenso wenig bestanden. So stellt sich denn im Lauf der Zeit die für die Kirche höchst beschämende Thatsache heraus, daß sie sich der Armuth gegenüber für machtlos erklären mußte*), nur daß der Kirche des protestantischen Nordens die Genugthuung bleibt, sich am längsten in diesem Kampfe gehalten zu haben. Allein da ungeachtet aller Kirchenverbote gegen den Bettel dieses Uebel immer weiter um sich griff (s. Landau S. 336—349), mußte auch in den kräftigsten Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses eine andere Macht gegen die Armuth zu Hülfe gerufen werden.

VI. Das regulirte Armenwesen heißt die neue Macht, welche gegenwärtig in ganz Europa mit geringen Ausnahmen mit eiserner Faust das Ungethüm der Armuth niederzuhalten sucht. Daß die Hierarchie mit allen ihren Mitteln, mit der Lehre von der Verdienstlichkeit der Almosen und Legate, mit den großartigen Stiftungen der Wohlthätigkeit, mit ihren Orden und Brüderschaften, mit dem gesetzlich bestimmten Einfluß auf das öffentliche Leben der steigenden Macht der Armuth weder gewachsen gewesen ist noch auch gegenwärtig ist, beweisen zur Genüge die beiden Umstände, daß in einem Lande, wie Frankreich, wo die Hierarchie Freiheit genug hatte, sich zu entwickeln, die Versorgung der Armen zuerst durch die bürgerliche Gesetzgebung regulirt werden mußte, und daß ein Eiferer des Katholicismus wie Buß einräumen muß, daß auch in katholischen Ländern die Polizei und Civilgesetzgebung sich des Armenwesens bemächtigt habe (s. a. a. O. S. 452. 453). Obgleich, wie wir gesehen haben, bereits im römischen und im fränkischen Reich die Zwangspflicht der bürgerlichen Gemeinden zur Versorgung der Armen anerkannt und zuweilen in Anwendung gekommen war, so begründete dieser Grundsatz während des Mittelalters doch kein Institut: „es gibt in dieser Zeit weder eine Armensteuer, noch ein Recht auf Unterstüzung“ (s. Schütz a. a. O. S. 613). Diese denkwürdige Wendung, in welcher das bisher noch meist verborgen gebliebene Prinzip der Veräußerlichung der christlichen Wohlthätigkeit in eine wirksame und bleibende Activität eingesetzt wurde, ereignete sich in Frankreich und zwar unter solchen Umständen und so früh, daß der Verdacht eines protestantischen Einflusses in sich selbst zerfällt. In Folge eines Concilbeschlusses zu Tours wurde von Franz I. durch eine königliche Ordonnanz im Jahre 1536 die Armensteuer auferlegt. Dieselbe wurde im Jahre 1551 in Paris förmlich eingeführt und 1560 im ganzen Königreich angenommen; daß der Hauptantrieb zu dieser Maßregel in der Bettelei, welche weder durch die Zucht noch durch die Gaben der Kirche niedergehalten werden konnte, enthalten war, ergibt sich aus dem Umstande, daß im Jahre 1659 die Bettler acht bewaffnete Aufstände erregten, nach deren Bezwingung das Edikt von 1662 für ganz Frankreich den Kirchspielen die Pflicht auferlegt, ihre Armen zu unterhalten, die Regel des Wohnsitzes für den Armen festsetzt, die Bildung einer Armenrolle, das Recht der Armen, je nach den Fällen in die Hospitalanstalten aufgenommen oder zu Haus unterstützt zu werden, die Auflegung und die Eintreibung einer Abgabe von den Steuerpflichtigen für die Armen verordnet (s. Buß a. a. O. S. 452. Schütz a. a. O. S. 624). Dieses Edikt ist die Grundlage des Armenwesens in Frankreich geworden und es hat sich in Folge desselben die Armenversorgung ganz ähnlich entwickelt und zwar in Begleitung derselben bedenklichen Symptome, die anderswo hervorgetreten sind (vgl. *Villeneuve*, économie politique chrétienne ou recherches sur la nature et les causes du pauperisme en France et en Europe. Paris 1834. 3 Vol. *De Watteville*, l'administration charitable. Paris 1847. *L. M. Moreau-Christophe*, du problême de la misère et de sa solution chez les peuples anciens et modernes. Paris 1851. III. tom. Annales de la charité. 1852. Ein ähnliches Prinzip in der Armenversorgung ist in England seit Heinrich VIII. und Elisabeth eingeführt und da hier alles Gemeinwesen von dem Lichte der Oeffentlichkeit beleuchtet wird,

*) Weder die katholische Hierarchie noch die protestantische Diakonie konnte diesen Dämon bewältigen.

so gewinnt man aus den englischen Publicationen über den Stand und Fortgang der Armensachen den deutlichsten Einblick in die Natur und in die Gestaltung dieses Prinzips (vgl. v. Kleinschrod, der Pauperismus in England. I. Augsburg 1845. II. 1853. Desselben, die neue Armengesetzgebung Englands und Irlands. 1849. *Joseph Kay*, the social condition and education of the people in England and Europe. London 1850. II. T. *Robert Pashley*, Pauperism and Poor-Laws. London 1852). Und was Deutschland betrifft, so hat es sich allerdings lange gesträubt, diesem Rechts- und Zwangssystem in der Armenpflege zu huldigen, allein da es der kräftigen Entfaltung desjenigen Prinzips, welches allein die Macht hat, jenem System das Gegengewicht zu halten, bis jetzt entbehrt hat, so mußte es gleichfalls der eisernen Consequenz, welche in den schon erwähnten mit dem Eintritt der Staatskirche aufkommenden Gedanken über Armenversorgung enthalten ist, endlich gleichfalls Folge geben. Bereits im Jahre 1562 ist es in einer würtembergischen Verordnung vom 17. Februar anerkannt, daß wenn die freiwilligen Gaben zur Unterhaltung der Armen nicht ausreichen, die bürgerliche Gemeinde das Nöthige aufzubringen verpflichtet ist (s. Schütz a. a. O. S. 625). Dieser Grundsatz hat dem Verderben der Bettelei gegenüber in allen Gemeinden allmählig dahin geführt, das Armenwesen auf Grundlage der Zwangspflichtigkeit aller Vermögenden zur Ernährung der Armen, welche ihrerseits auf Unterhaltung einen Rechtsanspruch haben, zu reguliren und in den meisten deutschen Staaten, wenn nicht schon in allen, existiren seit den letzten Decennien allgemeine Landesgesetze, welchen jene Reciprocität von bürgerlichen Rechten und Pflichten in diesem Gebiete mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu Grunde liegt. In Würtemberg ist in dieser Beziehung maßgebend das Gesetz vom 4. Dec. 1833, in Preußen das Armengesetz vom 31. Dec. 1842 auf Grundlage des preußischen Landrechts Th. II. Tit. 19. §. 1, in Baiern das Gesetz vom 25. Juli 1850 (s. Schütz a. a. O. S. 617), in Schleswig-Holstein die Armenordnung vom 29. Dec. 1841. Daß der diesen Landesgesetzen zu Grunde liegende Gedanke mit der Wucht einer europäischen Macht das ganze Gebiet der Armenpflege beherrscht, sieht man am deutlichsten daraus, daß Alles, was in den Lokalstatuten diesem Gedanken noch nicht gemäß ist, immer mehr in die Consequenz desselben hineingeführt wird, und selbst solche Einrichtungen, die offenbar aus einem ganz entgegengesetzten Geist entstanden sind, wie die am Ende des vorigen Jahrhunderts entstandene Gesellschaft der freiwilligen Armenfreunde in Kiel, immer mehr ihre Eigenthümlichkeit verlieren und immer mehr in den Karakter des regulirten Armenwesens übergehen.

Es liegt nun sehr viel daran, daß wir uns die Wirkungen dieses regulirten Armenwesens recht deutlich vergegenwärtigen. Das gegenwärtige Armenwesen hat nämlich die Eigenthümlichkeit, daß es sich der öffentlichen Aufmerksamkeit in ganz ungewöhnlichem Maße zu entziehen pflegt. Es liegt das in der Natur der Sache. Eine kleine Zahl von Männern wird meistens von oben herab mit der Verwaltung des Armenwesens betraut, dieses sogenannte Armencollegium treibt sein Geschäft im bureaukratischen Styl, Alles, was auf öffentliche Unterstützung Anspruch macht, ist an dieses Collegium und dessen Sitzungen gewiesen und Alles, was an öffentlichen Beiträgen geleistet wird, läßt dieses Collegium entweder mittelbar oder unmittelbar eintreiben. Da nun das Betteln möglichst niedergehalten wird, so ist die Erscheinung der Armuth aus der Oeffentlichkeit so gut wie verbannt und nur jene fast immer sehr zufällig zusammengesetzte kleine Auswahl der Gemeinden betreibt in ihrem geschlossenen Kreis das Geschäft des unmittelbaren Verkehrs mit den die öffentliche Unterstützung in Anspruch Nehmenden. Allerdings ist nun, wenn nicht besondere Nothfälle vorkommen, an die Stelle der früheren lärmenden und störenden Bettelei eine große und bequeme Ruhe getreten, aber an allen Orten wiederholen sich zwei Symptome, welche diese Ruhe der Gemeinden zu unterbrechen gar sehr geeignet sind, nämlich die rasch fortschreitende Zunahme der Armensteuer und die sich dann und wann aufdrängende Wahrnehmung, daß durch die großen Beiträge zur Armenversorgung verhältnißmäßig so wenig geleistet wird, daß namentlich der moralische

Zustand der Armen trotz aller Armenschulen für die Kinder und Zuchtmittel für die Erwachsenen, sich fortgehend verschlechtert. Es werden freilich durch diese bedenklichen Zeichen immer Mehrere aus ihrer Ruhe aufgeweckt und fangen an, über das Armenwesen nachzudenken, aber immer noch ist die Zahl dieser Aufmerkenden eine sehr kleine, und Viele von diesen haften viel zu sehr an der Oberfläche und combiniren ihre Weisheit aus den statistischen Zahlen, welche das gegenwärtige Armenwesen an das Licht zu stellen pflegt. Darum geht im Allgemeinen eine unverantwortliche Unkunde über das gegenwärtige Armenwesen neben vielem voreiligen Absprechen und Theoretisiren her. Ein richtiges und fruchtbringendes Urtheil über diese Sache läßt sich nur unter zwei Bedingungen bilden: es ist nothwendig eine autoptische Kunde von der Organisation des Armenwesens; aber eben so nothwendig muß ein solcher Beobachter nicht befangen seyn in dem engen Prinzip der gegenwärtigen Armenpflege, sondern muß in den Grund und das Wesen der Sache selbst Einsicht haben. Da nun der Unterzeichnete einige Selbsterfahrung in dieser Angelegenheit zu machen Veranlassung gehabt hat und sich außerdem bewußt ist von Anfang seiner amtlichen Berührung mit dem Armenwesen her, von der Ueberzeugung, daß allein die in Gott gegründete Liebe so die Pflicht wie das Recht habe, in diesem Gebiete der Wohlthätigkeit zu walten, durchdrungen gewesen zu seyn*), so hat er geglaubt, die ihm so entstandenen Resultate über das Armenwesen der Gegenwart seinen theologischen und wissenschaftlichen Genossen nicht vorenthalten zu dürfen.

Ohne Zweifel hat Schleiermacher Recht, wenn er in seiner Predigt über die christliche Wohlthätigkeit in Bezug auf unser jetziges Armenwesen sagt: ich denke nämlich, das allgemeine Gefühl, daß die Wohlthätigkeit wieder müsse ein gemeinsames Werk werden, würde gleich die rechte Wendung genommen haben, diese Sache auf ihre ursprüngliche Gestalt in der christlichen Kirche zurückzuführen und die Obrigkeit würde gar nicht geeilt haben, sie zu der ihrigen zu machen, wenn nur christliche Gemeinden da und sichtbar gewesen wären, wenn nur solche hätten hervortreten können als frische und lebendige Wesen, bekannt und bewährt dafür, daß sie wohl fähig sind, etwas Bedeutendes tüchtig auszuführen (s. sämmtl. Werke: Predigt. I. 690). Wie demnach auch immerhin das gegenwärtige Armenwesen beschaffen seyn mag, wir müssen doch darin die Fortsetzung jener heiligen und himmlischen Liebe erkennen, mit welcher ausgerüstet und geschmückt die Kirche Christi in die Welt getreten ist. Wenn es also noch etwas Besseres und Höheres gibt und geben soll, so wird doch kein anderer Weg dahin führen, als der, welcher durch das gegenwärtige Armenwesen sie durchführt. Und in der That ist auch diese heilige Spur in unserer Gegenwart auch noch sehr wohl zu erkennen. Was ist es denn anders als die Wirkung der weltumfassenden Liebe, daß dem früheren unvermeidlichen und gar nicht seltenen Umkommen Einzelner und Massen in Noth und Mangel allenthalben vorgebeugt wird und wenn einmal ein solches Unglück sich ereignet, ein allgemeines Entsetzen entsteht und laute Klage entweder über die unvollkommenen Einrichtungen oder über die schlechten Behörden erhoben wird?

Je williger wir aber diese Lichtseite des gegenwärtigen Armenwesens nicht bloß zugeben, sondern auch mit Nachdruck behaupten, desto nothwendiger ist es, die immer noch sehr wenig bekannte und noch viel weniger beherzigte Schattenseite dieses Instituts nicht zu verschweigen. Durch das regulirte Armenwesen ist die heilige Kraft der christlichen Liebe und Wohlthätigkeit auf ein ihr ganz fremdes Gebiet versetzt, auf das Gebiet bür-

---

*) Als Prediger zu St. Michaelis in Schleswig hatte ich einem weitläufigen verwickelten ländlichen Armenwesen vorzustehen und an einem städtischen ausgezeichnet verwalteten Armenwesen als Mitglied des Armencollegiums Theil zu nehmen. Mit den in Schleswig-Holstein gewonnenen Erfahrungen verbindet sich diejenige, welche ich in meiner gegenwärtigen Heimath zu machen wöchentlich veranlaßt bin: als akademischer Deputirter zum städtischen Armenwesen bin ich nämlich Mitglied des rostocker Armencollegiums, welches in einem Geiste seltener Humanität und Milde die Armenversorgung verwaltet.

gerlicher Rechte und Pflichten, und in ein ihr ganz entgegengesetztes Organ geleitet, nämlich in den Mechanismus eines bureaukratischen Geschäftswesens *). Es ist begreiflich, daß, je heiliger und göttlicher diese Kraft ist, desto verderblicher ihre Verirrung und Verkehrung wirken muß. Die verderblichen Wirkungen fassen wir unter einen vierfachen Gesichtspunkt zusammen, indem wir zuerst auf die Armen selbst, sodann auf die Wohlhabenden, demnächst auf den Staat und endlich auf die Kirche unser Augenmerk richten. Was nun zuvörderst die Armen selbst anlangt, so muß das, was ihnen in ihrer Noth von dem Antheil am menschlichen Daseyn noch geblieben ist, natürlicherweise um so höher angeschlagen und um so heiliger gehalten werden, es ist die Persönlichkeit und die Familie. Wenn wir nun weiter die Armen eintheilen in solche, welche unverschuldet, und solche, welche durch eigene Schuld in Noth gerathen sind, so läßt sich diese Eintheilung auch so bezeichnen, daß jene noch im geistigen Vollbesitz der Güter der Persönlichkeit und der Familie sich befinden, während diese an diesen letzten Gütern bereits innerlich Schaden zu nehmen angefangen haben und in Gefahr sind, auch diese letzten zu verlieren. Es ist klar, daß die Hebung der leiblichen Noth so geschehen soll, daß die unverschuldeten Armen es merken, ihrer leiblichen Noth werde geholfen, weil ihnen das bessere Theil des menschlichen Wesens noch verblieben ist, so daß das Drückende jeder Gabe durch das Bewußtseyn ihres ewigen Werthes wieder gehoben wird; die selbstverschuldeten Armen dagegen bei jeder Unterstützung es fühlen müssen, sie geschehe lediglich im Hinblick und in Hoffnung auf die Wiederherstellung ihres besseren Theiles; oder bei jenen soll sich die pflegende, bei diesen die heilende Liebe offenbaren, weil es aber Liebe ist in diesem wie in jenem Fall, so ruht der Trieb zur Abhülfe der leiblichen Noth in der Anschauung der ewigen Güter, die in dem Stande der Armuth bedroht erscheinen. Wie verhält sich nun zu dieser Aufgabe das Armenwesen? Weil dem Armenwesen, obwohl es das Werk der Liebe übernommen hat, die Liebe als inwohnendes Prinzip gänzlich abgeht, so ist es für diese eigentliche und wahre Aufgabe der Armenversorgung vollkommen blind. Natürlicherweise ist hier nicht die Rede von den Gedanken und Gefühlen, von den Absichten und Bestrebungen der einzelnen Leiter und Verwalter des gegenwärtigen Armenwesens, sondern von der inneren Natur des Armenwesens selber, welche nothwendigerweise gegen alle individuellen Tendenzen sich immer sieghaft behaupten muß. Das Armenwesen als solches nun kennt nur die Summe und die Masse der leiblichen Noth, und diese Masse vertheilt auf so und so viele Nummern, die nach rein äußerlichen Gesichtspunkten abgetheilt werden: für die ewigen und durch Christi Blut erlöseten Seelen, die in diesen hülfsbedürftigen Leibern wohnen, hat das Armenwesen keinen Blick und kann ihnen auch nicht nahe kommen, außer mit leeren Wünschen und nichtigen Worten oder auch mit sehr bedenklichen und gefährlichen Mitteln und darum kann auch das Armenwesen auf die ungeheure Kluft zwischen unschuldiger und selbstverschuldeter Armuth sehr wenig oder gar keine Rücksicht nehmen. Ueberall aber, wo innerhalb der menschlichen Sphäre das Leibliche von dem Geistigen losgerissen wird, entsteht Corruption; wie vielmehr muß nun dieses eintreten, wenn diese Trennung sich da äußert, wo jede leibliche Erweisung recht ausdrücklich und offenbar um des Geistes willen geschehen soll! Die unverschuldeten Armen sollten durch die Anerkennung ihrer Persönlichkeit über den Druck der Gegenwart getröstet werden, aber das Armenwesen behandelt sie als Nummern ihrer Register; entweder darben sie nun lieber oder müssen sich in ihrem innersten Wesen gebrochen fühlen. Die selbstverschuldeten Armen, die ihre Seele bereits an irgend eine sinnliche Lust verkauft und das Band mit ihrer Familie in den meisten Fällen zerrissen haben, werden durch die äußerliche und veräußerlichende Behandlung des Armenwesens in der Regel

*) Was Schütz a. a. O. S. 616 sagt: „die offizielle Armenpflege (gemeint ist das, wie wir das regulirte Armenwesen nennen) löst sich allzuleicht in einen formellen mechanischen Geschäftsbetrieb auf" darf gewiß ohne Einschränkung von dem gesammten unter dem herrschenden Prinzip stehenden Armenwesen behauptet werden.

nur bestärkt in ihren Sünden und Lastern. Wer ein Auge hat für die heilige Angelegenheit der Menschheit, wird in jeder Sitzung eines Armenwesens die traurigen Belege für diese Behauptung finden, den weniger Kundigen mag ein Beispiel die Sache veranschaulichen. Es ist eine allgemeine Wahrnehmung und Klage der Armencollegien, daß verhältnißmäßig am meisten von der Armenunterstützung auf die unehelichen Geburten und Kinder liederlicher Mädchen verwandt wird. Wie verhält sich nun das Armenwesen dieser ebenso beschämenden oder betrübenden Thatsache gegenüber?

Zwar gibt es nicht allenthalben ein englisches Bastardgesetz, welches jeder Weibsperson für jedes unehelich geborene Kind eine Unterstützung und für den Fall der Verheirathung eine Aussteuer bestimmt (s. Schütz a. a. O. S. 629), aber thatsächlich steht die Sache doch aller Orten nicht viel besser. Ich habe noch von keinem Armencollegium gehört, welches im Stande gewesen wäre, sich der Hülfleistung in den durch ein- oder mehrmalige Schwängerung lediger Personen entstandenen Nothfälle zu entziehen, ohne im Geringsten im Stande zu seyn, der in solchen Fällen heraustretenden Sündennoth eine wirklich ernstliche und bessernde Rücksicht zuwenden zu können. Zwar wird es wohl allenthalben, wie ich von Schleswig-Holstein sowohl als von Mecklenburg weiß, in diesem Gebiete menschlicher Verirrung ein Aeußerstes geben, wo die bürgerlichen Gesetze Strafen bestimmt haben; allein auch abgesehen davon, daß die Ausführung dieser gesetzlichen Bestimmungen, wie ich gleichfalls aus vielfältiger Erfahrung weiß, in der Regel sehr lax ist, so ist die Sünde, ehe sie diesen Ernst des Strafrechts an sich erführe, in den meisten Fällen bereits so eingewurzelt und durch die bisherige schlaffe Schonung so verhärtet, daß sie der Strafe spottet oder sie wenigstens fruchtlos an sich vorübergehen läßt. Das gewöhnliche Ergebniß ist, daß die bezeichneten Weibspersonen durch die ihnen meistens einwohnende Frechheit es mit leichter Mühe erreichen, daß das Armenwesen ihnen ihre zwei, drei, vier, fünf und sechs unehelichen Kinder abnehmen und unterhalten muß; mit einem Wort, es ist eine innerhalb der Verwaltung des Armenwesens ganz ausgemachte Sache, daß liederliche Dirnen, wenn sie nur die nöthige Dreistigkeit besitzen, es mit ihren unehelichen Kindern unvergleichlich viel leichter und bequemer haben, als die meisten braven Ehefrauen und Hausmütter in ihren Familien. Es gibt manchen Eiferer, der, wenn er solches hört, auffährt und gleich eine Fülle von Rathschlägen zur Abhülfe anzugeben weiß, allein man frage die des Armenwesens Kundigen, sie werden einstimmig antworten, daß innerhalb der bestehenden Ordnungen und Mittel keine Hülfe gegen dieses Uebel vorhanden ist. Und nun bedenke man, wie hier das Armenwesen mit seinem bloß äußerlichen Verfahren nicht bloß der eigenen Persönlichkeit der Sünderinnen geradezu schadet, indem es ihnen, ohne den Hintergrund sittlichen Ernstes bewahren zu können, für die Folgen ihrer Sünde Hülfe gewähren muß und sie somit über die begangene Sünde hinweggleiten läßt und für die folgenden in Versuchung führt, sondern auch in diesen höchst gefährlichen Fällen das Familienband lockern hilft. Das, was ein gefallenes Mädchen noch am meisten wieder zurecht zu bringen im Stande wäre, ist eben die Sorge und Liebe zu dem Kinde und andererseits ist die Mutterliebe das einzige Band, welches das arme uneheliche Kind mit dem menschlichen Leben verknüpft, denn der Vater schämt sich desselben und weiß sich auch in den meisten Fällen der Fürsorge für dasselbe zu entziehen. Die Unterstützung des Armenwesens besteht nun aber darin, daß sie, je nachdem sie größer oder kleiner ist, in demselben Maße störender oder weniger mit ihrem Gelde sich zwischen die Mutter und ihr Kind stellt. Daher zeigen es auch die Register der Armencollegien, daß dieses Verderben sich von Generation zu Generation fortpflanzt und eine der unversieglichsten Quellen der Unterstützungsbedürftigkeit ist. Aus diesen Proben mag man nun auf den Einfluß des Armenwesens auf die Armen einen Schluß ziehen. Es ist eben so thatsächlich, wie es nothwendig ist, daß der moralische Bestand der Alumnen des Armenwesens sich fortwährend verschlechtert. Wir dürfen uns demnach keinen Augenblick wundern, so betrübend und erschreckend es auch ist, daß die Lobpreisungen der Armuth, die sich durch die ganze heilige Schrift Alten und Neuen

Testaments hindurchziehen, zu dem Zustande unserer Armen nicht mehr stimmen wollen und so begabte und so geübte Augen wie die von Charles Dickens, oder Albert Bitzius (Jeremias Gotthelf), oder von Ingemann dazu gehören, um unter dem Schutte der gegenwärtigen Armuth die unvergleichliche Perle der himmlischen Reinheit und Gesinnung zu entdecken.

Sehen wir zweitens auf die Wohlhabenden, so ist auch hier der Nachtheil des jetzigen Armenwesens gar nicht zu verkennen. Die Klage über den wachsenden Druck der Armensteuer ist bei den Wohlhabenden ganz allgemein und zwar mit Recht; nur daß man nicht immer Recht hat, die schwierige und mühsame Verwaltung anzuklagen. Die Ursache liegt tiefer, sie liegt in dem Prinzip des Armenwesens selber. Da den Armen das Recht auf Unterstützung zugesprochen ist, wobei es ziemlich gleichgültig ist, ob dieses Recht gerichtlich kann verfolgt werden, oder nicht, wie dies in Würtemberg ausdrücklich bestimmt ist, weil die öffentliche Meinung, die in diesem Gebiet viel mächtiger ist als alle gesetzliche Bestimmungen, dieses Recht den Armen zuspricht und es den Armencollegien diesen Ansprüchen der Armen gegenüber an einem Gegengewicht fehlt, welches allein in der Macht der persönlichen Liebe gegeben ist, so sind die Forderungen der Armen im fortgehenden Steigen begriffen. Man kann sich hievon aus den Protokollen über das Armenwesen leicht überzeugen. Da ferner, wie wir gesehen haben, das Armenwesen auf die Persönlichkeit und den Familienzusammenhang verderblich einwirkt, so werden die innersten Kräfte und wichtigsten Ordnungen, auf deren Wirksamkeit die Erhaltung und Ernährung des Menschen vorzugsweise beruht, gelähmt und gestört und die nothwendige Folge ist das immerwährende Wachsen der Unterstützungsbedürftigkeit eben unter dem Einflusse der Unterstützungen selber. Endlich gehört es zu den Maximen des Armenwesens, weil es an dem liebenden Eingehen auf die Persönlichkeiten mangelt, für die verschiedenen Arten des Bedürfnisses, wie Wohnung, Kost für Kinder und Erwachsene, Kleidung für Junge und Alte, generelle Ansätze zu bestimmen. Da nun aber vermöge der geistigen Eigenthümlichkeit der Menschen, von welcher eben das Prinzip des Armenwesens Nichts weiß, die menschlichen Bedürfnisse überall nicht eine bestimmte gezählte Menge bilden, oder ein bestimmtes Maß haben, sondern unendlich dehnbar sind (s. Frederic Bastiat, volkswirthschaftliche Harmonien. Aus dem Französischen. Kiel 1850. S. 63), so werden im Allgemeinen jene Ansätze nach der machtlosen Stellung des Armencollegiums dem Andrange der Armuth gegenüber immer zu hoch seyn.

Was aber noch schlimmer ist als diese materielle Beeinträchtigung der Wohlhabenden, ist die Entfremdung, welche eben durch dies Armenwesen bei ihnen gegen die Armuth erzeugt wird. Wenn die Hauptleistung der Wohlthätigkeit zwangsweise geschieht, so erzeugt dieses zum weiteren Wohlthun natürlicherweise Unlust; und ferner wird die alltägliche Erscheinung der Armuth, welche am meisten geeignet ist, Mitleid zu erwecken, durch das Armenwesen den Wohlhabenden ferne gerückt. Wenn sie nun aber dagegen die Armuth in solchen Fällen sehen, wo sie aus ihrer gewöhnlichen Verborgenheit heraustritt, da ist es meistens die zum Theil durch das Armenwesen erzeugte und großgezogene Schlechtigkeit, die zum Vorschein kommt. Es wird somit den Wohlhabenden recht erschwert, derjenigen Noth, welche das Armenwesen nicht heben kann, und die Hülfe oft ebenso dringlich, wie verdient ist, zu Hülfe zu kommen und somit ihrer heiligen Pflicht, der sie in ihrem Wohlstande eingedenk zu seyn haben, nachzukommen.

Noch bedenklicher gestaltet sich die Sache, wenn wir auf die großen Organismen der menschlichen Gesellschaft, Staat und Kirche unsere Aufmerksamkeit richten. Was zunächst den Staat betrifft, so führt das Werk der Wohlthätigkeit, welche recht eigentlich die Gegensätze unter den Menschen auszugleichen bestimmt ist, zu einer fortgesetzten Reibung und zum immerwährenden Kriege zwischen den Gebenden und Empfangenden. Ein englisches Bettlerlied aus der Zeit der Elisabeth lautet also: „nun fahret zum Henker ihr Grillen und Sorgen, das Land ist uns schuldig, nun sind wir geborgen“ (s. Schütz a. a. O. S. 615); darin ist die anspruchsvolle Stimmung und Gesinnung ausgesprochen, zu

welcher die Armuth durch die gesetzliche Anerkennung eines Rechtes auf Unterstützung verleitet wird. In dieser Stimmung ist an Dankbarkeit und Genügsamkeit gar nicht zu denken, die Forderungen steigern sich immer höher und das Armencollegium, welches die Wohlhabenden repräsentirt, sucht sich demgegenüber zu wahren und geht durchschnittlich in seinen Bewilligungen nicht weiter, als es eben nothwendig muß: jene fordern mit frecher Stirn und hinter ihnen stehen alle Unzufriedenen ihres Gleiches, die sich in ihren maßlosen Ansprüchen zu bestärken suchen, diese bewilligen mit Widerstreben und hinter ihnen stehen alle Steuerpflichtigen, welche sich bitter über die jährlich zunehmenden Armenlisten beschweren. Ich habe viele Scenen belebt, in welchen der Krieg zwischen diesen beiden Lagern zum vollen Ausbruch kam. Der Staat kann um so weniger diesen furchtbaren Zwist zwischen Wohlhabenden und Bedürftigen gleichgültig ansehen, da das dem Armenwesen zu Grunde liegende und wirksame Prinzip ein alles Staatsleben gefährdendes und vernichtendes ist. Denn in der That ist es so: es geht aus allem Bisherigen von selbst hervor, was neulich die Neue Preuß. Zeitung auszusprechen den Muth gehabt hat, daß das Prinzip unserer jetzigen Armenversorgung ein communistisches ist (s. N. P. Z. 1853, Nr. 89)*). Gewiß wirkt die ganze Büchersaat der socialistischen und communistischen Literatur nicht so auflösend, wie das Institut des regulirten Armenwesens, weil dieses den falschen und gottlosen Gedanken einer Gleichmachung menschlicher Vermögensunterschiede fortwährend in die Praxis einführt und zwar unter obrigkeitlicher Sanction. Zu dieser fortschreitend wachsenden Aufreizung der Vermögenden und Bedürftigen gegen einander, welche durch das Prinzip und die Wirksamkeit des jetzigen Armenwesens veranlaßt wird, kommt der gleichfalls in dem Armenwesen wurzelnde unaufhörliche Kampf der Armencommunen oder Armenverbände gegen einander. Da nämlich die Heimathgesetze die nothwendigen Barrieren bilden für die auf das Armenwesen angelegten Armencommunen oder Armenverbände, so entsteht zwischen den Gemeinden ein mehr oder weniger raffinirtes Schubsystem gegen die Bedürftigen von einer Gemeinde zur anderen. Ich will hier absehen von der himmelschreienden Bedrängniß, in welche Einzelne und ganze Familien unter den Bedürftigen durch diesen Gegensatz der Gemeinden unter einander gerathen, aber ist dieser Gegensatz nicht schon an sich mit seinem ganzen Gefolge der öffentlichen Betrügerei, die in diesem Gebiete nie ausbleibt, und der gegenseitigen Erbitterung ein heilloses Uebel in jedem Staatswesen? In England haben die Heimathprocesse der Gemeinden unter einander von 1815 bis 1834 2,300,000 Lstl. gekostet, und obgleich durch das neue Armengesetz von 1834 eine weit größere Centralisation eingetreten ist, müssen doch noch jährlich 100,000 Lstl. auf diese heillosen Streitigkeiten verwendet werden (s. Pashley a. a. O. S. 241). Wie lästig in England dieser Kampf der Gemeinden empfunden wird, sieht man besonders daraus, daß man damit umgeht, die seit 1834 eingeführte Centralisation noch weiter auszubilden.

Um sich von der Enormität dieser Einrichtung eine Vorstellung zu machen, achte man nur auf folgende Zahlen: von der durch das jetzt gültige Grundgesetz vom J. 1834 eingesetzten Centralarmencommission Englands sind beschäftigt und angestellt 590 Sekretäre, 415 Kaplane, 2680 Armenärzte, 2256 Armenaufseher, 1238 Werkhausaufseher und Aufseherinnen, 284 Schullehrer, 483 Lehrerinnen, 347 Hausmeister, 171 Ammen und Wärter, 20 Arbeitsaufseher, 444 Armensteuereinnehmer, andere Bedienstete 200; im Ganzen 9283

*) Die Neue Preuß. Zeitung hätte nur, wenn sie es einmal wagte, die verhüllende Decke von einer der tiefsten Verderbnisse der Gegenwart hinwegzuziehen, über die sich durch ein solches Wort aufdrängende inhaltsschwere Frage nach Hülfe nicht so leichten Schrittes hinweggehen dürfen. Denn wenn der Verfasser der Artikel „zur socialen Frage" Angesichts der von ihm aufgedeckten Gefahr keinen anderen Rath zu geben weiß, als daß die Untersuchung der Hülfsbedürftigkeit strenger als bisher zu führen und die Ansprüche des Individuums an die Angehörigen schärfer als bis dahin zu bestimmen seyen und dann erleichterten Herzens hinzufügt: so werden die Armen sich verlieren wie Spreu vor dem Winde (s. Nr. 85), so werden diejenigen, welche die Sachlage dieser Verhältnisse mit eigenen Augen geschaut haben, sich des Lächelns nicht erwehren können.

(s. Schunk, die Armenpflege vom geistlichen Standpunkte. 1850. S. 9). Daß diese ungeheure Maschinerie das Armenwesen gründlich nicht gebessert hat, braucht wohl nur erwähnt zu werden (s. v. Kleinschrod, der Pauperism in England II. S. V. VI.), und doch hat man eine solche Angst vor dem Kampf der Gemeinden untereinander, daß schon Vorschläge gemacht sind, welche auf der schlüpfrigen und gefährlichen Bahn der Centralisation noch ungeheuerlichere Einrichtungen in Aussicht stellen (s. Schütz a. a. O. S. 637. 639). Es kann nicht fehlen, der Staat muß und wird sich besonders aus den am meisten beleuchteten Resultaten des englischen Armenwesens überzeugen, daß er einst in guter Meinung eine Sache übernommen habe, zu welcher es ihm an der erforderlichen Kraft, an der nöthigen Einsicht, sowie endlich an den allein zweckdienlichen Mitteln gänzlich gebricht, die daher in seinen Händen gegen sein eigenes Wesen endlich nicht anders als zerstörend wirken kann.

Den tiefsten und empfindlichsten Schaden trägt aber am Ende doch die Kirche an der gegenwärtigen Einrichtung der Armenunterstützung. Die Kirche ist der Leib Christi, der im Himmel thront und durch diesen seinen heiligen Leib seines Herzens Gedanken und Rathschläge auf Erden in Vollzug setzt. Wie er selber also während seines irdischen Wandels den Kranken, Nothleidenden aller Art entgegenkam mit leiblicher Hülfe und trostreichem Worte, so will er diesen seinen Liebessinn gegen alle Nothstände der Welt durch das, was von ihm selber jetzt an die Stelle seines holdseligen Mundes und seiner wunderwirkenden Hände gesetzt ist, durch seine Gemeinde offenbaren und bethätigen. Durch seinen heiligen Geist hat er die Kirche zu derjenigen Stätte auf Erden geweihet, in welcher die alle Noth der ganzen Welt überwindende Liebesmacht ihre Wohnung hat. Wenn die Kirche diesem ihrem Liebestriebe folgt, so wird sie ihres wunderbaren Organismus inne und gewiß, wie es in den apostolischen Tagen geschah, und wenn sie in dieser ihrer organischen Liebesthätigkeit der Noth der Welt entgegenkommt, so gewinnt sie die Herzen der in den Banden des Argen und des Uebels gefangenen Völker, wie sie es in ihrem großen Kampf gegen die römische Weltmacht erfahren hat. In diesem Sinne nannte der heilige Laurentius die Armen seine Schätze, und Johannes von Alexandrien seine Herren und Helfer. Wie unermeßlich muß nun der Schaden seyn, den die Kirche nimmt nach innen und nach außen, wenn sie diesen ihren heiligen Liebesberuf versäumt! Da die Kirche das ihr für die Noth der Welt aufgetragene Werk nicht mit freudigem Ernst auf sich nimmt, sondern einem anderen Organismus, der dafür kein Geschick empfangen hat, überläßt, so ist es kein Wunder, daß der geistvollste und lebenskräftigste Organismus, den es gibt, daß die Kirche einem seelenlosen Mechanismus gleicht, wenn er nicht gar leichenartige Symptome von sich gibt. Und doch stützt sie sich wesentlich auf die in früheren Jahrhunderten erworbenen Fonds und Privilegien!

VII. Anfänge der Rückkehr zur apostolischen Ordnung. Höchst erfreulich ist es, daß das tiefe Verderben, in welches das regulirte Armenwesen hineinführt, bereits seit kürzerer Zeit Einzelnen und Mehreren zum Bewußtseyn gekommen ist, und daß dieses Bewußtseyn auch bereits angefangen hat, Wirkungen hervorzubringen, die auf eine Entfernung von dem Abgrunde hinweisen, an dessen Rande wir stehen, so wie auf die Rückkehr zu der apostolischen Ordnung der Kirche. Wir rechnen zuerst dahin die Beobachtungen, Belehrungen und Bemühungen, welche nicht sowohl aus dem bewußten Prinzip christlicher Liebe, als vielmehr aus einem menschenfreundlichen Sinne hervorgegangen sind und darauf abzielen, den großen Mängeln des Armenwesens im Interesse der Armen und Wohlhabenden entgegenzuwirken. Solcher Art sind die Bestrebungen, welche Oersted von Hauch erzählt (s. Gesammelte Schriften IV. S. 71. 72.). Die Errichtung der sehr verbreiteten gerichtlichen Leih- und Sparkassen, oder nach der sinnigen Modification von Liedke, die Einführung von Kleinkinderschulen, von Krippen, und einer großen Reihe anderer wohlthätigen Veranstaltungen, welche theils im Verein mit den Armen-Collegien, theils unabhängig von denselben der vorhandenen Noth abhelfen oder der künftigen vorbeugen. Eine sehr lehrreiche Uebersicht dieser Be-

strebungen findet sich in der umfassenden Abhandlung »über die Bestreben zur Hebung der Nothstände und zur moralischen Verbesserung der unteren Volksklassen« in Nr. 59, 60 und 61 der deutschen Vierteljahrsschrift. Man kommt auch auf diesem Wege schon immer mehr zu der Einsicht, daß die bisherige Armenversorgung nicht bloß an großen Mängeln und Unvollkommenheiten leidet, sondern auf einem ganz falschen Prinzip beruht. So sagt v. Kleinschrod in seiner neuesten Schrift: »immerhin wird als das Hauptergebniß der Beurtheilung des gegenwärtigen Standpunktes des englischen Pauperism zu erkennen seyn, daß der Pauperism durch kolossale Armenfonds und massenhaften Unterhalt von Hülfesuchenden allein nicht zu bewältigen sey und daß zur Erreichung dieses Zieles die Unterstützungen mit individueller Vorsorge für die Nothleidenden, mit ihrer sittlichen Erhebung und mit umfassenden Erziehungsanstalten für die Armenkinder in die engste Verbindung gebracht werden müssen« (s. S. XI.); Schütz nennt in der mehrfach erwähnten Abhandlung das Recht auf öffentliche Unterstützung »eine unversiegliche Quelle der Verarmung« (s. a. a. O. S. 614), und *De Bazelarie* in seinem Werke Institutions de bienfaisance a Rome schreibt Folgendes: ce qui constitue le vice de la charité légale, c'est qu'elle provient de l'impôt, c'est qu'elle est une obligation sans merite de la part de l'etat, regardée comme telle par l'indigent, qui l'exige, en sorte que les douces relations du bienfaiteur et du pauvre se changent en rapport de creanciers et debiteurs (s. v. Kleinschrod a. a. O. S. 63). Auf solche Wahrnehmungen und Ueberzeugungen hat man es im Kanton Bern, der reiche Armenfonds besitzt, im Jahr 1846 gewagt, die Rechtspflicht der Gemeinden zur Unterstützung von Armen aufzuheben (s. Schütz a. a. O. S. 619; de Furrer, über das Armenwesen im Kanton Bern, 1850; Zyro, Antipauperism. Bern 1851; Sulzer, ein Beitrag zur Lösung einer der wichtigsten Fragen unserer Zeit. 1852). So lange aber nicht der Geist der Kirche sich dieser einzelnen Anstalten oder dieser Gesammtreformen annimmt, werden sie auf die Länge eben so wenig nachhaltigen Erfolg haben, wie die Armen- und Arbeiterkolonieen, welche von Holland aus zuerst in einem großartigeren und liberaleren Geiste, als er dem Armenwesen eigenthümlich ist, unternommen und dann auch anderswo, wie z. B. in Baiern, nachgeahmt worden sind (s. Biedermanns Annalen 1, 2, S. 223—225). Tiefer gegründet und kräftiger eingreifend ist nur das Werk der innern Mission. Die innere Mission hat das bedeutende unvergeßliche Verdienst, das christliche Gewissen den großen innerhalb der Gemeinden vorhandenen Nothständen gegenüber wiederum wach gerufen zu haben, so wie andererseits durch ihre Werke den thatsächlichen Beweis geführt zu haben, daß die Liebe Christi vor der Noth der modernen Welt ebensowenig zurückschrecke, als vor der Noth der antiken Welt. Den großen Werken von England stellen sich jetzt die immer noch im Wachsen begriffenen, besonders durch den ebenso thatkräftigen als begeisterten Evangelisten der innern Mission unter uns, Dr. Wichern hervorgerufenen Werke in Deutschland an die Seite, und auch die katholische Kirche ist in diesem Gebiete nicht zurückgeblieben (s. Wichern, Nothstände der protestantischen Kirche und die innere Mission, 1844; die Verhandlungen der wittenberger Versammlung für Gründung eines deutsch-evangelischen Kirchentags II, 66—76; Denkschrift über die innere Mission, 1849; Merz, Armuth und Christenthum, 1850; Bethmann-Hollweg, die Gesellschaft des heiligen Vincenz de Paula, 1849). Allein so wohlthätig die Werke der innern Mission auch gewirkt haben und noch fortwährend wirken, so ist doch Alles zusammengenommen gegen das in dem Armenwesen enthaltene und den Weg unerbittlicher Consequenz fortgehende Verderben wie ein Tropfen am Eimer. So lange es England mit seinen staunenswerthen Bestrebungen auf dem Gebiet der innern Mission noch nicht weiter gefördert hat, als daß aller Wahrscheinlichkeit nach eine nur noch mehr gesteigerte Centralisation, also eine dem ursprünglichen Geist der Armenpflege noch entfremdetere Gestalt des Armenwesens in Aussicht steht, so lange ist die innere Mission von dem der christlichen Liebe gesetzten Ziel noch unermeßlich weit entfernt. Dieses Ziel würde auch dann nicht erreicht seyn, wenn auch die innere Mission die Netze ihrer Vereine noch viel weiter und viel dichter ausspannen könnte, es handelt sich vielmehr darum,

daß das, was die innere Mission angefangen, kräftig vollendet werde. Nicht den einzelnen christlichen Persönlichkeiten, und auch nicht den christlichen Vereinen und Brüderschaften ist die Ueberwindung der Welt verheißen, sondern der Gesammtgemeinde. Die in diesem Vollglauben an die Kirche wurzelnde Liebe wird sich zuerst wiederum in denjenigen Kreisen zu offenbaren haben, welche das volle Bild der Gesammtgemeinde darstellen, wie sie denn auch den gleichen Namen mit ihr theilen in den Einzelgemeinden. Und Dank sey es dem allmächtigen Wirken des Geistes Christi, daß bereits Erscheinungen vorliegen, welche die Wirkungen dieser Liebe in christlichen Gemeinden hin und her offenbaren. Als leuchtendes Vorbild steht in dieser Hinsicht voran das Werk der Armenpflege in der St. Johannis-Gemeinde zu Glasgow vom 16. Sept. 1818 bis 30. Sept. 1839. In dieser Gemeinde von geringen Mitteln und einer Seelenzahl von 10—12,000 Seelen errichtete Dr. Chalmers die Armenpflege auf dem altchristlichen Grunde der brüderlichen Liebe und Handreichung und brachte diese Einrichtung mit Hülfe von 25 aus der Gemeinde erwählten Pflegern in's Leben. Das außerordentlich erfreuliche Resultat dieser christlichen Armenpflege in moralischer sowohl wie in finanzieller Hinsicht hat Chalmers veröffentlicht in seiner Schrift: on the sufficiency of the parochial system without a poor rate for the right management of the poor. Glasgow 1841. Diese und verwandte Schriften von Chalmers sind bearbeitet und in's Deutsche übersetzt von O. v. Gerlach in dem Werke: die kirchliche Armenpflege des Dr. Chalmers, Berlin 1847. Auch in Deutschland sind bereits kräftige Regungen des ächten Gemeindegeistes in Ansehung der Armenversorgung zum Vorschein gekommen. Als die gesundeste und lebenskräftigste Einrichtung dieser Art ist mir erschienen das Werk des Vereins für Armenpflege in Erlangen, über welches der sehr erfreuliche erste Bericht von Pfarrer Dr. Schunk, Erlangen 1850, vorliegt. Auch in Carlsruhe ist eine Anbahnung zur altkirchlichen Armenpflege seit zwei Jahren in's Leben getreten (s. Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause 1853, S. 25). Ganz kürzlich berichtete die evangelische Kirchenzeitung von einer kirchlichen Organisation des Armenwesens in Gütersloh (s. Jahrg. 1853, März). Endlich ist auch in Meiningen nach Zeitungsberichten ein derartiger Anfang gemacht worden. Wenn nun aber diese sporadischen und schwachen Anfänge einer gemeindlichen Armenpflege nicht sogleich Alles leisten, was man wohl von ihnen wünschen und hoffen mag, so darf uns dies nicht im Mindesten irre machen, denn wie kann das, was Leistung und Wirkung der Gesammtheit seyn soll, so lange es nur noch in einzelnen Kreisen vorhanden ist, in sich vollkommen und ausgebildet seyn? Aber als Vorboten und Unterpfänder einer wieder ausströmenden Fülle des der Kirche Christi innewohnenden und einwirkenden heiligen Geistes sollen wir diese Anfänge begreifen. Wir dürfen nicht zweifeln, daß die innerliche Noth der Kirche der äußerlichen Noth der Welt gegenüber ein solches Gefühl der Bedürftigkeit des Glaubens und der Liebe erzeugen wird, daß der nahe Geist Gottes das ganze von der Kirche empfundene Bedürfniß völlig befriedigen wird. In der Fülle des Glaubens und der Liebe wird dann all das kleinliche, engherzige und zaghafte Wesen, das jetzt die besten Kräfte und Regungen niederhält, vernichtet werden und die Kirche wird ihre vergessene und abhanden gekommene Diakonie wieder gewinnen und wird in derselben den liebevollen und verständigen Blick und die thatkräftige sowie pflegsame Hand ihres glücklichen Organismus für die Werke ihrer Liebe besitzen. Die katholische Kirche wird von ihrem Wahne, daß nur diejenige Armenpflege kirchlich sey, die durch klericale Hände gehe (s. Dieringer im allgemeinen Kirchenlexicon von Aschbach I, 339) gründlich zurückgekommen seyn. Da nun der so wiederhergestellten Diakonie, die nach apostolischer Ordnung recht eigentlich in den Gemeinden wurzelt, Alles, was der bisherige Entwicklungsgang der Welt an Einsichten, Mitteln und Kräften für die Beherrschung der Natur durch den menschlichen Geist erzeugt hat, zu Gebote stehen wird, so kann es nicht fehlen, daß bei den in der Welt inzwischen entstandenen verschiedenartigsten Verkehrs- und Ausgleichungsmitteln die christliche Wohlthätigkeit auch den universalen Karakter, den wir in der apostolischen Zeit wahrgenommen haben, wiedergewinnen muß.

Baumgarten.

Arminius, Arminianismus. Die Erscheinung des Arminianismus darf nicht als eine isolirte, zufällig in der reformirten Kirche hervortretende, betrachtet werden; vielmehr bezeichnet sie die kräftige Reaction eines in derselben zu sehr unterdrückten Elements der Allgemeinheit der göttlichen Gnade gegen den einseitigen Partikularismus der unbedingten Gnadenwahl, welcher anfangs als Erneuerung des Augustinismus in der ganzen Kirche der Reformation herrschend, auch bei Zwingli, in der Fraction derselben, welche sich zur reformirten Kirche entwickelte, mächtig blieb, während die lutherische Kirche ihn, wenn auch nicht dogmatisch, doch faktisch überwand. An der dogmatischen Lösung dieses großen Problems arbeitet unsre Zeit noch immer.

Die Universität Leiden war der Schauplatz eines einflußreichen Kampfes nicht sowohl der Zwinglischen und der siegreich durchdringenden Calvinischen Dogmatik, als vielmehr einer humanistisch-biblischen Richtung, die sich allerdings an Zwingli anlehnte, und eines starren Dogmatismus; man könnte auch sagen: zwischen der milden Unbestimmtheit des Heidelberger Katechismus und der prädestinatianischen Schärfe der Confessio belgica (s. d. A.). Erstere fand eine kräftige Stütze an dem trefflichen Manne, dessen Namen sie in einer besonderen Ausbildung trägt, welche man nicht als Lutherthum in der reformirten Kirche bezeichnen darf, wenn gleich in Verdammung derselben auf einer hierarchischen Synode die lutherische Lehre mit verdammt wurde.

I. Jacobus Arminius, eigentlich mit Familiennamen Harmensen oder mit deutscher Form Hermanns, war 1560 (den Geburtstag findet man nirgens verzeichnet) als Sohn eines Messerschmiedes in Südholland zu Oudewater an der Yssel (daher Veteraquinas) geboren, fand nach seines Vaters frühem Tode seiner ausgezeichneten Anlagen wegen vielfache Unterstützung zu seinen Studien, durch welche er sich eine hohe gelehrte und humane Bildung erwarb. Nachdem er zu Utrecht, Marburg, Rotterdam und Leiden studirt, wo besonders der tiefe Kenner der Kirchenväter und Scholastiker, Lambert Danaeus, sein Lehrer ward, hatte er noch Th. Beza zu Genf gehört, auch auf einer Reise durch Italien vielfache Erfahrungen gesammelt, namentlich den Stammsitz der päbstlichen Kirche, Rom, besucht und hier in der Verderbniß der päbstlichen Regierung das „Geheimniß der Bosheit“ so arg gefunden, wie er es sich vorher nicht hatte denken können.

Bereits in Leiden war Arminius in der Philosophie ein Anhänger des Petrus Ramus d. h. ein Gegner der allverbreiteten aristotelischen Philosophie geworden, was ihm in Genf so übel genommen ward, daß er diese Universität eine Zeit lang meiden mußte. In Basel, wo er seine Studien fortgesetzt hatte, erwarb er sich solches Ansehen, daß die theologische Facultät daselbst ihn, den 22jährigen Jüngling, mit der theologischen Doctorwürde beehren wollte, die er sich jedoch bescheiden verbat. Kaum war er aber 1587 von seinen Studien und Reisen in sein Vaterland zurückgekehrt, als er, dem ein bedeutender Ruf vorangegangen war, (1588) Prediger in Amsterdam wurde, wo er mit großem Beifalle predigte. Hier gerieth er auf die Meinungen, welche ihm später einen Namen gemacht, aber auch sein Leben vielfach verbittert haben. Unter den zahlreichen Anhängern einer allgemeinen göttlichen Gnade, welche diese Erscheinung vorbereiteten, hatte daselbst ein geistvoller Laie, der Bürger Dirick Volkaerts zoon Kornhert mit seinen Angriffen gegen die reformirte Kirche, der er jedoch im Ganzen anhing, und insbesondere gegen Calvins Prädestinationslehre vielen Anklang gefunden, war durch Unterredungen von seinem Irrthum nicht überzeugt, und zuletzt für einen Ketzer erklärt worden (st. 1590). Nun bat der Kirchenrath den Arminius, dessen Schriften (gesammelt Amsterd. 1630. 3. Vol. fol.) zu widerlegen. Es war aber damals zwischen den Vertheidigern der Prädestinationslehre ein Streit ausgebrochen, indem die Prediger zu Delft (als Infralapsarier s. d. A.) die Behauptung (der Supralapsarier s. d. A.), daß Gott von Ewigkeit her einige Menschen zur Seligkeit, andere zur Verdammniß erwählt habe, dahin modificirten daß Gott erst nach dem Falle eine solche Bestimmung getroffen habe; bei der ersten Annahme ward natürlich der Fall selbst als etwas von Gott Prädestinirtes dargestellt. Auch

dagegen sollte Arminius, besonders von Lydius in Franecker aufgefordert, die Ansicht seines Lehrers Beza vertheidigen. Unter der Arbeit jedoch gerieth er in Zweifel, welche er indessen verschwieg, bis man ihn, wegen einer milden Auslegung von Röm. VII, 14. in einer Predigt, des Pelagianismus anklagte. Von der Obrigkeit zur Verantwortung gezogen, erklärte er nichts gegen das Glaubensbekenntniß der niederländischen Kirche noch gegen den Heidelberger Katechismus vortragen zu wollen. Da er jedoch bei seiner milderen Deutung der prädestinatianischen Stellen in der heiligen Schrift blieb, machte man ihm wegen einer Predigt über Röm. IX. 1593 neue Vorwürfe. Wiederholte Untersuchung, Verhandlungen mit dem geistreichen Franz Junius zu Leiden, der die Prädestinationslehre sehr fein vorzutragen wußte, bestärkten ihn in seiner universalistischen Ansicht, welche auch sein Freund Uytenbogaert (vgl. s. Selbstbiographie, später s. historischen Werke), ein ausgezeichneter Prediger im Haag, theilte. Auch sonst zeigte er einen freieren Geist, indem er sich z. B. den Eiferern unter den holländischen Ständen, welche eine jährlich erneute Verpflichtung der Prediger auf das Glaubensbekenntniß und den Katechismus verlangten, als dem Anfange einer unwürdigen Inquisition widersetzte.

So war seine Rechtgläubigkeit Manchen schon verdächtig, als er nach Junius Tode 1603 als Professor nach Leiden berufen werden sollte. Eine Verhandlung mit seinem künftigen Collegen Gomarus entfernte die daher rührenden Bedenken, da er mit Augustin u. a. alten Lehrern den Pelagianismus verwarf. Nichtsdestoweniger gerieth er bereits 1604 mit Gomarus über die Prädestation in Streit, indem Arm. geltend machte, man habe nicht bloß den Pelagianismus, sondern auch den Manichäismus und ähnliche grobe Irrthümer zu vermeiden, G. mache Gott zum Urheber der Sünde; dagegen dieser Arminius beschuldigte, daß seine Lehre den Menschen noch mehr wie die der Katholiken mit Stolz erfülle, indem er etwas so Wichtiges wie eine rechtschaffene Gesinnung nicht Gott verdanken wolle. Arminius ward durch den eben damals von Genf aus sich sehr ausbreitenden Prädestinatianismus fortwährend verdächtigt. Es ward zur Beilegung der Streitigkeiten 1606 eine Generalsynode, 1608 ein Gespräch zwischen Arminius und Gomarus gehalten, das aber um so mehr ohne dauernden Erfolg blieb, als der gelehrte und milde Universalist mitten unter den beginnenden Stürmen vom irdischen Schauplatze abgerufen ward. Arminius starb am 19. Okt. 1609 noch nicht fünfzig Jahre alt, aber seine Anhänger überlebten ihn. Seine Schriften sind zu Leiden 1629 u. ö. gesammelt erschienen, sein Leben haben Kaspar Brandt, ein Sohn des Verfassers der berühmten historie der reformatie (1724 mit Anm. v. L. v. Mosheim 1725), und Petrus Bertius, der später zum Pabstthum übertrat (vor seinen Schriften), beschrieben.

II. Der Arminianismus sonderte sich erst nach dem Tode des Mannes, nach dem er genannt war, und sehr gegen seine Absicht als eine eigene Kirchengesellschaft ab. Da seine Anhänger aber, wie es zu geschehen pflegt, weiter gingen als er selbst, so ist seine eigene Lehre von Gnade und Prädestination, welche ziemlich mit der lutherischen übereinkommt, daß Gott (ob praevisam fidem) solche unter den gefallenen Menschen zu Gnade annehme, welche seinem Rufe im Glauben folgen würden, von der späteren Arminianischen Lehre zu unterscheiden. Der Arminianismus gewann aber nicht nur durch seine Behauptung einer allgemeinen Gnade, sondern auch dadurch immer mehr große Bedeutung, daß er gegen die Enge kirchlicher Beschränkungen einem religiös und sittlich freisinnigen Geiste Raum ließ; während unter den Gegnern manche so weit gingen, daß sie die Schrift sogar nach Norm der symbolischen Bücher erklärt haben wollten, behauptete derselbe eine völlige Freiheit der Schrifterklärung und wollte die Symbole nur in so weit als bindend anerkennen, als sie mit der Bibel übereinstimmten.

Der Versuch, Conrad Worstius (st. 1622) an Arminius Stelle in Leiden zu setzen, der an der Drohung König Jakobs I. von England scheiterte, die Allianz mit den Generalstaaten von Holland abzubrechen, wenn sie ihn duldeten, brachte Arminius Anhänger in den Verdacht des Socinianismus, der sich bei der bald eintretenden Vermischung beider sofern als nicht ganz grundlos erwies, als sie alle freieren Richtungen begünstig-

ten. Die Geschichte des Arminianismus nach dem Tode des Arminius zerfällt in drei Perioden: 1) bis zur Dortrechter Synode 1618; 2) von da an bis zur erreichten Duldung in Holland; 3) bis auf die neuesten Zeiten.

1. Die immer heftiger angefeindete Partei übergab, da der Streit schon in's Volk übergegangen war, 1610 den Staaten von Holland und Westfriesland eine Remonstrantia in fünf Artikeln, von welcher sie den Namen Remonstranten erhielten, den sie am liebsten führen.

Der erste dieser Artikel lautet: Deum aeterno immutabili decreto in J. Chr. filio suo ante jacta mundi fundamenta statuisse, ex lapso peccatis obnoxio humano genere illos in Christo, propter Chr. et per Chr. servare, qui spiritus sancti gratia in eundem ejus filium credunt et in ea fideique obedientia per eandem gratiam in finem perseverant; contra vero eos, qui non convertuntur et infideles, in peccato et irae subjectos relinquere et condemnare tanquam a Chr. alienos. Jo. III, 56. Der zweite A. sagt aus, wie J. Chr. für Alle gestorben, welche sich im Glauben sein Verdienst aneignen. Im dritten heißt es hominem salutarem fidem a se ipso non habere, weil er nämlich durch die Kraft seines freien Willens in statu defectionis et peccati nichts Gutes, wie der Glaube ist, weder ausdenken noch thun kann. Im vierten A. heißt es, die göttliche Gnade sey initium, progressum et perfectionem omnis boni, auch selbst noch im Wiedergebornen, der ohne sie nicht das mindeste Gute wollen oder thun könne; dennoch sey sie nicht irresistibilis, wie die Bibel lehre. Der fünfte A. setzt hinzu, daß die durch den Glauben Christo insiti ac proinde spiritus ejus vivificantis participes völlig (abunde) die Kräfte erhalten, durch welche sie mit Hülfe des heiligen Geistes Teufel, Sünde, Welt und das eigene Fleisch besiegen können. Einen Zusatz „wiefern die Wiedergebornen wieder abfallen könnten, sey nur nach der Schrift zu entscheiden,“ modificirten die Remonstranten 1611, indem sie sich für die Verlierbarkeit der göttlichen Gnade entschieden aussprachen. —

Wichtig sind noch für die Kenntniß ihres ursprünglichen Systems: Scripta adversaria collationis Hagiensis habitae 1611. Lugd. B. 1616. 4. und Remonstrantium Epistola (von Kaspar Barläus st. 1648) L. B. 1617.

Die Gegner setzten eine Contraremonstranz in weit weniger gemäßigten Ausdrücken auf, vielfache Verhandlungen darüber erbitterten, statt den Streit beizulegen, die Gemüther. Die Staaten von Holland verboten daher 1614 allen weiteren Streit und befahlen Duldung in Liebe und Frieden. Die Contraremonstranten setzten sich der Obrigkeit entgegen, deren Rechte dagegen die Remonstranten, namentlich der berühmte Grotius, in Schutz nahmen. Damit verflocht sich politischer Streit der republikanischen Partei, der Letzterer angehörte, deren Haupt der ehrwürdige Oldenbarnevelt war, mit dem nach einer Monarchie strebenden Moritz von Oranien und seinem Anhange.

2. Zur Schlichtung des immer heftiger entbrennenden Streits ward die in der reformirten Kirche so bedeutend gewordene Dortrechter Synode berufen (13. Nov. 1618 bis 9. Mai 1619 s. d. A.), der Joh. Bogermann, bereits früher ein eifriger Gegner der Remonstranten, präsidirte, und welche, wie das Tridentinische Concil, Anklägerin und Richterin zugleich war. In hochfahrender Weise wurden hier die fünf Artikel der Remonstranten verworfen, die Conf. Belgica nebst dem Heidelb. Katechismus sanktionirt. Viele (etwa 200) universalistisch denkende Geistliche wurden abgesetzt, die, welche nicht schweigen wollten, des Landes verwiesen. Politische Gründe hatte Oldenbarnevelts Hinrichtung, Grotius Gefangenschaft. Die meist in Amsterdam versammelten abgesetzten Remonstranten setzten eine sehr geschickt abgefaßte Vertheidigungsschrift auf, worin sie ihre Partei von der Beschuldigung reinigten, welche einige Mitglieder derselben traf, an einer Verschwörung gegen den Prinzen-Statthalter sich betheiligt zu haben. Dadurch wie durch die Herausgabe der Akten der Dortrechter Synode von Seiten der Remonstranten wie ihrer Gegner (beide 1620) ward die Regierung milder gegen jene gestimmt; namentlich wurden sie, seit Heinrich seinem Bruder Moritz in der Würde eines Erbstatthalters

gefolgt war (1625), zuerst geduldet und erhielten dann (1630) durch ein Dekret die Freiheit, sich in allen Städten und Orten Hollands aufzuhalten, Kirchen und Schulen zu bauen, was namentlich zu Amsterdam und Rotterdam geschah. Jetzt in der Zeit der Ruhe nahm ihre Zahl aber eben so sehr ab, wie sie in der Verfolgung gewachsen war. Ihre Mission war auch zum großen Theile vollendet, da Holland immer mehr ein Land religiöser Duldung ward. Uebrigens hatten sie 1621 auch Aufnahme im Herzogthum Schleswig gefunden, wo sie eine Stadt erbauen durften, welche sie nach dem Namen des dortigen Landesfürsten Friedrichsstadt nannten, wo ihre Gemeine noch bis auf den heutigen Tag fortblüht.

In dieser Zeit hat ihr ausgezeichneter Dogmatiker Simon Episcopius eine durch Gründlichkeit und Klarheit ausgezeichnete Confessio in 25 Kapiteln ursprünglich lateinisch aufgesetzt, die aber zuerst in holländischer Uebersetzung von Uytenbogaert 1621, dann erst lateinisch 1622 gedruckt ward und als die zuverlässigste Darstellung der Lehre dieser Partei in ihrer völligen Ausbildung betrachtet werden kann. Einer Censura dieses Glaubensbekenntnisses von vier Leidener Professoren setzte der Verfasser eine Apologia entgegen (1630. 4). Die beiden Katechismen von Uytenbogaert und Praevostius enthalten auch eine kurze zuverlässige Darstellung ihrer Lehre.

3. Von dieser Zeit an haben die Arminianer fast mehr als Theologen-Partei, denn als kirchliche Sekte in bedeutender Wirksamkeit bestanden. Sie erhielten durch Uytenbogaert eine eigene Kirchenordnung und einen sehr angesehenen Katechismus. Ihre Verfassung ist sehr einfach: ihre oberste leitende Behörde ist eine Synode, die aus sämmtlichen Predigern ihrer Gemeinen, jetzt 21 an der Zahl, einem Professor ihres Seminars und Abgeordneten sämmtlicher Gemeinen besteht, und abwechselnd in Amsterdam und Rotterdam jährlich zusammentritt. Zur Besorgung der laufenden Geschäfte wird ein Ausschuß von fünf Gliedern gewählt, von denen jährlich eines durch ein neugewähltes ersetzt wird. Sie rechnen sich zur reformirten Kirche.

Eine Reihe von ausgezeichneten Männern gehörten damals und in der Folge zur arminianischen Partei, welche ja nur durch die Gewaltsamkeit ihrer Gegner der niederländisch reformirten Kirche in die Stellung einer Sekte hineingedrängt ward. Besonders bedeutend ward in dieser Hinsicht das remonstrantische Seminar zu Amsterdam, obgleich an demselben nur ein Lehrer der Theologie oder Kirchengeschichte und einer der Philosophie angestellt ward. An ihm war erster Professor Simon Episcopius (eigentlich Biscop geb. 1583, gest. 1643 zu Amsterdam; sein Leben von Limborch 1701), Verfasser eines leider unvollendeten durch Klarheit und Frische ausgezeichneten Systems der Theologie, die er nicht für eine spekulative, sondern für eine ganz praktische Wissenschaft erklärt (Institt. theoll. libb. IV. 1650. 51). Sein Nachfolger war Stephan Curcelläus (st. 1645). Neben beiden steht in höchstem Ansehen da der große Staatsmann und Gelehrte Hugo Grotius, ein rechter Friedensapostel (de Groot st. 1645 s. d. A.), der besonders durch seine exegetischen Schriften (Opp. theoll. Amstel. 1679 ff. 3 Voll. und sein „goldnes Büchlein" de veritate religionis Christianae (seit 1627 oft bis in die neuesten Zeiten herab, cum notis variorum von Köcher 1726—29 in 3 B. abgedruckt), nicht minder auch durch seine kirchenrechtlichen Verhandlungen hierher gehört. Am Seminar wirkten weiter folgende sehr ausgezeichnete Männer: Philipp v. Limborch (geb. 1633, st. 1714, dessen Theologia christiana, 1686 u. ö., das vollständigste, trefflich geschriebene System des remonstrantischen Lehrbegriffs ist), Adrian van Cattenburgh (st. 1737) und vornehmlich der große Polyhistor *Jean le Clerc* (Clericus geb. 1657 zu Genf, st. 1736 vgl. Abrah. des Amorie van der Hoeven de Jo. Clerico et Phil. a Limborch diss. Amst. 1843). Von den beiden letzten aus, welche das Prinzip einer freien von den symbolischen Büchern unabhängigen Schrifterklärung und Gewissensfreiheit in der Religon eben so scharfsinnig als gelehrt vertheidigten (Liberii de St. Amore epistolae u. s. w.), verbreitete sich diese Denkart weit in die reformirte Kirche und so haben sie mächtig zur Lösung des

Symbolzwangs mitgewirkt. Auch Joh. Jakob Wetstein aus Basel, der große Bibelkritiker (st. 1754) war zuletzt Professor am Remonstrantengymnasium.

Noch jetzt blüht in den Niederlanden die Partei und bewährt den alten Ruhm der Gelehrsamkeit; mit ihnen haben sich aber Elemente der verschiedensten Art vermischt. Zunächst sind von den alten ächten Arminianern (Quinquarticulares) die unächten, weniger positiven, z. Th. antitrinitarischen Remonstranten (schon Episcopius Schüler Daniel Brenius) zu unterscheiden. Gegen den Vorwurf des Socinianismus vertheidigt sie schon Episcopius in s. Verus Theologus Remonstrans. Es bleibt aber nichtsdestoweniger zutreffend, was Hagenbach sagt (Dogmengeschichte II, 2. §. 233): »Außer dem Universalismus ist es überhaupt eine mit leisen heterodoxen Elementen versetzte, mehr auf die Moral (Christus novus legislator), als auf das starre Dogma hinauslaufende temperirte Orthodoxie, was den Arminianismus karakterisirt. Der Geistesrichtung nach hat er einige Verwandtschaft zu der Nüchternheit des Socinianismus, gegen dessen specielle negative Dogmen er sich aber in seinem positiven Sinne verwahrt hat.« Doch bald fiel auch diese Schranke und manche Socinianer hielten sich ganz zu der in hohem Ansehen stehenden Partei der Arminianer. Ja mit Recht sagt von der späteren Zeit ein Pseudonym Philalethes Aretophilus (1770), die karakteristische Lehre, wodurch sich die Remonstranten von allen andern christlichen Gemeinen unterschieden, bestehe darin, daß sie alle und jede für Brüder anerkannten, die da glaubten, Jesus sey der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes, unser Heiland und Seligmacher und die da suchten, jenem Glauben gemäß zu leben. Ja schon Clericus in der Vorrede zu seiner Uebersetzung von Hammonds Paraphrase des Neuen Testaments (1699) sagt noch lockerer, von ihrer Kirchengemeinschaft sey Niemand ausgeschlossen, als Götzendiener, Verächter der Bibel, Sittenlose und Religionsverfolger (qui alios religionis causa vexant). Wen dürfte es da wundern, wenn sie mehr und mehr in den flachen Rationalismus versanken, aus dem sie in neuerer Zeit mit der übrigen evangelischen Kirche sich jedoch wieder zu lebendigem Glauben erhoben haben.

Es darf uns übrigens auch nicht befremden, wenn ihre ächte Lehre wegen ihrer Hinneigung zum Semipelagianismus mehrfach als eine katholisirende bezeichnet worden. Möhler (Symbolik 2. A. S. 618, gleichlautend auch noch in der 6. A.) erkannte die Verwandtschaft an und richtig ist es ja allerdings, daß sie die Freiheit des Menschen, welche im Falle thätig war, auch nach demselben erhalten glauben, so daß die noch vorhandenen, nicht erstorbenen höheren Kräfte nur erweckt zu werden brauchen.

Die Geschichte der Remonstranten ist vielfach behandelt, schon von Zeitgenossen ihrer Entstehung; wir heben hier hervor: Uytenbogaert holländisch geschriebene Kirchengeschichte vom Jahre 400 bis zur Dordr. Synode (Roterd. 1619. 4. aberm. 1647 fol.) *Limborch*, relatio historica de origine et progressu controversiarum in foederato Belgio de reformatione, welche seiner Theologia christiana beigedruckt, auch für sich herausgegeben ist (1715). Auch Gerhard Brandt in seiner Historia reformationis Belgicae (1671—1704) handelt ausführlich davon. Ausdrücklich Jacob Regenboog (Prediger zu Amsterdam) Historie der Remonstranten (holländisch 1774 ff., deutsch Lemgo 1781. 4. 2 Th.) und Ypey und Dermont in der holländisch verfaßten Geschichte der niederländisch-reformirten Kirche (Breda 1819—27).

Verglichen werden kann auch Halesii hist. concil. Dordrac. lat. ed. Moshem. Hamb. 1724. Matth. Graf, Beitrag zur Kenntniß der Gesch. der Synode von Dortrecht. Basel 1825.

Auf ihre theologische Denkweise fällt vielfaches Licht durch die in *A. van Cattenburghs* Bibliotheca scriptorum Remonstrantium (Amstel. 1728. 8.) verzeichneten Schriften, erörtert wird ihre Lehre von Georg Samuel Francke (de historia dogmatum Armin. Kiliae 1813) sehr gründlich, und deren Geschichte, aber nur in ihren Anfängen mit Beziehung auf die Frage nach der Geltung symbolischer Schriften von Chr. Jul. W. Mosche (hist. sentt. Remonstr. de rebus ad religionem et conscientiam spectantibus). Lehrreich ist

noch die Nachricht über das 2. Jubelfest des Remonstranten-Seminars zu Amsterdam in Illgens Zeitschrift für histor. Theol. 1813, H. I. S. 63—175, verfaßt von dem schon genannten gelehrten A. des Armorie van der Hoeven, deutsch vom trefflichen Dr. van Rhyn. **Pelt.**

Arnauld, Anton. Es ist nöthig, einige kurze Angaben über die Familie des Arnauld vorauszuschicken, deren Name der jesuitische Witz von *ἀρνοῦμαι* verläugnen, ableitete. Sie stammte aus der Auvergne, war im 16. Jahrhundert größtentheils reformirt und zeichnete sich in den Bürgerkriegen im langen und kurzen Rock (im Juristen- und Soldatenstand) aus. Anton A., Mitglied des Pariser Parlamentes, dessen Vater wieder katholisch geworden war, machte europäisches Aufsehen durch seine leidenschaftliche Rede, welche er nach der Einnahme von Paris durch Heinrich IV. 12. Juli 1594 im Pariser Parlament gegen die Jesuiten für das Legitimitätsprinzip hielt. Er ist geboren 6. August 1560, gestorben 29. December 1619. Er hatte 20 Kinder, worunter hervorleuchten Jakobine, bekannt unter dem Klosternamen Angelica, die berühmte Aebtissin von Port-Royal; Agnes, ebenfalls Nonne; Robert Arnauld d'Andilly, Staatsrath, seit 1648 in Port-Royal, wo seine fünf Töchter Nonnen waren, als Einsiedler lebend, seine Schriften sind 1675 zu Paris erschienen; Heinrich, B. von Angers, Verfasser von polemischen Schriften gegen die Protestanten; vier andere Töchter v. A. Arnauld waren auch Nonnen in Port-Royal.

Dr. Anton Arnauld, bei dem wir verweilen, war das letzte von des obigen Anton Arnauld 20 Kindern; die Jansenisten nannten ihn „den großen Arnauld.“ Da natürlich kein Jansenist kanonisirt wurde, ließen sie es ihren hervorragenden Persönlichkeiten nicht an solchen rühmenden Beinamen fehlen. Der Schöngeist Balzac nannte ihn den Stab der Kirche in ihren alten Tagen. Er ist geboren 6. Febr. 1612, und studirte zuerst die Rechte, was nachwirkte in der von ihm erfundenen Unterscheidung du fait et du droit (s. Jansenism) und in seinem Rath zu juridischen Appellationen und zur Instanzenverfolgung, den er den Nonnen von Port-Royal ertheilte, ja in seiner ganzen Auffassung der Theologie.

Durch St. Cyran zur Theologie bestimmt, wurde er 1641 Priester, 1643 Mitglied der Sorbonne. Er war von Anfang in der Prädestinations-Lehre streng, aber erst der Anblick der ihm meist nah verwandten ersten Einsiedler von Port-Royal faßte ihn in der Tiefe. Durchaus praktisch war sein erstes Werk: *De la fréquente communion*, où les sentiments des pères, des papes et des conciles, touchant l'usage des sacremens de pénitence et eucharistie sont fidellement exposés, pour servir d'adresse aux personnes qui pensent serieusement à se convertir à Dieu et aux pasteurs et confesseurs zéléz pour le bien des ames, par A. Arnauld, zuerst 1643. Die Ausgabe von 1683 ist die siebente.

Er trat darin der Routine nicht bloß der Jesuiten-Beichtiger entgegen, welche auf das opus operatum fußend auch Personen, die „noch erstaunlich der Welt anhingen,“ die nur Furcht vor der Hölle, noch keine Liebe zu Gott bezeugten, den Gebrauch des Beicht- und Abendmahls-Sakraments als eo ipso heilsam riethen. Die nächste Veranlassung war die Schrift eines Jesuiten über die Frage, „ob es besser sey oft oder selten zu communiciren,“ worin dieselbe ganz äußerlich aufgefaßt und die Kommunion alle acht Tage angerathen war. Auch hatte die Fürstin von Guemené auf dem Wege zum Ball und dazu aufgeputzt ihre Beichte ablegen wollen; daß der Beichtpriester daran Anstand nahm, hatte Aufsehen gemacht. Dr. Arnauld geht davon aus, daß „das Abendmahl ja Gott selbst sey, der für das Leben unserer unsterblichen Seele unsterbliches Brod geworden sey.“ Daher sey ernste Vorbereitung nöthig; obgleich innere Buße und thätige Erweisung derselben Hauptsache sey, „so kann doch die freiwillige Enthaltung vom Sakrament uns eine heilsame Pönitenz seyn und kann unsern Hunger darnach stärker machen; denn es gibt sogar einen ungesunden.“ Den Gegnern wirft er vor, daß sie, wie die Reformirten im Dogma, so praktisch das Sakrament zu einem bloßen Bild, und zu einer Figur machen.

Wie die Jesuiten auf die eben herrschende Sitte, so berief er sich auf die alte Kirche, namentlich auf das Zeitalter der großen Kirchenlehrer, auf Johannes den Täufer, auf Chrysostomus, K. Borromeo, der eigentlich zum Lehrer der Buße von Gott berufen gewesen sey. »Soll das Abendmahl uns fördern, so müssen wir bußfertig die Gnade Gottes schon innerlich empfangen haben.« Er räth Jedem, dem es um sein Seelenheil ernstlich zu thun ist, wenigstens zwischen Beichte und Kommunion durch ernstliche Bußwerke »Gottes Erbarmen zu erweichen, daß er uns, noch ehe wir die vollkommene äußere Versöhnung und die sakramentliche Versieglung derselben suchen, die Gnade einer rechten Bekehrung schenke.« Diese Bußwerke seyen freilich Gaben Gottes, die uns auf noch höhere vorbereiten, es komme allerdings bei Allem auf Gottes Gnade an, aber wir müssen sie ihm abringen. Unsere Bußwerke erhalten schon dadurch eine besondere Eigenschaft, werden schon dadurch ein Antheil am Sakrament, daß wir sie nicht eigenwillig wählen, sondern daß sie uns vom Priester aufgelegt seyen. Der Priester, als verantwortlicher Richter, dürfe nicht bloß bedingungsweise, er müsse bestimmt absolviren; das könne er nur auf Werke, nicht auf bloße Versicherungen hin. »Die Behauptung, die Buße bestehe nur in der Absicht sich zu bessern, das Sakrament sey besonders für die Schuldbeladenen, ist eigentlich einer der karakteristischen Grundirrthümer Luthers; auch er hat (wie die Jesuiten) die Mißbräuche der Kirche für ihre Gesetze angesehen.« Es ist nicht die gelehrteste, aber die erste, originellste und durchschlagendste von den Schriften Arnaulds.

Das Buch machte ungemeines Aufsehen, der Klerus Frankreichs nahm lebhaft Partei für und wider, in der Fastenzeit 1644 erdröhnten die Kanzeln von diesem Streite, in einigen Städten war man nahe daran, handgemein zu werden. Obgleich die Jesuiten von Arnauld nicht ausdrücklich genannt waren, suchten sie dem Pabst eine Verdammung des Buchs abzuringen. Sämmtliche Kammern des Pariser Parlaments vereinigten sich zu einer Berathung gegen das Vorhaben der Königin Anna, Arnauld und Barcos nach Rom zu schicken. Damit waren ja die Freiheiten der gallikanischen Kirche angegriffen; die Königin beharrte bei ihrem Vorhaben; aber Barcos, St. Cyran's Neffe, weigerte sich nach Rom zu gehen. So entzog sich auch Arnauld durch strenge Verborgenheit diesem Befehl. Barcos hatte ihm einen schlimmen Dienst geleistet, indem er in der Vorrede des Buchs Paulus dem Petrus als ebenbürtigen Träger der päbstlichen Autorität gleichgestellt hatte. Die Inquisition verdammte dies als einen Angriff auf die Einheit des päbstlichen Primats.

Die halbfreiwillige Gefangenschaft oder strenge Verborgenheit, worin von nun an Arnauld, einige längere Unterbrechungen abgerechnet, im Ganzen 32 Jahre seines Lebens zubrachte, ist die Mutter seiner meisten Schriften geworden. Immer waren einige hülfreiche Freunde bei ihm. Erst als die Unruhen der Fronde 1648 ausbrachen, durfte er wagen, sich mit den Einsiedlern bei Port-Royal zu vereinigen. Allein noch während der Bürgerkriege waren von der Majorität der Sorbonne Schritte zur Verdammung der Prädestinations-Lehre Jansens geschehen (s. Jansenismus), der Pabst verdammte sie 1653 und 1654. Im Februar 1655 wurde dem Herzog von Liancourt von einem Beichtiger des Seminars von St. Sülpice (in Paris) die Absolution verweigert, wegen seiner genauen Beziehungen zu P.-R. Dies veranlaßte Arnauld den »Brief an eine Person von Stande« drucken zu lassen. Die Gegner hoben daraus sogleich zwei ketzerische Sätze aus: Die Gnade, ohne welche man nichts Gutes thun kann, hatte Petrum in dem Augenblick verlassen, in welchem er Christum verläugnete. (Nach Dr. Arnaulds Erklärung verläßt den Christen die Gnade nicht erst nach schweren Sünden, sondern auch nach leichteren sündigen Regungen, wenn wir ihnen nicht widerstehen.) Zweitens: Leute, welche Jansens Augustin mit Sorgfalt gelesen, aber die ihm von der päbstlichen Konstitution beigelegten Sätze nicht darin gefunden haben, können Gewissens halber nicht erklären, daß sie dieselben darin finden, wenn sie auch die Sätze an sich verurtheilen. Sie haben für jenen Thatbestand (fait) nur »die Unterwerfung des Stillschweigens« zu beobachten. —

Mit Recht klagten ihn die Gegner an, daß er damit die verdammte Lehre Jansens wiederhole und ihre Bekenner zu rechtfertigen suche. In der Sorbonne entspann sich ein heftiger Kampf der Parteien; die Thomisten, die alten scholastischen Prädestinatianer, großentheils Dominikaner, hielten mit den Semipelagianern, zum Theil Jesuiten-Freunde, gegen die neuen praktischeren Prädestinatianer. Arnauld wurde 31. Jan. 1656 aus dieser altberühmten theologischen Korporation ausgestoßen. „Die Gegner fanden mehr Mönche für sich, als Gründe,“ ein Wort Pascals, womit sich oft die unterdrückten Minoritäten trösten dürfen. Ihm nach traten 80 Doktoren lieber aus der Sorbonne aus, als daß sie Jansens und Arnaulds Verdammung unterzeichneten. Von nun an nannte ihn seine Partei erst mit Nachdruck: den Doktor. Arnauld hatte sich schon seit einigen Monaten wieder in einem Versteck geborgen. Sein juridisch trockener Versuch einer Rechtfertigung vor dem Publikum, den er fallen ließ, seine Aufforderung an Pascal, etwas in dieser Sache zu thun, veranlaßte die lettres à un provincial, welche der erste starke Nagel in den Sarg des Jesuitenordens waren. Arnauld schaffte Material dazu bei, half am Plan, aber das Ganze ist von Pascals Geiste getragen. Arnauld nahm gegen die gemäßigteren, mehr zum Dulden geneigten Jansenisten den Gebrauch der spitzen Witzeswaffen in Schutz. Er wurde überhaupt immer entschiedener und bereute jetzt, daß man nicht im Augenblick, als das päbstliche Breve (1653) erschien, dieses „als die Frucht eines offenbaren Betrugs verschrieen habe.“ Noch ein Paar Jahre zuvor hatte Arnauld diese Ansichten Pascals „durch einen Aufsatz zu Boden geschlagen, denn Pascal war klein vor Arnauld“ sagt Racine. Wir sehen, wie falsch die Partei selbst über die bedeutenden Männer dieses Kreises urtheilte. Denn Arnauld hatte doch nur ein großes Talent, das er allerdings nicht vergrub, ihm fehlte aber die Genialität Pascal's. Bis zum „Kirchenfrieden,“ den Clemens IX. 1668 dem Jansenismus bot, war Arnauld ganz von dem Streit verschlungen. Nun wurde er, dessen meiste Schriften im Index standen, vom Nuntius und vom Könige sehr gnädig aufgenommen, beide ermahnten ihn, sich nun besonders gegen die Reformirten — mit seiner „Goldfeder“ wie jener sagte, — zu wenden.

Bereits hatten die Federn Port-Royals gegen den reformirten Theologen Claude die katholische Lehre vom Abendmahl in Schutz genommen. Auf diese Weise entstanden die sogenannten „kleine und große perpétuité.“ Von den Reformirten wurde in diesem Buche verlangt, sie sollen erklären, wie diese tausendjährige Uebereinstimmung entstanden sey, wenn wirklich die reformirte Lehre im ersten Jahrtausend der christlichen Kirche die herrschende gewesen sey, sie sollen den Zeitpunkt angeben, in welchem die katholische Kirche von dieser ursprünglischen Kirchenlehre abgefallen sey. Ueber eine so praktische Lehre habe immer in allen Mitgliedern der Kirche ein klares Bewußtseyn herrschen müssen, es sey also auch ein allmähliger Uebergang unmöglich gewesen. Die Verpflichtung und Last des Beweises schob man dem Gegner zu, indem man sich — vielleicht auch im Bewußtseyn der Gewalt, auf die man sich jetzt stützen konnte — stolz auf das Recht der Präscription, der Verjährung stützte. Dieser Gedanke ist wohl von Arnauld, welcher dem Werk den Namen lieh und den Ruhm davon erntete, während die meiste Arbeit von dem bescheidenen Nicole gethan war, aus dessen Mund Racine später erfuhr, Arnauld habe nur Eines der ersten Kapitel geschrieben und den zweiten Band nicht einmal durchgelesen. Als Arnauld 1677 eine neue Ueberarbeitung davon an den Pabst sandte und von diesem ein lobendes Danksagungsschreiben erhielt, äußerte Nicole, Gott habe bei dieser Gelegenheit die Eitelkeit seines Freundes und seine eigene geschont, da Arnauld die Lobeserhebungen doch nicht auf sich habe beziehen können, seine Eitelkeit aber, weil dieselbe nicht an ihn, den rechten Verfasser, gerichtet gewesen sey. Jesuiten sollen dem Druck dieser Schutzschrift für den katholischen Glauben aus Neid alle möglichen Hindernisse in den Weg gelegt, ja Claudes Gegenschrift auf jede Weise verbreitet haben. Indeß enthielt sich Arnauld, obgleich durch Jurieu's Schmähschrift, esprit de M. Arnauld, gereizt, so ziemlich der Polemik gegen die Reformirten, seit diese mit raffinirter Gewalt von Ludwig XIV. und seinem Klerus verfolgt wurden.

Während der zehn Jahre öffentlichen Lebens von 1669—1679 war Arnauld minder fruchtbar an Schriften. Viele, auch bedeutende Leute suchten mit dem berühmten Manne in Verkehr zu treten. Leibniz wandte sich an ihn mit seinem Plane einer Versöhnung der lutherischen und katholischen Kirche. Arnauld hoffte im Grunde dabei nur Leibnizen für den Katholizism zu gewinnen. Dieser aber errang sich wohl über ihn größeren Einfluß. Arnauld hatte sich früher in Port-Royal mit einigen Einsiedlern lebhaft mit der Philosophie Des-Cartes' beschäftigt; Leibniz interessirte ihn längere Zeit für die seinige. Ein Theil ihres Briefwechsels findet sich in der Pertz'schen Ausgabe der Werke Leibnizens, in der zweiten Folge und ist von Grotefend neuestens besonders herausgegeben in seinem: Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und Landgrafen von Hessen-Rheinfels. Indeß war Arnauld bis an sein Ende Cartesianer, was er als guter Katholik glaubte bleiben zu können. Er bedauerte, daß Rom durch seine Verdammung von Schriften des Cartesius viele gebildete, fromme Männer abhalte, katholisch zu werden, während man materialistischen Schriften ungehinderten Lauf lasse. Es sey ein rechtes Werk der Vorsehung, daß sie in dieser Zeit einreißenden Unglaubens einen Mann erweckt habe, der alle nöthigen Eigenschaften in sich vereinigte, um die Anmaßungen jener Männer niederzuschlagen und sie zu zwingen, wenigstens gerechtes Mißtrauen dagegen zu fassen, einen Mann von außerordentlicher Seelengröße in den abstrakten Wissenschaften, voll Ergebenheit gegen die Philosophie allein. Besonders die Rettung der Unsterblichkeit dankte er ihm, und hielt hauptsächlich in diesem Betracht an der Hypothese Des-Cartes', daß die Thiere nur fühllose Maschinen, also etwas ganz Anderes seyen, als der Mensch. — Mit Mallebranche war Arnauld in einen Streit über allgemeine und specielle Vorsehung verwickelt, wobei jedoch sein Groll darüber mitwirkte, daß jener, obgleich Oratorianer, von der jansenistischen Partei abgefallen war.

Frankreich hatte unter dem »Großen« Ludwig keinen Raum für einen offenherzigen Mann, welcher auf seine Weise Freiheit, wenn auch zunächst nur die der Kirche, anstrebte. Arnauld sah sich von Spionen umgeben, seine Korrespondenz erbrochen, sich hart verdächtigt, weil er nicht gegen einige jansenistische Bischöfe sich erklärte, welche dem König in seinen angeblich allgemeinen Regal-Ansprüchen entgegentraten. Er dachte daran, nach Rom zu gehen; aber gerade über dieser Angelegenheit war der Pabst mit dem König zerfallen. So entwich der 68jährige Mann 18. Juni 1679 verkleidet von Paris in die spanischen Niederlande, um die Freiheit des Worts hier in strenger Verborgenheit wieder zu finden.

Vielleicht hatte dabei ein Komplott die Fäden geleitet; allein sie wurden durch Nicole's Weigerung, mit Arnauld zu bleiben, halb zerrissen. Nicole sagte, er wolle jetzt einmal ausruhen; ausruhen! rief der unbeugsame Arnauld, haben Sie nicht die ganze Ewigkeit, um auszuruhen? Als Nicole aber heimkehrte, nahm Arnauld ihn gegen Anfeindungen in Schutz. Die beiden Verfechter der augustinischen Lehre von der Gnade seit Jahrzehnden zerfielen endlich noch über dieselbe, da Nicole durch Formeln das Aergerniß der Prädestination wegzuräumen suchte. Arnauld bat Bossuet Schiedsrichter zu werden und dieser sprach sich für Arnauld's strengere Ansicht, gegen Nicole's allgemeine Gnade aus, die auch dieser selbst ohne die hinzukommende wirksame für leer und kraftlos erklärte. So kampflustig sich der achtzigjährige Arnauld dabei erwies, ebenso war er eingedenk der alten Freundschaft. Als ein anonymer Gegenaufsatz Nicole's ihm zu Handen kam, schrieb er: ich glaube errathen zu haben, von wem er ist, von einer Person, die ich liebe und achte. — Es handelte sich dabei um die Kraft der angebornen Gotteserkenntniß, welche nach Arnauld nicht genügt, uns zur Liebe Gottes zu bestimmen, während der Mauritiner Lami gegen ihn behauptete: Ein Philosoph, welcher von Christo noch nicht hat reden hören, kann durch den Beistand einer durch die Verdienste Christi gegebenen Gnade eine wahrhaft gute, tugendhafte Handlung vollbringen. — Solche Lehren wurden gegen Ende des 17. Jahrhunderts in den gelehrten Congregationen meist unter

sehr scholastischen Formen laut und zwar zum Theil auf Veranlassung der Missionen unter den nordamerikanischen Wilden verhandelt.

Noch in anderen Fragen wollte das Geschick Arnauld von seinen treusten Freunden, von dem Kampf für die Ideen seines Lebens, für die Kirchenfreiheit zurückhalten. Als er über die Regalfrage schrieb, »um einen der besten Päbste zu vertheidigen,« ließ ihn sein Neffe Pomponne wissen, es werde kein Mittel unversucht gelassen, sich seiner Person zu bemächtigen, nur in Amsterdam könne er Sicherheit finden. Der fügsame Klerus mußte dem König zu gefallen die vier Artikel der gallikanischen Freiheit gegen den Pabst proklamiren. Da Arnauld die Motive kannte, weigerte er sich, die Feder für diese Demonstration zu ergreifen. Er hielt einen Agenten in Rom; durch diesen suchte er indeß die Verdammung dieser vier Artikel zu hintertreiben, da man sich sonst die Bekehrung der Protestanten sehr erschwere. Aber, sagt er, in Rom nehmen sie keine Rücksicht auf das, was der Bekehrung der Protestanten schadet, weil sie keine Protestanten um sich haben. — Andererseits zeigte Arnauld, daß wenn der König mit Erfolg seine neuernannten Bischöfe ohne Pabst behaupten wolle, er ein National-Concil halten lassen und den Kapiteln die Wahlen der Bischöfe zurückgeben müßte. Wenigstens Provinzial-Concilien sollte man gestatten. »Das ist ein schreckliches Gericht Gottes, daß er zuläßt, daß weder die Päbste, noch die Könige irgend einen Eifer für die Wiederherstellung dieser heiligen Versammlungen bezeugen.« Diese Worte wurden aufgefangen und dem Pabste und dem Könige mitgetheilt. — Sein Wunsch wäre gewesen, daß der König in den Regalsachen dem Pabste nachgäbe, dieser nicht auf Zurücknahme der vier Artikel dringe, daß der König in diesen unbeugsame Festigkeit zeige, und den Römern alle Hoffnung auf Nachgiebigkeit darin benehme. Dann würden sie auch sonst nachgiebig seyn. — In seinem hohen Alter schreibt er: »Man muß sich ein für allemal über die Censuren Roms stellen; das ist das einzige Mittel der Kirche zu dienen; denn Alles ist verloren, wenn man der Welt nicht zu verstehen gibt, was es heißt, den Glauben der Kirche von den Meinungen und Kabalen von sieben oder acht frati abhängig machen. Hätte man die Ultramontanen weniger geschont, so wären sie zurückhaltender gewesen; sie wagen Alles, weil man sich von ihnen Alles gefallen läßt, und weil man, statt sich gegen ihre kläglichen Inquisitions-Dekrete zu erheben, sich den Kopf zerbricht, um günstige Auslegungen dafür zu suchen.« — Pabst und König vertrugen sich natürlich gerade auf die Weise, welche der von Arnauld angerathenen entgegenstand, indem sie einander die Freiheit der Kirche zur Beute gaben. Arnauld faßt seinen Schmerz in den Worten zusammen: »Nicht weniger als das Aufgeben der gallikanischen Freiheiten geht mir der Schaden zu Herzen, den Diejenigen der Kirche und der Religion anthun, welche (durch Verbot der Bibelübersetzungen) verhindern wollen, daß die Kinder Gottes lesen, was der heilige Geist für sie hat schreiben lassen.« — Der Aufenthalt in dem befreundeten Utrecht wurde durch leidenschaftliche Schriften Arnauld's gegen Wilhelm von Oranien, »den neuen Absalom, Herodes und Cromwell« zur Unmöglichkeit. Er hielt sich während der 15 Jahre dieser Verbannung gewöhnlich in Brüssel in strenger Verborgenheit auf, mußte aber 1690 von Ludwig XIV. und Wilhelm von Oranien, von den Jesuiten und ihren Verbündeten verfolgt, eine Zeitlang schutzlos herumirren. Während Arnauld nicht müde wurde, die Grundsätze und das Treiben der Jesuiten — namentlich auch in den Kolonieen und Missionen durch seine morale pratique des Jésuites, wozu Kardinäle ihm Materialien lieferten — zu bekämpfen, verfolgten sie ihn mit Intriguen und Lügen. Er blieb auch in anderer Beziehung seinen Ueberzeugungen getreu. Anerbietungen zu seiner Rückkehr nach Frankreich, besonders seit sein Neffe Pomponne wieder Minister geworden war, lehnte er ab. Es waren wegen eines Packs seiner Schriften, die nach Frankreich eingeschwärzt worden waren, mehrere Beamte entsetzt, Geistliche in's Exil geschickt, 14 Personen auf längere Zeit in's Gefängniß geworfen worden. So lange Einer von diesen darin schmachtete, erklärte er nicht zurückkehren zu können.

Der Gefährte seiner letzten Jahre seit 1685 war der berühmte Oratorianer Quesnel.

Er hatte in einer eigenen Schrift das von Quesnel in seinen Betrachtungen über das N. T. empfohlene Lesen der hl. Schrift durch die Laien vertheidigt und eine Fülle von Aussprüchen der Kirchenväter und Kirchenlehrer darin zusammengestellt. Einen guten Theil des Tags füllte das Sprechen kirchlicher Gebete, jedes zu seiner Stunde, Messe- und Bibellesen aus. In seiner letzten Schrift, réflexions sur l'éloquence des prédicateurs, vertheidigte er den kirchlichen Gebrauch der Beredtsamkeit. Boileau urtheilte, diese Kraft des Geistes und Gedächtnisses sey bei einem Mann im höchsten Alter überraschend.

Nach kurzer Krankheit wurde er in Brüssel 8. August 1694 „aus seinem gedoppelten Exil durch den Tod abgerufen," in einem Alter von 82½ Jahren. Sein Herz wurde durch eine Gesandtschaft nach Port-Royal überbracht, sein Leib heimlich in einer Kirche von Brüssel zu St. Katharinen beigesetzt, was lange nur Geheimniß Weniger blieb. Deßhalb und wegen seines Sanftmuths bei allem heiligen Kampfeseifer verglichen ihn die Seinigen mit Moses.

Seine 320 gesammelten Schriften und solche, an denen er betheiligt war, sowie seine Briefe mit Einleitungen und Gutachten wurden endlich unter dem Namen von Lausanne herausgegeben. Man hoffte sie als ein unübersteigliches Bollwerk dem einbrechenden Voltairianism entgegenzustellen. Der Titel lautet: Oeuvres complètes d. Mr. Antoine Arnauld. Lausanne 1775—83. 48 Tom. 45 Vol. in 4. **Reuchlin.**

Arndt, Joh. Er ist der verbreitetste und der gesegnetste aller Erbauungsschriftsteller, welche die protestantische Kirche von Anfang an besessen: „Ich setze Lutherum," schreibt Spener, „billig vorne an, nachdem Gott durch ihn ein noch größeres Werk, so mehr in die Augen gefallen, ausgerichtet hat als durch Arndtium, lasse ihm auch darin seinen Vorzug; aber dieser streicht ihm nahe, und weiß ich nicht, ob er nicht in seinen Schriften zu einem nicht geringeren Werk als Lutherus mag von Gott bestimmt seyn." Joh. Arndt, 1555 zu Ballenstädt im Anhalt'schen geboren, schon in seiner Jugend, wie es damals noch unter den Lutheranern nicht ungewöhnlich, an den Schriften katholischer Mystiker, eines Bernhard Kempis, Tauler genährt, beginnt 1576 in der so eben neu errichteten Universität Helmstedt seine Studien. Schon 1577 begibt er sich nach Wittenberg, wo kurz vorher die Unterdrückung des Kryptocalvinismus durch Unterzeichnung der Concordienformel ihre Versiegelung erhalten hatte, und kommt hier mit dem praktisch ebenso ehrwürdigen als im lutherischen Lehrbegriff unerschütterlichen Polyc. Lyser als Lehrer und Freund in Verbindung. Von diesem nach Straßburg empfohlen, wird er in der Theologie Schüler des streng lutherischen Pappus, in humanioribus des calvinistischen berühmten Sturm. Von Straßburg geht er nach kurzem Aufenthalte 1579 nach Basel über, wo damals unter dem Theologen Sulcer, einem Friedenstheologen von Wärme und Milde, der lutherische Lehrbegriff die Oberhand erhalten hatte. Aber auch die Medicin fesselte ihn hier. Ihr hatte er schon in der Jugend sich zu widmen beschlossen, und war nur durch Errettung aus einer schweren Krankheit ausschließlich sich dem Dienste der Kirche zu weihen bewogen worden — auf seinen Rath folgte später durch gleiche Veranlassung sein junger Freund Gerhard seinem Beispiele. In Basel aber stand damals als prof. moral., später med., der durch menschenfreundliche und christliche Gesinnung ebenso wie durch seine medicin. Gelehrsamkeit berühmte Theodor Zwinger, dessen Schüler er wurde. In seine Vaterstadt 1581 zurückgekehrt, verwaltete er kurze Zeit das Schulamt, wird aber 1583 zum Pastor in dem Anhalt'schen Dorfe Badeborn berufen. Bald treten hier Verhältnisse ein, welche ihm ein lutherisches Märtyrerthum aufnöthigen. Herzog Joh. Georg, Schwager von Pfalzgraf Casimir, dem eifrigen Calvinisten, der auch mit Landgraf Moritz von Hessen und mit den reformirten Dohna's und dem wittgensteinschen Grafen in nahem Verhältniß, fing seine Hinneigung zum reformirten Lehrbegriff, zu welchem er sich seit 1596 öffentlich bekannte, durch peremptorische Abschaffung des Exorcismus und der Bilder zu offenbaren an, und Arndt, welcher in seinem Gewissen sich verhindert fühlt, dem fürstlichen Befehl Gehorsam zu leisten, wird 1590 seines Amtes entsetzt.

Noch in demselben Jahre wird aber dem Glaubenszeugen in Quedlinburg ein Asyl eröffnet. Zwar scheint es ihm hier nicht ganz an Geistesgenossen zu fehlen: ein Quedlinburger Geistlicher, Leopold, welcher in Briefen an Gerhard von 1604 sich einen alten Freund Arndt's nennt, erscheint als ein gleichgesinnter Mann. Aber sieben Jahre lang wird ihm, während seine ehemaligen geistlichen Kinder selbst hier in den Gottesdiensten ihn aufsuchen, von Seiten seiner Quedlinburger Gemeinde ein schmerz- und entbehrungsreiches Prüfungsleiden bereitet. Nur unter Geldverlusten erlangt er 1599 die Entlassung, um einem Rufe an die Martinskirche in Braunschweig Folge zu leisten. Von seiner freieren damaligen theologischen Stellung gibt ein merkwürdiger 1603 an den jugendlichen Joh. Gerhard geschriebener Brief mit Rathschlägen für dessen theologisches Studium Zeugniß. An den biblischen Auslegern tadelt er: quosdam tantum in cortice haerere, plurimos non in spiritu sed ex carne. Bernardus in spiritu scripsit et Kempisius et Macarius, Spinaeus et quidam Granatensis, sed postillam ejus non magnam facio, et Augustini quaedam. Inter omnes philosophos neminem scio, qui ex spiritu scripserit (qui ubi vult spirat) *praeter unum Senecam;* worauf er noch hinzufügt, ob er Gualters und des Taretius (beides Schweizer) Commentare ihm empfehlen solle, sey er noch ungewiß, er wolle weiter darüber nachdenken.

Bis zum Jahre 1605, wo die Herausgabe des ersten Buchs vom wahren Christenthum erfolgt, genießt er in Braunschweig liebende Anerkennung und gesegnete Wirksamkeit unter seiner Gemeinde. Auf den Karakter seines damaligen Wirkens läßt hinlänglich der Zweck der Herausgabe seines Erbauungsbuches schließen, wie er ihn gegen das Ende seines Lebens (1621) in einem Schreiben an Herzog August selbst angibt: „Erstlich habe ich die Gemüther der Studenten und Prediger wollen zurückziehen von der gar zu disputir- und streitsüchtigen Theologie, daraus fast wieder eine theologia scholastica geworden ist. Zum andern habe ich mir vorgenommen, die Christgläubigen von dem todten Glauben ab zu dem fruchtbringenden anzuführen. Drittens, sie von der bloßen Wissenschaft und Theorie zur wirklichen Uebung des Glaubens und der Gottseligkeit zu bringen, und viertens, zu zeigen, was das rechte christliche Leben sey, welches mit dem wahren Glauben übereinstimmt und was das bedeutet, wenn der Apostel sagt: 'Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir.'“ — Schon dieses erste Buch des aus Wochenpredigten entstandenen Werkes fand weithin in Deutschland an Höfen und in Hütten die dankbarste Anerkennung, — schon 1615 erschien in der Schweiz ein Nachdruck unter dem Titel „der Tod Adams und das Leben Christi“ — nur nicht in seiner nächsten Nähe, wo seine Amtsgenossen durch den Neid über seinen Beifall sich zur ungemessensten Leidenschaft und Feindschaft gegen ihn verleiten ließen. Zwar steht der Bürgermeister und einer seiner Collegen noch auf seiner Seite, aber so hart fühlt er sich in dieser Stadt bedrängt, daß seine aus dieser Periode an Gerhard geschriebenen Briefe, welche sich in der seltenen, in den Schriften über Arndt nicht benutzten Sammlung: Epp. virorum eruditorum ad Joh. Gerhardum ex MS. ed. A. G. M. Raidelio 1740 finden, der bittersten Klagen voll sind, und in Sehnsucht zum ewigen Leben überfließen.

Im Jahr 1607 war eine zweite verbesserte Ausgabe des ersten Buches erschienen. Von allen Seiten und namentlich auch von Gerhard, seinem geistlichen Sohne, wird er dringend gebeten, die drei anderen Bücher nachfolgen zu lassen, aber, klagt er 1607 (ep. 26 bei Raidel): „da hier alles unter der Censur des Ministeriums gedruckt werden muß, vermag ich bei der Feindschaft meiner Collegen nicht, sie herauszugeben.“ Er überreicht daher 1608 das Manuskript seinem Gerhard, und zwar als Privatgeschenk, gänzlich darauf verzichtend, daß sie im Druck erscheinen sollten. Unterdeß war aber in demselben Jahre von Eisleben aus ein Ruf an ihn ergangen, welcher ihn „aus seinem feurigen Ofen“ befreite, und nun glaubte er auch selbst den allgemeinen Bitten nachgebend eine Gesammtausgabe der 4 Bücher vom wahren Christenthum veranstalten zu können. Zwar ist nur eine Magdeburger Gesammtausgabe von 1610 bekannt, daß ihr jedoch eine von 1609 vorangegangen, wird, da sie sich selbst nicht als die erste Gesammtausgabe bezeichnet, als das

Wahrscheinlichste angenommen. (*Scharff*, supplementum hist. litisque Arndtianae, 1787. S. 83.) — In Eisleben nun wurde, was in Braunschweig ihm versagt gewesen war, in reichem Maße ihm zu Theil — nicht bloß die verehrende Anerkennung seiner Patrone, der Grafen von Mannsfeld, sondern auch seines geistlichen Vorgesetzten, des Pastor an der Hauptkirche und G. S. Sleupner, durch welchen die Wahl der Patrone auf Arndt hingelenkt worden. Es war dieser einer jener Männer, welche damals im Sinne Gerhard's mit der Strenge in der Lehre den Ernst des praktischen Lebens verbanden, dessen Namen auch unter jenen Auserlesenen vorkommt, die V. Andreä zu Mitgliedern seiner fraternitas christiana bestimmt hatte (s. die Mittheilungen hierüber von Henke, deutsche Zeitschrift 1852 S. 262). Dennoch sollte in Eisleben, wo er ebenfalls, namentlich auch während des Wüthens einer Pest, die Treue gegen die ihm anvertraute Heerde bewährt hatte, seines Bleibens nicht lange seyn. Schon 1611 gelangt an ihn auf den Vorschlag von Gerhard der Ruf des Herzogs von Zelle zum Hofprediger und zur General-Superintendentur. Wie sehr auch seine Patrone widerstreben, so glaubt Arndt dennoch durch die Wichtigkeit des ihm in Aussicht gestellten Wirkungskreises bewogen, auf seinem Beschlusse, Folge zu leisten, bestehen zu dürfen, und erlangt endlich auch nach gepflogener Berathung der fürstlichen Häuser von seinem Grafen die gutwillige Entlassung.

Unter der Mitwirkung des für das Heil der Kirche ernstlich besorgten Herzog Christian gelingt ihm bis zu seinem Tode 1621, namentlich auch durch Visitationen und Begründung einer neuen Kirchenordnung, in großem Umfange einen Segen auf das Herzogthum Lüneburg auszuüben.

Blicken wir auf die persönliche Frömmigkeit des Mannes, so hat dieselbe einen ihn auch von den bessern Theologen der Zeit unterscheidenden Karakter. Während sonst überall die lebendigere Vermittelung zwischen dem geglaubten Objekt und dem glaubenden Subjekt vermißt wird, selten nur Aeußerungen vorkommen, welche auf lebendigere Betheiligung des Gefühls oder auf die geistliche Selbstzucht des innern Menschen hindeuten, findet dies Alles in seinen Briefen wie in seinen Schriften den angemessenen Ausdruck. Wie der Erbauungsschriftsteller kein anderer ist, auch wo er die vertrauten Aeußerungen seines Herzens gegen seine Freunde ausschüttet, dafür mag die eine schöne Stelle aus einem Briefe an Gerhard als Zeugniß dienen, worin sich auch der ihm eigenthümliche Zug nach der ewigen Heimath ausspricht. „Wie sehr, schreibt er 1607 (bei Raidel ep. 26), wünsche ich mit dir aus diesem ergastulum befreit zu werden. Doch müssen wir in der Fremde wandeln, bis man uns in die Heimath ruft, und unterdeß durch Gottes Gnade der Gaben des heiligen Geistes zum Ausbau der Seele und zum Wohl der leiblichen Hütte gebrauchen, bis wir nach Ablegung dieses irdischen Zeltes den verklärten und unvergänglichen Leib anlegen, den eine vollkommene verklärte Seele bewohnen wird. O wie gern möchte ich von dieser geistlichen Metamorphose schreiben, die schon in diesem Leben anfängt, wenn wir aus Liebe in Liebe verklärt werden als durch den Geist des Herrn. Aber so wie ich von solchen Dingen in den Predigten zu sprechen anfange, oder in meinen Büchern etwas hören lasse, so heißt es: „Das ist ein Enthusiast und Synergist“, da ich doch den menschlichen Kräften Alles nehme, und ihnen weder vor noch in noch nach der Bekehrung etwas lasse, sondern Alles der göttlichen Gnade zuschreibe. Dennoch fahre ich inzwischen fort, auf den innern Sabbath des Herzens, wo der Geist Gottes lehrt, erleuchtet, belebt, hinzuweisen und von dem im Herzensacker verborgenen Schatze, den der Mensch suchen muß, zu lehren.“ Wir können nicht sagen, daß in dem kleinen Kreise von Theologen, denen in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts praktisch-christlicher Ernst und Theilnahme an den Nothständen der Kirche nachgerühmt werden kann, uns nur einer vorgekommen wäre, bei dem Durst nach Heiligung und Beseligungsgefühl in Gott sich in der Wärme und Tiefe ausspräche wie hier. Es ist, als ob weder das Dogma noch das gläubige Herz erweicht genug gewesen wäre, um eine innige Vermählung mit einander einzugehen — nur im Liede klingen uns hie und da verwandte Töne entgegen. Wenn dagegen unter jenen Männern des Systems

mancher gefunden wird, den gewisse praktisch-sittliche Bethätigungen seines Glaubens ehrwürdig machen, so fehlen diese auch bei Arndt nicht. Wie bitter ihm auch von seinen Braunschweigischen Collegen das Leben gemacht worden, dennoch schrieb ihm bei seinem Abgange der Superintendent Wagner in die Akten des Ministeriums dieses Lob: vir placidus, candidus, pius et doctus. Wahrheitsliebend und bescheidend gibt er von dem von freundlicher Seite kommenden Tadel Vieles zu, was er wohl durch Luther und andere Autoritäten zu unterstützen vermocht hätte, und ändert danach seine Bücher. Böswilliger Verläumdung gegenüber weiß er dagegen auch mit Nachdruck und im Gefühl des ihm von Gott verliehenen Pfundes aufzutreten: „Ich freue mich dessen, schreibt er 1620 an einen Freund, daß ich etwas leide, und will tausend Mal lieber mehr leiden, als daß ich mein Pfündlein vergraben sollte." Und weiter: „Von einer solchen Erleuchtung des Geistes Gottes, welche in Gläubigen wirket und thätig ist, reden meine Bücher; dessen aber sind die guten Herren nicht gewohnt, denn sie haben keine Praxis und geistliche Erfahrung." Solche Männlichkeit beweist er auch, als er einem Wittenberger Gutachten zum Trotz auf seinem guten Rechte, die Eislebener Stelle mit der Zelleschen vertauschen zu dürfen, besteht. — Wie seine unermüdete Sorge für die Seelenpflege ihn in Quedlinburg und Eisleben während der Pestzeiten als treuen Seelsorger bewährt hatten, so bewährte er sich auch als leiblichen Vater seiner Gemeinde durch eine Wohlthätigkeit, von welcher sogar die Abgünstigen Gelegenheit hernahmen, die Verdächtigung zu unterstützen, als ob er durch den Stein der Weisen die Kunst des Goldmachens gefunden habe. Was diesen Vorwurf betrifft, zu dessen Begründung mancherlei Geschichtchen erfunden worden sind, so hatte allerdings die Zuneigung, welche er von seinen anfänglichen Studien her für die Medicin gefaßt, ihn auf Paracelsus und die medicinische Mystik jener Zeit geführt, welche, wie er selbst angibt, von den Universitäten zwar ausgeschlossen sey, aber von den berühmtesten Aerzten praktisirt werde. Wie Gerhard noch in seinem geistlichen Amte zu Heldburg von seinen medicinischen Kenntnissen Gebrauch zu machen pflegte, hat auch Arndt das medicinische Studium bis in's 50. Jahr noch fortgesetzt — quantis vigiliis, schreibt er 1601, ego utriusque medicinae (die von Paracelsus und von Galen) sim rimatus, mihi multorum annorum labores practici possunt esse testes — gibt seinen Freunden medicinische Rathschläge und theilt Recepte mit. In einem Briefe von 1601 (ep. 2 bei Raidel) beklagt er die Ungewißheit der Galenischen Medicin, indem er aber auch die von Paracelsus schwierig und abstrus findet, schließt er mit dem Urtheil: Utraque labyrinthus est. In dem angeführten Briefe von 1607 sucht er indeß dem Paracelsus vor Galen den Vorzug der Gründlichkeit zu vindiciren, und legt hiebei auch ein Bekenntniß ab, nach welchem er der Alchymie allerdings nicht fremd gewesen zu seyn scheinen könnte. Praeter sacros labores, schreibt er, aliquid temporis et meditationum impendo Spagiricis (der Chemie, von *σπᾶν* und *ἀγείρειν*) in auri resolutione philosophico-medica, in qua summa medicinae et gemmarum, laboro. Von seinem Freunde Christ. Hirsch, seit 1639 Pastor in Eisleben, sind auch, wiewohl pseudonym, mehrere alchymistisch Rosenkreuzerische Schriften herausgegeben worden. Doch ist wohl zu bemerken, daß da die Resolution des Goldes damals auch medicinischen Zwecken diente, es darauf ankommt, welchen Zweck Arndt dabei verfolgt habe: nun hebt er vorzugsweise den medicinischen hervor — es folgen auf die obige Aeußerung die Worte: Video, id (studium spawyridicum) neglectum nostris temporibus multorum magnorum virorum malo, et *sanitatis* jactura. Daß ein Zeugniß Gottfr. Arnolds, wonach Arndt in das Geheimniß der Rosenkreuzerischen fama fraternitatis eingeweiht gewesen, keinen soliden Grund habe, ist neuerlich von Henke nachgewiesen worden (deutsche Zeitschrift 1852. no. 35.)

Von den außer seinem Hauptwerke veröffentlichten Schriften verdienen noch folgende einer Erwähnung: Monographia, 1596, über den rechten Gebrauch und Mißbrauch der Bilder, über welches er jedoch in einem Briefe von 1605 seine eigene Mißbilligung ausspricht; Paradiesgärtlein voller christlichen Tugenden, 1612; kurzes Bedenken über W.

Weigels dialogum de Arristianismo 1615 (in den Apologetica Arndtiana 1706. S. 135); die Postille über die Sonn- und Festtags-Evangelien, 1615; die Auslegung des Psalters, 1617; kurze Wiederholung und Verantwortung der Lehre vom wahren Christenthum, 1620. Einige Schriften sind, da die damaligen Mystiker nicht weniger als einst die Gnostiker in dieser Hinsicht die pia fraus nicht scheuten, ihm untergeschoben worden, wie das mysterium de incarnatione verbi, welches 1689 erschien und aus einem Original von 1599 abgeschrieben seyn soll. — Nächst Thomas a Kempis gibt es kein Erbauungsbuch, welches so häufig gedruckt und so viele Uebersetzungen erlebt hätte als jene Bücher vom wahren Christenthum; die Arndt einst ohne Honorar und nur gegen eine Anzahl Exemplare dem Buchhändler überlassen hatte. Das erste im Jahr 1605 herausgegebene Buch war in Frankfurt am Main, dem damaligen Hauptverlagsorte, in der ersten Ausgabe erschienen, die zweite erschien mit den nach den Rathschlägen von Piscator in Jena vielfachen Verbesserungen. 1609 kam dann die vollständige Ausgabe der vier Bücher in Magdeburg heraus, spätere Ausgaben wie die Lüneburger von 1695 enthalten noch ein fünftes Buch oder auch ein sechstes, worin kleinere Abhandlungen Arndt's zusammen gedruckt. Die vollständigste Ausgabe seiner Schriften von Rambach, 3 Th. f. Leipzig und Görlitz, 1734; die neuste: Joh. Arndt's 6 Bücher vom wahren Christenthume und dessen Paradiesgärtlein, herausgegeben von Krummmacher, 1852. 2. A. Uebersetzt wurde das Hauptwerk in fast alle europäische Sprachen, auch durch die Hallischen Missionare in das Tamulische.

Die ganz außerordentliche Aufnahme des »wahren Christenthums« gleich vom Anfang seiner Erscheinung an mag allerdings auch zum Theil ihre Erklärung in der geringen Anzahl genießbarer Erbauungsschriften und Gebetbücher der damaligen Zeit mit begründet seyn. In einem Gutachten der Tübinger Facultät wird Gerhard wegen seiner schola pietatis ganz besonders gerühmt, da die Laien dergleichen Schriften in deutscher Sprache so sehr bedürften. Ihr innerer Werth ist es jedoch vorzüglich, welcher ihr jene dankbarste Anerkennung erworben. Und dieser Werth besteht in ihrer geläuterten Mystik: Christus in uns und die *unio mystica* ist ihr Mittelpunkt. Was ihm dabei von Schätzen der alten Mystik zu Gebote gestanden hat, scheint sich auf Weniges zu beschränken. In seinem Werke hat er einige Schriften von Kempis, Tauler, Staupitz und der Angela de Foligni, theologorum magistra genannt, benutzt. In einem Briefe von 1604, wo er dem Gerhard mystische Bücher empfiehlt, nennt er nur Kempis und eine in Lyon gedruckte theologia mystica, die er sich mit Mühe aus Köln verschafft; diese nun bezeichnet er in einem folgenden Briefe von 1605 näher als die von Luther hochbelobte theologia teutonica, also die »deutsche Theologie« (ep. 12 bei Raidel), welche demnach, trotz Luthers Ausgabe, auf's Neue ein unbekanntes Buch geworden war und von Arndt selbst sammt Kempis 1617 auf's Neue herausgegeben wurde. Bekenntnisse zu dem Christus für uns, der Rechtfertigung aus dem Glauben, fehlen nicht (vgl. *Pertz*, de Johanne Arndtio 1852 S. 32): haben aber selbst Wittenberger Theologen jener Zeit den fleischlichen Sinn, in welchem dieser Christus für uns gepredigt wurde, strafen müssen (s. »der Geist der luth. Theol. Wittenbergs« 1852 S. 97), kein Wunder, wenn Arndt sich berufen fühlte, gerade den Christus in uns der Kirche an's Herz zu legen, wobei jedoch nicht geleugnet werden soll, daß noch mehr, als es geschieht, in Paulinischer Weise der Zusammenhang Dieses mit Jenem hätte hervorgehoben werden können. Seine Berechtigung, sowohl jene Seite zur Hauptsache zu machen, als auch in anagogischer Schrifterklärung sie auszuführen, worin Arndt ebenfalls von den Mystikern gelernt hatte, bezeugt indeß auch vom Standpunkte der Theologie jener Zeit aus Gerhard. In seinem Vorworte zu Arndt's Postille erinnert er den Leser daran, daß es einen modus docendi mysticus gebe, bei dem man vorzüglich auf die Erbauung des innerlichen Menschen mit bequemen Allegorien des A. Ts. sähe — »solche Art zu lehren aber,« setzt er hinzu, »wäre heutiges Tages, da bei dem meisten Theile der Menschen der Glaube erloschen und die Liebe erkaltet ist, hochnöthig.« — Eine kaum weniger begeisterte Aufnahme fand auch das Pa-

radiesgärtlein: noch bis in die Mitte des 17. Jahrh. war nämlich das insgemein gebrauchte Gebetbuch das 1567 von Avenarius (Habermann) herausgegebene, welches nicht weiter als zur Befriedigung des gemeinsten Bedürfnisses hinreicht.

Es konnte nicht fehlen, daß nicht Diejenigen, die dessen am meisten ermangelten, was Arndt am ernstesten trieb, sich als Gegner wider ihn erhoben. In den Streitigkeiten wider ihn kann ein dreifaches Stadium unterschieden werden. Das erste ist das der Danziger Streitigkeiten, deren Ursprung man authentisch erzählt findet in den Briefen eines Danziger Predigers Blank von 1620 an den Wittenberger Professor Frantz bei *Scharff*, Supplementum etc. S. 102, vgl. Hartknoch, Preußische Kirchenhistorie S. 798. Dieser Corvinus, dem Namen nach ein Rabe, und auch der That nach einer aus jenem Geschlechte der Theologen, nach denen der heilige Geist nicht in Gestalt einer Taube, sondern eines Raben erschienen — war in der schamlosesten Weise im Jahre 1618 gegen einige seiner frommen Collegen, Daniel Dilger, Rathmann, Blank aufgetreten, welche die Arndt'schen Schriften von der Kanzel empfohlen hatten. Wie er von der Kanzel erklärte, so sollte »der Satan dem Arndt den Lohn seiner Werke bezahlen;« »er begehre nicht, nach seinem Tode dahin zu kommen, wohin Arndt gefahren sey.« Die Gutachten indeß, die er von Wittenberg, Jena und Königsberg erforderte, entsprachen seinen Wünschen nicht. — Größer war das Aufsehen des »theologischen Bedenkens« eines Universitätsprofessors Lucas Osiander 1624, in Tübingen herausgegeben. Es enthielt eine umfassende Censur über die achterlei Art von Ketzerei, die er in dem Buche gefunden, die papistischen, monachistischen, enthusiastischen, pelagianischen, calvinischen, schwenckfeldianischen, flacianischen und weigelianischen Irrthümer. — Am bedenklichsten konnte für die Rechtgläubigkeit des Mannes der Nachweis erscheinen, daß er in seinem zweiten Buche ein längeres Stück aus einer Schrift des berüchtigten Weigel aufgenommen hatte. Zu seiner Vertheidigung machte er indeß geltend, daß jene Abhandlung ihm von einem Freunde ohne sichere Kenntniß ihres Autors mitgetheilt worden, wie denn die Weigel'schen Schriften erst 1611 und 18 durch den Druck bekannt worden: wie fern Arndt von Weigel'schen Irrthümern gewesen, hat schon das angeführte Gutachten über dessen Schrift dargethan (vgl. das Nähere bei Pertz a. a. O. S. 68). — Eine Erneuerung des Streites begann am Ende des 17. Jahrhdts, als mit dem neuerwachten christlichen Leben auch Arndt's Schriften wieder eine weite Verbreitung und hohen Ruhm erlangten und von Männern wie Spener und Buddeus auf's Neue veröffentlicht wurden. Damals war es vorzüglich der Wittenberger Professor Wernsdorf, welcher in einer 1714 erschienenen Dissertation ein zwar nicht günstiges, aber doch gemäßigtes Gutachten über das Buch vom wahren Christenthume abgab. Derselben Zeit verdanken wir zwei für die Geschichte Arndt's wichtige Sammlungen. 1706 wurde von Günther der Wiederabdruck einer schon i. J. 1625 von Arndt's schwärmerischem Vertheidiger und Schüler M. Breller gesammelten und herausgegebenen „Apologetica Arndtiana," d. i. »Schutzbriefe zur christlichen Ehrenrettung Arndt's,« auf's Neue veranstaltet*), worin sich eine Anzahl merkwürdiger Ehrenzeugnisse für den frommen Theologen zusammenfinden. 1727 erschien von *Balth. Scharff*, Supplementum historiae litisque Arndtianae. Diese selten gewordene Schrift enthält eine Sammlung von Urtheilen solcher Theologen, die mehr die bedenkliche Seite hervorhoben, und außerdem mehrere schätzbare biographische und literarische Untersuchungen.

Allerdings fehlte es an eingehenden und wackern Apologieen nicht — eine der besten die von einem braunschweigischen Prediger, Pfarrer in Hitzacker, der damaligen Residenz Herzog August's, Heinr. Varenius 1624 in 2 Th. Daß aber die mannigfachen Anfechtungen von Arndt's Orthodoxie selbst an seinen Verehrern nicht ganz spurlos vorüber-

---

*) Diese erste nach Angabe von Pertz a. a. O. S. 53 überaus selten gewordene Ausgabe besitze ich. Wenn indeß auch von Rambach nur nach der Leipziger Ausgabe citirt zu werden pflegt, hat dies wohl seinen Grund vielmehr in ihrer größeren Vollständigkeit.

gingen, zeigt namentlich ein Brief Gerhard's vom Jahre 1625 an den Wittenberger Nic. Hunnius (Vita Gerhardi S. 514 von Rud. Fischer), worin derselbe, unter sichtlichem Einflusse der ungünstigen Stimmungen der Zeitgenossen, mit weniger Wärme sich seines geistlichen Vaters annimmt, als recht war. Ja der große Theologe ließ sich selbst dazu bestimmen, sofort nach dem Tode Arndt's 1622 im Gegensatze zu den Büchern vom wahren Christenthum eine Schola pietatis in deutscher Sprache herauszugeben, welche in strengerem Anschlusse an die Rechtgläubigkeit demselben Zwecke dienen sollte. Wie sehr sticht aber diese spätere Schrift von seiner 15 Jahre früher unter dem Einflusse der Mystik geschriebenen Meditationes sacrae zu ihrem Nachtheile ab! Wie erlahmt darin aller lebendiger Aufschwung durch die beständige ängstliche Beschränkung und Reflexion auf das Richtmaß der symbolischen Bücher! Es ist ganz begreiflich, wenn Spener davon gesteht: *B. Gerhardi,* schola pietatis me nunquam valde affecit. (Cons. theol. lat. P. 3. S. 204.) Wie indeß Gerhard's innerste Gesinnung gegen Arndt, namentlich auch nach seinen Erklärungen in dem Vorworte zu der Postille unerschüttert blieb, so blieben ihm auch die größten und besten unter den Theologen seiner Zeit verehrend zugethan und erkannten dankbar den Schatz, welcher der Christenheit durch sein Erbauungsbuch geschenkt worden. Keiner in stärkeren Ausdrücken als der warmblütige und leicht entzündliche V. Andreä. Er nennt ihn mehrfach seinen geistlichen Vater, widmet ihm seine vortreffliche respublica christianopolitana, die er in der Widmung eine minuta colonia nennt, ex magna illa Hierosolyma, quam ingenti spiritu, invitis sophistis, Arndius exstruxit, deducta, setzt natürlich vor allen seinen Namen unter die Genossen der fraternitas christiana. Von dem Gothaischen Generalsuperintendent unter Ernst dem Frommen, Glassius, ist das Wort bekannt: „Wem Arndt nicht schmeckt, der hat gewiß den geistlichen Appetit verloren.“ „Das Buch hat mich zum Christen gemacht,“ spricht der ehrwürdige Vorgänger Spener's, Martin Geier. Selbst in die katholische Kirche hatte „das wahre Christenthum“ sich Zugang verschafft. In Kempten war 1734 von einem Arzte mit Corrumpirung des Namens Arndt eine Ausgabe erschienen. Als der Hallische Professor Anton 1687 in Madrid in der Bibliothek der Jesuiten fragt, welches ihr bester Asceticus sey, wird ihm von dem Bibliothekar ein lateinischer Arndt, doch ohne Anfang und Schluß, vorgezeigt, welches Buch erbaulicher als alle andere sey. (Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes I. S. 21.)

Für die Geschichte Arndt's ist noch immer zu benutzen Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie II. B. XVII. K. 6. Eine auf Quellenstudium ruhende schöne Bearbeitung seines Lebens: Johann Arndt, ein biographischer Versuch von Friedr. Arndt, Berl. 1838. Eine Würdigung Arndt's und seines Einflusses in Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der Rheinisch-Westphälischen Kirche 1852, II. S. 475. Eine wackere und fleißige Schrift als Bearbeitung einer Göttinger Preisfrage ist so eben erschienen von H. L. Pertz: De Joanne Arndtio ejusque libris qui inscribuntur „de vero Christianismo,“ Hannover 1852. **Tholuck.**

Arno, erster Erzbischof von Salzburg, der zu Ende des 8. Jahrhunderts für seinen Stuhl die erzbischöfliche Würde erwarb. Mit Unrecht gilt er als ein Angelsachse und Bruder Alcuins, indem man Freundschaftsversicherungen, worin dieser ihn als Bruder anredet, eigentlich nahm; denn eben so bezeichnet Alcuin ihn auch als Vater, Sohn, Freund, gewöhnlich mit der Lateinisirung Aquila (Arno, Aro, Aar), und zwar mit Durchführung der Metapher, wie der Salzburgische Adler sein Nest verläßt, über die Alpen fliegt, sich zur Erde herabsenkt. Statt dessen läßt sich seine Herkunft aus dem Sprengel von Freisingen nachweisen, wo er als Knabe 758 dem Dienste der Kirche geweihet wird, und sodann bis 778 in Urkunden als Diakonus und Presbyter beobachtet werden kann. Seitdem fehlt sein Name in den Freisinger Urkunden, dagegen kommt er 782 als Abt des Klosters des heiligen Amand, Elnon in Belgien, vor, in welcher Stellung er die Bekanntschaft Alcuins gemacht haben wird; sein Verhältniß zu jenem Kloster bleibt auch während seines erzbischöflichen Amts in Salzburg ein sehr enges. Zu seiner Berufung

auf den dortigen Stuhl schritt Herzog Thassilo 785 wohl in der Absicht, um bei dem steigenden Zerwürfniß mit Karl d. G. an ihm einen erfahrenen, mit den fränkischen Verhältnissen vertrauten Berather zu haben; wirklich ward er zugleich mit dem Abt Hunrich von Monsee nach Rom gesandt, um dort eine Aussöhnung des Herzogs mit Karl zu unterhandeln. Nach Einverleibung Bayerns in's fränkische Reich 788 gewann Arno rasch die Gunst Karls, und wurde als gewandter Geschäftsmann von demselben theils zu Verhandlungen in Rom, theils zur Bekehrung der Slaven und Avaren benutzt, die durch fränkische Waffen seit 791 gedemüthigt waren. In Rom bei Leo III., dem er gegen die Empörungen des dortigen Volks Beistand gewährte, setzte er 798 die Erhebung Salzburgs zur geistlichen Metropole von Bayern, und die Bewerbung des Palliums durch, führte auch, als Leo in Folge eines Aufstandes und erlittener Mißhandlungen zu Karl nach Paderborn floh, denselben durch eine fränkische Gesandtschaft auf seinen Sitz zurück. Zu Anfang des 9. Jahrhunderts erscheint er mit der Würde eines königlichen Missus bekleidet, und von richterlichen Geschäften in Anspruch genommen, so daß Alcuin mehrfach solche weltliche Beschäftigung für ihn beklagt. Diese Wirksamkeit fällt in die Jahre 802—807, so daß schon aus diesem Grunde eine Angabe unrichtig ist, die ihn 803 wieder nach Rom reisen, und für den Kaiser eine päbstliche Anweisung in Betreff der Chorbischöfe einholen läßt; ein Capitulare von 803, welches dies bei Benedikt Levita aussagt (*Baluz*, capit. I. p. 380, 1080) ist untergeschoben. Der Erfolg seiner Bekehrungen unter Slaven und Avaren brachte ihn sowohl mit Aquileja, wie mit Passau in Conflikt, indem ersteres seine Ansprüche auf jene Donauländer aus älterer Bekehrung vor dem Eindringen der Slaven ableitete, letzteres aber sich auf die Rechte einer älteren Metropolis Lorch (Laureacum) berief, in deren Erbschaft Passau eingetreten sey. Arno stützte sich dagegen auf das vom Pabst erhaltene Pallium und den vom Kaiser ihm ertheilten Auftrag zur Predigt, und wußte Salzburgs Rechte dort mit Festigkeit zu vertreten. Noch findet man ihn bei Errichtung des Testaments Karls d. Gr. und auf dem Concile zu Mainz 813; seitdem scheint er sich von den Geschäften zurückgezogen zu haben; auf der Aachener Synode 817 zur Besserung des Klosterwesens war er nicht gegenwärtig, weßhalb ihm Ludwig d. Fr. die Beschlüsse schriftlich zufertigt (Pertz, III. S. 219); sein Tod fällt 821. Arno gehört zu den Geistlichen Karls, die zugleich für Staatsgeschäfte brauchbar waren. Seine theologische Bedeutsamkeit erhellt besonders aus der Hochschätzung, die Alcuin ihm überall bewies. Von ihm ist eine Aufzeichnung des Güterbestandes der salzburger Kirche erhalten, aus der Zeit, wo Bayern in's Frankenreich überging, das sogenannte congestum Arnonis, welches durch historische Notizen ein unschätzbares Denkmal für die ältere Geschichte der bayerischen Kirche bildet. Vrgl. Kirchengeschichte Deutschl. Göttingen 1848. II. S. 238. **Rettberg.**

Arnobius war Lehrer der Beredtsamkeit in Sicca im proconsularischen Afrika, und hatte schon Mehreres gegen das Christenthum gelehrt und geschrieben, als er durch ein Traumgesicht erschreckt, den christlichen Glauben annahm. Der Bischof von Sicca mißtraute dem Neophyten, der bis dahin das Christenthum so heftig angegriffen, und verweigerte ihm die Aufnahme in die christliche Kirche; da schrieb er zu seiner Legitimation, wahrscheinlich auf Verlangen des Bischofs, seine disputationum adversus gentes libri VII. (Hier. cat. c. 79. in Chronic. ad a. 20 Constant.) Die Zeit der Abfassung dieser polemisch-apologetischen Schrift ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit aus einigen Angaben derselben. Denn nach II. c. 71. existirt die christliche Religion bereits seit 400 Jahren, und nach IV. 36. werden die Tempel der Christen zerstört und ihre heiligen Schriften verbrannt, das betreffende Edikt gab Diocletian im Jahre 303.

Hieronymus hat über dieses Werk ein sehr strenges Urtheil gefällt. ep. 46. Arnobius inequalis et nimius et absque operis sui partitione confusus. Die Wahrheit dieses Urtheils läßt sich im Allgemeinen nicht bestreiten; und es muß noch hinzugesetzt werden, daß der Verfasser eine sehr geringe, mit Irrthümern vermischte Kenntniß des Christenthums verräth. Dahin gehört dieses, daß die Seele nicht von Gott erschaffen und ihrer

Natur nach nicht unsterblich sey. II. c. 36., daß überhaupt die eigentliche Erlösung in Christo nicht bestimmt gelehrt wird, und dieser besonders als solcher erscheint, der uns Gott durch seine Lehre und seine Wunder kennen gelernt habe (obschon er selbst Gott genannt wird). Um zu einer billigen Beurtheilung dieser Apologie zu gelangen, muß nicht außer Acht gelassen werden, daß der Verfasser erst im Anfange seines christlichen Lebens steht und sein Buch in großer Eile geschrieben hat. Wenn daraus die genannten Unvollkommenheiten herrühren, so ist nicht zu läugnen, daß auf dieselbe Weise auch eine gewisse Lebendigkeit und Wärme entstanden ist, die sich durch das Ganze hindurchzieht. Das Buch, in Beziehung zu dem heidnischen Publikum betrachtet, dem es eigentlich galt, konnte seine Wirkungen auf dasselbe nicht verfehlen: das Heidenthum ist darin mit viel Sachkenntniß angegriffen, und der Versuch, dasselbe durch allegorische Auslegung der alten Mythen zu heben und zu reinigen, ist zuerst von Arnobius in seiner Blöße und Nichtigkeit erwiesen worden (V. 32. bis 39.). Unter den neueren Ausgaben sind besonders zu nennen die von Orelli (Zürich 1816) und die von Hildebrandt (Halle 1844). Vrgl. über Arnob. Bähr, die christliche römische Theologie. S. 65. **Herzog.**

Arnobius, der jüngere, ein Priester aus Gallien, Semipelagianer, wie aus dem lateinischen Commentar zu den Psalmen, der seinen Namen trägt, hervorgeht. Max. Bibl. Tom. VIII. S. Bähr, die christl. römische Literatur. S. 378.

Arnold von Brescia und die Arnoldisten. Arnold, mit dem Zunamen von Brescia, seinem wahrscheinlichen Geburtsorte. In der Kirche dieser Stadt versah er als Jüngling das niedrigste der geistlichen Aemter, das eines Lectors. Bald darauf erscheint er als einer der eifrigsten der zahlreichen Schüler Abälards; er folgte dem großen Lehrer in die Einöde bei Nogent, wo er, aller Entbehrungen ungeachtet, lange Zeit bei ihm verweilte. Abälards Vorträge machten einen tiefen Eindruck auf des jungen Italieners Gemüth; zwar folgte er ihm nicht auf die Höhen der Spekulation, allein das reiche religiös-sittliche Element in des Meisters Philosophie ergriff ihn um so mächtiger, da sein Geist, vorzugsweise auf das Praktische gerichtet und schon von andern Seiten her angeregt, in glühender Ungeduld das, was er für Recht und Wahrheit hielt, unmittelbar auszuführen verlangte. So kehrte er nach seinem Vaterlande zurück, wo er durch die strenge Reinheit seiner Sitten und durch das Feuer seiner Beredtsamkeit bald die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog. Als er das Leben der Geistlichen seiner Zeit mit seinen sittlichen Prinzipien und Idealen verglich, und es damit in grellem Widerspruche fand, entbrannte sein Eifer und er trat in Brescia als reformatorischer Prediger auf; die Schwierigkeiten nicht ermessend, die sich damals und zunächst in Italien einem solchen Unternehmen entgegenstellen mußten, versuchte er es, die Kirche zu erneuern und das Urbild einer reinen Gemeinschaft der Gläubigen zu verwirklichen, nach dem Muster der apostolischen Zeit. Sein Streben ging jedoch bloß nach praktischer, äußerer Reform; seine Opposition war weniger gegen die Lehre der römischen Kirche, als gegen die Sitten und Anmaßungen des Klerus gerichtet. Das Verderben der Kirche schrieb er den Reichthümern der Geistlichen zu; in dem weltlichen Besitze, meinte er, sey die Ursache der Laster und der Bedrückungen zu suchen, welcher die Bischöfe sich schuldig machten; gleich den Aposteln sollten sie keine irdische Güter besitzen; es gehören diese der weltlichen Macht, die sie nur an Laien zu überlassen habe; die Geistlichen sollen sich mit den freiwilligen Beiträgen der Gläubigen begnügen; die aber unter ihnen, welche durch Unsittlichkeit Aergerniß geben, entsagen ihrem priesterlichen Karakter, man sey nicht verbunden, ihnen weiter zu gehorchen. Man hat auf verschiedene Weise versucht, diese Lehren Arnold's von irgend einem äußern Einfluß auf ihn herzuleiten. Neander (der heilige Bernhard, S. 157) scheint den Anknüpfungspunkt für Arnolds eigenthümliche Richtung bloß in Abälard's ethischer Philosophie zu suchen; dies wäre indessen zu weit gegangen, so wenig auch der anregende Einfluß des französischen Doktors auf den jungen Lombarden zu verkennen ist; allein mit dieser Anregung verbanden sich der in Oberitalien herrschende republikanische Freiheitssinn, die Kenntniß der Zustände der alten Welt und der

alten Kirche, und vielleicht der von den Katharern, die auch in Brescia eine Gemeinde hatten, ausgehende Geist des Widerstandes gegen die katholische Hierarchie. Einige namhafte Gelehrte, wie Schmidt (Kirchengesch. VI, 174.) und Gieseler (Kirchengesch. II, II. 70), auf eine Stelle eines Briefes des heiligen Bernhard sich stützend („execratus a Petro Apostolo adhaeserat Petro Abaelardo", 1140 geschrieben), haben bezweifelt, daß Arnold schon vor seinem Auftreten in Brescia mit Abälard in Verbindung gestanden sey. Allein Otto's von Freisingen und des Mönchs Günther Zeugnisse sind in diesem Punkte zu bestimmt, als daß man eher dem Abte von Clairvaux glauben sollte, der ohne Zweifel Arnold erst später kennen lernte, und leicht dessen ersten Aufenthalt in Frankreich ignoriren konnte, wo der noch unbekannte Schüler in der Zahl derer, die sich um Abälard drängten, verschwand. Andere Schriftsteller nehmen an, Arnold habe seine Lehren bei Waldensern, Katharern oder sonstigen Gegnern der Kirche geschöpft; so besonders *Bulaeus* (Hist. Universit. Paris. II, 155.) und *Léger* (Hist. des égl. vaud., I, 155.), nach welchem letztern namentlich er einer der vorzüglichsten Lehrer der Waldenser war; so auch Franke (Arn. von Br. 60 u. f.) und Flathe (Gesch. der Vorläufer der Ref. I, 317.), nach welchen er nicht nur ein Freund und Schüler des Hauptes der Henricianer war, sondern auch die Albigenser in Südfrankreich und die Katharer in Italien besuchte, und zuletzt sich sogar an deren Spitze stellte. Weder geschichtliche Zeugnisse noch tiefere Analogieen der Lehren nöthigen aber zur Annahme dieser Hypothesen, nicht zu gedenken, daß das erste Auftreten der Waldenser in eine spätere Zeit zu versetzen ist. Johann von Müller (Schweizergesch. Stuttg. Ausg. in 16., VIII, 135. und XVII, 206.) macht aus Arnold einen halb pantheistischen, halb dualistischen Mystiker, und trägt mit unhistorischer Willkür die Lehrsätze sowohl des 100 Jahre früher zu Monteforte verbrannten Katharers Girald, als des 50 Jahre später auftretenden Amalrich von Bena auf ihn über. Dieser Ansicht folgten Raumer (Hohenstaufen, II, 35.) und Hurter (Innoc. III. II, 240. Note 470), welcher Letztere sogar behauptet, Arnold habe »Einiges aus der Lehre der alten Gnostiker geschöpft und mit seinen Meinungen über die höchsten Dinge und wie dieselben durch die Menschen zu lehren und zu erfassen seyen, vereinigt«; wir gestehen, daß wir nicht wissen, was Gnosticismus ist, wenn bei Arnold von Brescia gnostische Elemente gefunden werden sollen. Wir glauben nicht, daß es nöthig sey, die eigenthümlichen Bestrebungen eines reichbegabten Mannes, wie Arnold es war, nur als die Fortsetzung andrer ihm vorangegangner anzusehen; allerdings mag sich Manches von außen vereinigt haben, um ihn zu wecken, aber die tiefste und mächtigste Anregung fand er doch in seinem eigenen sittlichen Bewußtseyn, das ihn drängte, selbstständig und unabhängig von den andern, damals die Kirche bekämpfenden Gegnern aufzutreten. Die Lehren, die er predigte, fanden in Brescia und der Umgegend um so zahlreichere Anhänger, da der Geist der Opposition allgemein war, und das Volk der Städte namentlich nur wenig Anregung bedurfte, um sich den Bischöfen, die häufig seinem Streben nach bürgerlicher Unabhängigkeit entgegentraten, zu widersetzen. 1139 klagte daher der Bischof Manfred von Brescia Arnold bei der im Lateran versammelten Synode als Ketzer an. Nach Otto von Freisingen ward er als solcher verdammt und excommunicirt; allein nur soviel ist sicher, daß Innocenz II. ihn aus Italien verbannte und ihm den Eid des Schweigens abnahm. Hieraus geht hervor, daß er keiner eigentlichen Häresie angeklagt, sondern bloß wegen eines von ihm angeregten Schisma verurtheilt wurde. Otto von Freisingen fügt zwar bei, er habe auch Irrthümer hinsichtlich des Abendmahls und der Kindertaufe gelehrt; an und für sich wäre dies nicht unmöglich und ließe sich mit Arnold's praktisch-reformatorischer Tendenz leicht vereinigen (vergl. Neander, der heilige Bernh. 160); allein da keiner der übrigen Schriftsteller, die ihn kannten, ihm dogmatische Abweichungen vorwirft, so ist anzunehmen, Otto habe eine der gewöhnlichsten Anklagen gegen Ketzer auch auf Arnold übertragen, eine Verwechslung, die er um so leichter machen konnte, da das Laterankoncil von 1139 zu gleicher Zeit die Lehren der Henricianer, und unter diesen auch die beiden angeführten, verworfen hatte. — Arnold

kehrte nach Frankreich zurück zu seinem damals von dem heiligen Bernhard heftig verfolgten Lehrer Abälard. Wie es scheint, nahm er sich mit gewohntem Feuer dessen Vertheidigung an, wodurch er jedoch nicht nur sich selber den Haß Bernhards zuzog, sondern auch diesen veranlaßte, Abälard noch härter zu bedrängen; um seinen Gegner in schlimmerm Lichte darzustellen, vermengte Bernhard dessen Angelegenheit mit der des vom Pabste verbannten Arnold's, nannte diesen den Schildträger des Goliath Abälard und hoffte über letztern um so leichter zu siegen, wenn er den Glauben verbreitete, er sey theils der Anstifter, theils das Werkzeug des gefährlichen lombardischen Predigers. Auch wurde Arnold mit Abälard von der Synode von Sens verdammt, und der Pabst, indem er das Urtheil bestätigte, gab den Erzbischöfen von Rheims und Sens den Auftrag, beide Ketzer gefangen zu nehmen und jeden in ein andres Kloster einzuschließen. Arnold floh jedoch, 1140, in die Schweiz, in die Diöcese Konstanz, wo besonders in Zürich seine Predigten einen Beifall fanden, dessen Wirkungen noch lange nachher zu erkennen waren. Was jedoch Füßlin (Ketzergesch. der mittlern Zeit, I, 281. u. f.) und Franke (128 u. f.) von einem politischen Einfluß Arnold's in Zürich und von bürgerlichen Reformen, die er daselbst und überhaupt in der Schweiz veranlaßt, erzählen, beruht auf keinem historischen Zeugnisse und ist bloße auf Nichts beruhende Vermuthung. Der heilige Bernhard beeilte sich, den Bischof von Konstanz, der den Flüchtling duldete, vor „diesem brüllenden Löwen, diesem Feinde des Kreuzes Christi“ zu warnen, und in ihn zu dringen, er solle ihn vertreiben oder einsperren lassen. Allein Arnold fand eine neue Zufluchtsstätte bei dem Legaten Cardinal Guido a Castellis, einem Freunde Abälard's, der bald darauf als Cölestin II. den päbstlichen Stuhl bestieg. Der unermüdliche und unversöhnliche Abt von Clairvaux verfolgte Arnold auch in das Haus des Legaten und schrieb diesem heftig gegen ihn; wahrscheinlich wagte es daher Guido nicht länger, ihn zu beschützen. Arnold kehrte daher, da Innocenz II. gestorben, in sein von bürgerlichen Unruhen zerrüttetes Vaterland zurück. Daß er ein Heer von Schweizern angeworben und mit demselben über die Alpen nach Rom gezogen, ist eine von dem Verfasser der Fasti Corbeienses aufbewahrte, aber unverbürgte und von Franke zur Ausschmückung seiner mehr romanhaften als historischen Biographie Arnold's gebrauchte Sage. Während Arnold's Abwesenheit aus Italien war Rom der Schauplatz fortwährender Kämpfe zwischen dem Volke und den Päbsten gewesen; wahrscheinlich ist es, daß seine, seit seiner Verurtheilung im J. 1139 auch in Rom bekannter gewordnen Grundsätze von den Römern ergriffen und angewandt worden waren, obgleich es nicht mit Bestimmtheit ausgemacht werden kann, daß, wie Franke (160 u. f.) und Schleiermacher (Kirchengeschichte, 487) behaupten, Arnold schon vor 1140 in Rom seine politischen Reformen gepredigt und direkten Antheil an den Revolutionen in dieser Stadt gehabt. Wann er aus der Schweiz nach Rom kam, ist ungewiß; wie es scheint, nicht vor Anfang des Jahres 1146, d. h. erst als Eugen III. zum zweiten Mal nach Fankreich floh, es sey denn daß Arnold bis zu dieser Zeit im Verborgenen ohne Antheil an den öffentlichen Angelegenheiten gelebt. Hätte er früher schon öffentlich gewirkt, so wäre nicht zu begreifen, warum Eugen, als er, kurz nach seiner Wahl, den Patricius Jordan in den Bann erklärte, nicht auch auf Arnold die Strafe ausdehnte; und besonders warum Bernhard in seinem Schreiben an die Großen und an das Volk von Rom, um sie zum Gehorsam gegen den Pabst zurückzuführen, keine Erwähnung des gefährlichen Mannes gethan. Indessen, wie dem auch sey, so viel ist gewiß, daß seit 1146 Arnold seine Lehren in Rom öffentlich predigte. Unempfänglich für seine religiösen Prinzipien, erfaßten die stets beweglichen und leichtfertigen Römer nur das, was unmittelbar im Aeußern anzuwenden war und mit ihren politischen Bestrebungen zusammenstimmte. An ihrem Enthusiasmus entzündete sich immer mehr der des Reformators, der nun nicht mehr bloß die Kirche verbessern, sondern, begeistert durch die Erinnerung an die alte Größe Roms, aber weder seine Zeit noch sein Volk begreifend, die Freiheit der Stadt wieder herstellen und ihren Ruhm neu begründen wollte. Freie Verbindung mit dem Kaiser,

und absolute Unabhängigkeit von dem Pabste als weltlichem Herrn, waren die Grundsätze, die er durchsetzen wollte; nicht ein Einzelner sollte Rom beherrschen, der Senat und das Volk sollten in ihre alten Rechte wieder eintreten. Feurig ergriffen die Römer diese Lehren, allein eben so rasch entsagten sie ihnen wieder, als ihnen deßhalb Gefahren drohten. 1155 verlangten sie von Hadrian IV. die Bestätigung ihrer neu eingeführten Ordnungen; der Pabst verweigerte es und zog sich nach Orvieto zurück, von wo er das Interdikt über Rom und den Bann gegen Arnold aussprach. Abergläubischer Schrecken wegen Einstellung des Gottesdienstes und Furcht der vom heranziehenden deutschen Könige bewogen die Römer Arnold aus der Stadt zu vertreiben, in welche Hadrian wieder einzog. Bei Otricoli fiel der flüchtige Prediger in die Hände des Legaten Gerhard. Der Pabst wollte dessen Verurtheilung bis auf die Ankunft Friedrichs verziehen, denn noch fürchtete er sein Ansehen bei dem Volk. Unterdessen ward Arnold von einigen befreundeten kampanischen Großen befreit und in ein festes Schloß in Sicherheit gebracht. Hadrian verlangte nun von Friedrich Barbarossa das Versprechen, ihm die Römer wieder zu unterwerfen und Arnold's Auslieferung zu bewirken. Der König, nach der Kaiserkrone begierig, willigte ein; statt in Arnold einen Bundesgenossen gegen das Pabstthum zu erblicken, opferte er ihn der Rache derer, gegen die er selbst bald darauf die schwersten Kämpfe zu bestehen hatte. Er ließ einen der kampanischen Großen gefangen nehmen; aus Furcht lieferten die Andern Arnold aus. Ohne Verzug, aus Scheu vor dem Volke, wurde dieser auf Befehl des Präfekten der Stadt, vor Tagesanbruch, unweit der porta del popolo, aufgehängt und dann verbrannt; als sie die Flamme erblickten, eilten die Römer bewaffnet, aber zu spät, zu seiner Rettung herbei. Seine Asche wurde in die Tiber zerstreut, um nicht als Reliquie eines Märtyrers aufbewahrt zu werden. Der römische Hof ist nicht von dem Vorwurfe eines Antheils an dieser Gewaltthat frei; wenigstens wurde er schon von dem Zeitgenossen Gerhoh von Reichersberg beschuldigt, sie nicht verhindert zu haben. Die Rede, welche **Trithemius** (Chron. Hirsaug., Ausg. v. Basel. S. 157) Arnold vor seinem Tode halten läßt, ist zwar seinem Geiste gemäß, aber durch kein gleichzeitiges Zeugniß beglaubigt; übrigens ist auch die Zeitbestimmung bei diesem Chronisten nicht richtig.

S. über Arn. v. Br. die Zeitgenossen *Otto Frising.*, de gestis Frid. I., Lib. II. cap. 20; *Günther*, Ligurien, Lib. III, p. 262 u. f.; *S. Bern.*, Epist. 195, 196, 198; *Gerhohus*, de investigat. Antichristi, in Grettseri opp., XII, prolegom. zu den Schriften über Katharer und Waldens., cap. 4; Vita Adriani IV, bei *Muratori*, Antiquitt. ital. medii aevi, III, I, 441 u. f., auch bei *Baron.*, Ann. eccles., ad ann. 1155, no. 1. u. f. — Bearbeitungen von: *Köler*, de Arnoldo Brixiensi, Gött. 1742, in 4.; **Beck**, Arn. v. Br., in der Basler wissensch. Zeitsch., 1824, Heft 2 u. 3; **Franke**, Arn. v. Br. und seine Zeit; Zürich 1825, in 8. **C. Schmidt.**

Arnoldisten. So wurden die Anhänger Arnolds von Brescia (nicht diejenigen Arnold's von Villanova, wie G. **Arnold**, Kirchen- und Ketzerhistorie I, 374 meint) genannt, welche nach dessen Tode seiner Lehre treu blieben, und sie, wie es scheint, zunächst in Oberitalien, einem jeder Häresie günstigen Boden, fortzupflanzen suchten. *Léger* (Hist. des égl. vaud., I, 155.) behauptet irrthümlich, der katharische Bischof Robert de Spernone sey Arnold's Schüler und Nachfolger gewesen, woher die Arnoldisten auch Esperonistae genannt worden seyen (s. den Art. Speronistae). Die Arnoldisten werden zuerst genannt und verdammt von dem Pabst Lucius III. auf dem Concil von Verona, 1184 (Mansi XXII, 476); kurz darauf, um 1190, spricht Bonacursus von ihnen, in seiner zu Mailand gegen die Katharer gehaltenen Rede; die einzige Lehre, die er von ihnen anführt, und die mit Arnold's praktischem Reformationsplane zusammenstimmt, ist die „pro malitia clericorum sacramenta Ecclesiae esse vitanda" (bei *Dachéry*, Spicilegium, I, 214). *Prateolus* (Elenchus haeret., 66) und Andere schreiben ihnen einige scholastisch-dogmatische Irrthümer zu, von denen die Geschichte nichts weiß. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß es zu Bonacursus Zeit, etwa 30 Jahre nach Arnold's Tode, noch Geg-

ner der Hierarchie gab, die sich nach dessen Namen nannten; zweifelhaft ist es indessen, ob dies auch noch später der Fall war, obgleich die Bezeichnung Arnoldisten noch mehrmals erscheint, wie ganz besonders in dem Ketzergesetze Friedrichs II., vom Jahre 1224 (Mansi XXIII, 586). Da sonst keine bestimmte Spur einer besondern, nach Arnold sich nennenden Sekte in dieser Zeit vorkommt, so kann man wohl annehmen, daß der Kaiser diesen Namen, so wie mehrere andere, aus dem Dekrete Lucius des III. entnommen, um alle häretischen Parteien ohne Ausnahme zu verdammen. Aus dem Gesetze Friedrichs ging dann der Name in mehrere Bullen späterer Päbste über, so wie in die Werke mehrerer Schriftsteller, welche die Ketzer bekämpfen; so z. B. findet er sich bei *Stephanus de Borbone* (bei *D'Argentré*, coll. judic., I, 86), bei **Berthold** (Predigten, Ausg. von Kling, 302), in zwei Straßburger Manuscripten des Yvonetus. Man hat, zunächst aus Berthold, folgern wollen, daß es selbst in Deutschland, und sogar noch in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts „Arnolder" gegeben habe; allein, wie bemerkt, Berthold hat den Namen, nebst mehrern andern, nur aus Friedrich's Ketzergesetze. Die Sekte, wenn es überhaupt eine war, verschwand wohl seit Anfang des 13. Jahrhunderts; die Anhänger Arnold's verloren sich unter den übrigen, in Oberitalien so häufigen Gegnern der Kirche. **C. Schmidt.**

Arnoldus, Nicolaus, Theologe zu Franecker, ist geboren 17. Dec. 1618 zu Lissa (Lesna) in Polen, erhielt seine erste Schulbildung unter Amos Comenius, welcher damals den Schülern die Janua liguarum diktirte, wurde 1635 nach Danzig geschickt, Eloquenz und Philosophie zu studiren. In verschiedenen Anstellungen zeichnete er sich dergestalt aus, daß man ihm Mittel anwies, das gelehrte Holland zu besuchen. Er reiste 1641 nach Franecker, wo sein Landsmann Maccovsky (Maccovius) und der berühmte Coccejus lehrten. Nach kurzem Besuch der Academien Gröningen, Leyden und Utrecht, erlernte er in Franecker die französische und englische Sprache, reiste nach England, ohne wegen der Bürgerkriege dort seine Zwecke zu erreichen. In Franecker fing er an zu predigen, läßt sich unter die Geistlichen aufnehmen, verehlicht sich 1645 und ward Pfarrer zu Beetgum, dann 1651 Professor der Theologie in Franecker an Coccejus's Stelle. Dieses Amt bekleidete er bis zu seinem am 15. Okt. 1680 erfolgten Tode. Er hat des Maccovius Schriften gesammelt und herausgegeben. Unter seinen eigenen meist polemischen Schriften heben wir hervor: Antisocinianische: Religio Sociniana seu Catechesis Racoviana major publicis dispp. refutata. F. 1654. 4., wo die Fragen dieses selten gewordenen Katechismus mit abgedruckt sind. — Atheismus Socinianus. F. 1659. 4. — Wider die katholische Lehre: Apologia Amesii contra Erbermannum. — Wider die schwärmerischen Prophezeihungen des Comenius, der das tausendjährige Reich auf 1672 ankündigte: Discursus theol. contra Comenii praetensam lucem in tenebris. F. 1660. 4.

Vergl. die von Marchius gehaltene Oratio funebris Nic. Arnoldi und den aus ihr geschöpften Artikel Arnold in Bayle's Lexicon. **A. Schweizer.**

Arnold, Gottfried, in einer gewissen Periode seines Lebens durch die Stellung, die er zur Kirche einnahm, und durch die Schriften, die er in dieser Zeit verfaßte, der hauptsächlichste Beförderer der mystisch-separatischen Bewegung in Norddeutschland, welche Bewegung als das Extrem des Pietismus betrachtet werden kann, wovon Arnold ursprünglich ausgegangen und wohin er am Ende seines Lebens geläutert durch schwere Erfahrung, zurückkehrte.

Geboren 1666 im sächsischen Städtchen Annaberg, wo sein Vater Schullehrer war, kam er im 16. Jahre auf das Gymnasium in Gera, und bezog im 19. die Universität Wittenberg, wo er mit vielem Eifer Philosophie und Theologie studirte. So groß sein Wissensdurst war, so fehlte es ihm jedoch keineswegs an frommem, gottesfürchtigem Sinne, der jedoch bald eine mystische Richtung nahm. Er gewann, wie er sagt, einen Geschmack der urältesten christlichen Wahrheit und der Schriften der ersten Christen, und setzte die Abbildung der ersten Christen zur Probe auf (c. 1685 und 1686). Nach

seinem Abgange von der Universität (1689), wurde er Hauslehrer in Dresden und trat in Verbindung mit Spener. Dadurch gewaltig angeregt, wurde er eifriger Pietist und bewirkte durch sein rücksichtsloses Tadeln des weltlichen Treibens seiner Hausgenossen, daß er plötzlich seines Dienstes entlassen wurde. In Frankfurt a. M., wo er auf Empfehlung Spener's Corrector in der Zimmermann'schen Buchdruckerei wurde, trat er in nahe Verbindung mit den dortigen Separirten, darauf, 1693, ebenfalls auf Spener's Empfehlung, kam er nach Quedlinburg als Hauslehrer bei dem churbrandenburgischen Stiftshauptmann von Hammer. Diese Gegend war damals der Sitz pietistischer Bewegungen, enthusiastischer und chiliastischer Schwärmereien und Offenbarungen; Arnold ward durch seine ganze Richtung dazu hingezogen; er trat in Verbindung mit mehreren dabei Betheiligten, und beschäftigte sich mit der Mystik und der ältesten Kirchengeschichte. Die Werke J. Böhm's, die theologia mystica des englischen Böhmisten D. Joh. Pordage und die Schriften Gichtel's, mit welchem er in fleißigem Briefwechsel stand und dessen Briefe er 1701 herausgab, haben wesentlichen und entscheidenden Einfluß auf ihn gehabt. Er lebte als Privatgelehrter, mit dem Gedanken umgehend, kein öffentliches Amt anzunehmen. Doch folgte er einem Rufe nach Gießen als Professor der Geschichte, den der fromme Landgraf Ernst Ludwig von Hessen an ihn ergehen ließ. Allein er hielt es nicht lange daselbst aus; seine separatistische Richtung kam ihm da, durch den Gegensatz seiner äußeren Stellung, mehr und mehr zum Bewußtseyn und er kehrte nach Quedlinburg zurück, ohne noch sein Amt völlig aufzugeben, was er erst nach einem Vierteljahre that. Ueber diesen Schritt rechtfertigte er sich in einer eigenen Schrift (1698), die binnen zwei Jahren sechs Auflagen erlebte. Spener war mit diesem Schritte nicht zufrieden, desto mehr die Mystiker und Separatisten. Nun ging er immer weiter auf der betretenen Bahn, und feierte für sich allein das Abendmahl. In dieser Zeit entstand seine Sophia, worin seine Mystik den kühnsten Flug nimmt: »Die Gemeinschaft mit der Sophia ist viel zu göttlich und himmlisch, als daß sie mit der fleischlichen Ehe zugleich bestehen mag. Der erste Mensch war Mannweib. Als Adam fiel, ward die himmlische Sophia von ihm geschieden, und weil er irdisch gesinnt war, ward ihm das Weib aus seinen Rippen gebaut: er verlor die weibliche Eigenschaft und behielt allein die männliche.« Doch plötzlich nahm er eine neue Wendung; er verehelichte sich 1700. Indeß die einen spotteten und triumphirten, betrauerten die andern den Geistesgenossen und beruhigten sich damit, daß Arnold eine geistliche Ehe führe; allein welch ein Schmerz, als man erfuhr, er sey auch in Kinder verfallen (eigene Worte Gichtel's). Seine Verehelichung wurde überhaupt das Zeichen zu einer bedeutenden Veränderung; durch seine Trauung in der Kirche hatte er faktisch seinen Separatismus aufgegeben; er ergab sich nun wieder theologischer Schriftstellerei, in welcher der schroffe Separatismus sich allmälig milderte. Er bezeichnete die äußerliche Anleitungen, Uebungen und Mittel als von Gott selbst verordnete Wege zum inneren Christenthum, und hielt sich zur Kirche, um nicht als Separatist des Landes verwiesen zu werden. Gegen diejenigen, welche hierin eine Verläugnung seiner früheren Grundsätze sahen, rechtfertigte er sich damit, daß er sagte: »bei aller äußerlichen Accommodation bleibe er nach wie vor in der innern Freiheit des Sinnes Christi bestehen und lasse keine andere Nothwendigkeit des Kirchengehens als eine morale und conditionale, nämlich für Unwissende, zu.« Sein bester Widerruf war aber die Uebernahme der Hofpredigerstelle bei der Herzogin Wittwe von Sachsen-Eisenach in Allstädt, wo einst Thomas Münzer gewirkt hatte. Es gereichte ihm zur Beruhigung, daß er dabei keine Sakramente zu verrichten hatte. Allein, als er die Unterschrift der Concordienformel verweigerte, wurde er (1704) aus seinem Amte verdrängt, ungeachtet König Friedrich I. ihn als seinen Historiographen schützte; er berief ihn nun zum Pfarr- und Inspektoratamte zu Werben in der Altmark. Auch hier mußte Arnold freilich nicht unverdiente Anfechtung von Seiten der Orthodoxen und Pietisten erleiden; denn einen eigentlichen Widerruf seiner früheren Ansichten hatte er nicht gethan; ja im Wesentlichen erkannte er sie noch als die seinigen an. Darauf ward er als Pfarrer

und Inspektor nach Perleberg berufen (1707), wo er bis an seinen Tod verblieb 1714, von äußerer Anfechtung ziemlich verschont. Denn er war mit den Jahren milder geworden, wie dies aus mehreren seiner Schriften hervorgeht. In der geistlichen Gestalt eines evangelischen Lehrers, schon 1704 erschienen, zeigt er sich als Vorkämpfer der von Spener geforderten Fortsetzung der Reformation; er erklärt sich wider die Meßgewande und Lichter, die Privatbeichte, die Ertheilung (statt Ankündigung) der Sündenvergebung, für öffentliche Taufe und Confirmation, für Kirchenzucht und Erbauungsversammlungen. In einer andern Schrift, über die Abwege gutwilliger und frommer Menschen (1708) hebt er das treue, geduldige Ausharren bei der äußerlichen Kirche hervor, weil nichts rein oder unrein an sich selbst sey, weil der Mißbrauch die Sache selbst und den rechten Gebrauch nicht aufhebe, weil man mit schwachen Gewissen glimpflich verfahren solle.

Arnold war ein fruchtbarer Schriftsteller; in seinen schriftstellerischen Arbeiten spiegeln sich die verschiedenen Phasen seiner geistigen Entwicklung und Richtung ab. Unter seinen Schriften ragt hervor und ist am meisten bekannt seine unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, wovon die erste Ausgabe 1698—1700 erschien, die zweite ist in Schaffhausen 1740—43 in drei Bänden herausgekommen, und ist dadurch werthvoller als die erste, daß sie einige andere Schriften Arnold's, besonders dessen Leben der Gläubigen enthält, so wie einige der durch die Kirchengeschichte hervorgerufenen Gegenschriften. Dieses Werk ist von Bedeutung als Dokument der Uebertragung des mystischen Separatismus auf die Kirchengeschichte. Auf diesem Standpunkte muß sie natürlich eine ganz besondere Gestalt annehmen, und diese Gestalt liegt vor in Arnold's Werke. Es ist also keine Rede von einer unparteiischen Darstellung, sondern der Verfasser ergreift vielmehr Partei für die Sekten und Häretiker gegen die herrschende Kirche, sey nun diese die katholische oder die protestantische. Daß er in sehr vielen Punkten das Rechte trifft, läßt sich gar nicht läugnen; denn auch da, wo er offenbare Ketzereien anführt, die er nicht wegläugnen will, macht er der herrschenden Kirche wenigstens den Vorwurf, daß sie die Häretiker nicht recht behandelt und dadurch nur verhärtet und verstockt habe. Auf der andern Seite ist eben so wenig zu verkennen, daß die Einseitigkeit seines Standpunktes sich auch in der ganzen Darstellung bemerklich macht, ihn öfter dazu verleitet, was schwarz ist, noch schwärzer zu machen und den Thatbestand nicht getreu wiederzugeben, im Interesse seines beschränkten Standpunktes, wobei wir übrigens nicht soweit gehen dürfen, ihm bewußte Unredlichkeit zuzuschreiben. So beschaffen, mußte Arnold's Werk viele Gegner hervorrufen. Das Verzeichniß derselben steht in der Vorrede zum dritten Bande der Schaffhauser Ausgabe. In demselben Bande stehen einige der Widerlegungsschriften. Besonders machen wir aufmerksam auf die besonders erschienene nothwendige Vertheidigung der evangelischen Kirche wider die Arnoldische Ketzerhistorie von Georg Groschius, mit einer Vorrede von Cyprian. Frankf. und Leipz. 1745. Es läßt sich nicht läugnen, daß in diesen Schriften, besonders in der zuletzt angeführten, manche Blößen, Schwächen, Irrthümer, Entstellungen des Thatbestandes aufgedeckt sind. — Noch muß angeführt werden, daß Arnold's Werk noch für uns insofern Werth hat, als es manche wichtige Originalurkunden enthält.

Andere Werke Arnold's sind folgende: Erstes Martyrthum. 1695. Die erste Liebe, das ist wahre Abbildung der ersten Christen. 1696. — Das Geheimniß der göttlichen Sophia oder Weisheit, beschrieben und besungen v. G. A. 1700. — Erklärung vom Sektenwesen, Kirchen- und Abendmahlgehen. 1700. — Leben der Gläubigen. 2 Thle. 1700. — Das eheliche und unverehelichte Leben der ersten Christen. 1702. — Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheime Gottesgelahrtheit. 1703. — Consilia und responsa theologica oder Gottesgelehrte Rathschläge und Antworten. 1705. — Wahres Christenthum alten Testaments in heilsamem Gebrauch der vornehmsten Sprüche aus dem ersten Buche Mosis. 1707. — Wahre Abbildung des inwendigen Christenthums. 1709. Güldene Sendschreiben der alten Christen. Büdingen. 1723. — Die Zukunft Jesu

Christi in's Herz. 2. Abdruck. 1733. Evangelischer Herzensweckter. Stendal und Gardelegen 1726. G. Arnold's geistliche Lieder, gesammelt und bearbeitet von A. Knapp. Stuttgart 1845, wovon einige von großem Werthe sind. Z. B. »O Durchbrecher aller Bande« 2c. — und: »So führst du doch recht selig, Herr, die Deinen 2c.«

Zuletzt führen wir an als Quelle für sein Leben: G. A. gedoppelter Lebenslauf, wovon der eine von ihm selbst projektirt und aufgesetzt worden. 1716. Coleri summarische Nachricht v. G. A. Leben und Schriften. 1717. A. Knapp's Biographie G. A. als Vorwort zu der neuen Ausgabe der ersten Liebe in Christo. Stuttgart 1845. Max Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. 2. Bd. 1852. S. 698—735. Herzog.

Arnoldi, Bartholomäus, auch Using genannt von seinem Geburtsorte, Augustiner, Professor der Philosophie, später auch der Theologie in Erfurt, Lehrer Luthers, dem er auch eine Zeitlang beistimmte, bis jener kühner hervortrat. Luther, der auf seiner Rückreise von Heidelberg 1518, von Würzburg bis Erfurt in Begleitung von Arnoldi fuhr, suchte vergebens ihn umzustimmen; doch machte er auf ihn einigen Eindruck (de Wette I, 111.), der freilich nicht hinreichend war, ihm seine Bedenken zu benehmen. — Er war in Augsburg auf dem Reichstag 1530, und starb in Erfurt 1532. Er hat viele Schriften herausgegeben. Vgl. s. Biogr. in Moschmann's gelehrtem Erfurt. 5. Fortf. S. 597 und Döllinger, die Ref. I, 558.

Arnulph, der heilige, Bischof von Metz seit 614, nachdem er bis dahin ein Laie und verehelicht major domus am fränkischen Hofe in Austrien gewesen. Um Kleriker zu werden, nahm seine Gattin den Schleier in Trier. Sein Sohn Ansegis wurde Gemahl von Begga, der Tochter Pipins von Landen und erzeugte in dieser Ehe Pipin von Heristal, den Urgroßvater Karl's des Großen. Nachdem er noch unter Chlotar II. und Dagobert im königl. Rathe gesessen, erhielt er auf sein dringendes Verlangen die Erlaubniß, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen — bei dem Kloster Remiremont in den Vogesen, wo er 641 starb. S. die Biographie A. in den Act. SS. Tom. IV. (July) und bei *Mabillon*, Acta SS. O. Ben. Tom. II.

Arpakschad wird in der Völkertafel der Genesis, diesem wichtigen Dokumente ältester Erd- und Völkerkunde Israels, c. 10, 22. eingeführt als der 3. Sohn Sem's und Stammvater sämmtlicher Hebräer, indem »Eber« als dessen Enkel erscheint, worin auch die andere Genealogie Gen. 11, 10 ff. vollkommen übereinstimmt. Es ist nun längst außer allen Zweifel gesetzt und darf hier nicht erst bewiesen werden, daß in jener übersichtlichen Tafel die ältesten Völkerverhältnisse in Form einer Genealogie dargestellt sind und daher die einzelnen Glieder derselben nicht sowohl historische Personen, als vielmehr Völkerstämme oder Länder bezeichnen, wie unter andern schon die Pluralformen mehrerer unter ihnen beweisen. So verhält es sich auch mit Arpakschad, unter dem wir ohne allen Zweifel an nichts Anderes zu denken haben als an die sonst nur noch von Ptolem. 6, 1. erwähnte Landschaft *Ἀῤῥαπαχῖτις*. Dies legt uns nicht bloß die Uebereinstimmung des Namens nahe genug, sondern seine Lage bringt es zur vollen Evidenz; nach Ptolem. l. l. nämlich lag es am südlichen Abhange der gordyäischen Gebirge über Assyrien, und damit stimmt die Folge, in welcher der Name Gen. c. 10. erscheint, die Söhne des Sem werden nämlich angeführt von Süden nach Norden hinaufsteigend, dann nach Westen sich wendend und endlich südöstlich an den Euphrat zurückkehrend; daher ist ihre Reihe folgende: Elam, Assur, Arpakschad, Lud und Aram, vgl. Ewald, Gesch. Isr. I, 327 f. Ueber die Etymologie unseres Namens ist man noch streitig: weil Joseph. Antt. 1, 6, 4. von Arp. die Chaldäer abstammen läßt (geographisch ganz richtig), so hat man seit Schlözer und J. D. Michaëlis (spicil. geogr. exterae I. p. 73 sq.) denselben erklärt durch »Gränze der Chaldäer,« indem man ארף mit أُرْفَة u. כֶּשֶׂר mit כַּשְׂדִּים combinirt. Diese Deutung kann aber nicht genügen, weil der erste Theil derselben aus einer neu arabischen Bildung hergenommen ist, der zweite das constante ש des Namens כשׂרים

ohne Befugniß in שׁ verwandelt. Das letztere gilt wohl auch gegen die von Ewald a. a. O. S. 333 gegebene Erklärung, durch: „Festung der Chaldäer," wobei der erste Theil des Wortes ebenfalls aus dem arab. Stamme ارف = ارب „binden" erklärt wird. Weit gerathener scheint uns die durch *v. Bohlen* ad. Genes. 10, 22. vorgeschlagene, von Benfey (Monatsnamen d. Hebr. S. 195), Tuch und v. Lengerke (Kenáan I. p. 211 ff.) befolgte Deutung aus dem sanskrit. Arjapakshatâ = „das Arien zur Seite liegende," womit sehr passend die Völker- und Sprachscheide zwischen arischen und semitischen Stämmen, zwischen Armenien und Aram (s. die Artt.) bezeichnet ist. Wenn nun Arpakschad durch das wohl bloß fingirte Mittelglied des Schelach, dessen Name schon allzu deutlich seine Bedeutung verräth = „dimissio"*) und das Volk im Herabsteigen von jenen an Armenien gränzenden Gebirgen bezeichnet, von wo sie wohl durch arische Stämme verdrängt wurden (v. Bohlen, Tuch, Lengerke), als Stammvater Eber's, d. h. aller hebräischer Stämme erscheint, so will das durchaus nichts Anderes sagen, als: der hebräische Volksstamm hat in Arrapachitis seinen Ursitz, von diesem Marksteine der Völkerscheide leiten die Hebräer selber ihren Ursprung ab, von dort aus drangen ihre Ahnen erst nach Mesopotamien, alsdann über den Euphrat nach Kenaan und nach Arabien. Bestätigung findet diese Ansicht durch den Bericht der Grundschrift des Pentateuch's c. 11, 27 ff. über den Aufenthalt der Urväter des hebräischen Stammes in „Ur-Casdim." Man vgl. jetzt besonders Knobel „die Völkertafel der Genesis," Gießen 1850.

Arphaxad, im B. Judith 1, 1 ff. als König von Medien zu Ekbatana und Zeitgenosse des Nebucadnezar, der ihn in einer Schlacht besiegt habe, genannt, gehört wohl nur zu den phantastischen, des eigentlichen historischen Grundes entbehrenden Combinationen jenes historischen Romans, als welchen wir das B. Judith werden anzusehen haben.

Arsaces, Name des Stifters des parthischen Reiches c. 250 vor Chr. Geburt, und zugleich Name seiner Nachfolger, worunter Arsaces VI., auch Mithridates I. genannt, 1 Makkab. 14, 1—3. erwähnt wird. Er ist es, der das parthische Reich im Osten und Westen ausdehnte, und den Versuch des syrischen Königs Demetrius Nikanor, die eroberten Provinzen wieder zu gewinnen, vereitelte (c. 140 v. Chr.)

Arsenius, römischer Diakon, erhielt um seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit willen, auf Empfehlung des Bischofs Damasus, die ehrenvolle Stelle eines Erziehers des Arcadius, Sohnes Theodosius des Großen. Dieser hatte solche Ehrfurcht vor Ars., daß er seinem Sohne zumuthete, nur stehend von dem sitzenden Ars. den Unterricht zu empfangen. Arcadius, damals schon Augustus, fühlte sich dadurch beleidigt und trachtete seinem Lehrer nach dem Leben, worauf dieser in die ägyptische Wüste floh, wo er nach Einigen bis in's 95., nach Andern bis in's 120. Jahr lebte. Sein Gedächtnißtag als eines Bekenners ist d. 19. Juli.

Arsenius, früher Mönch in Nicäa, darauf Einsiedler auf dem Berge Athos, endlich griechischer Patriarch, von Theodor Laskaris II. (1255—59) Kaiser von Nicäa mit der Vormundschaft seines Sohnes Joh. Laskaris betraut, gerieth in Zerwürfniß mit dem Ursurpator Michael Paläologus, der den rechtmäßigen Thronerben hatte blenden lassen (1262). Ars. sprach nämlich über ihn die Excommunication aus, und wollte sie nur unter der Bedingung aufheben, daß Michael dem Throne entsage; dieser war nur nicht zu dieser, wohl aber zu jeder andern Genugthuung bereit; als Arsenius unerschütterlich blieb, ließ er ihn durch eine in Konstantinopel, das sein Feldherr Al. Strategobulus den Lateinern wieder entrissen hatte, gehaltene Synode absetzen und verbannen. Er starb auf einer Insel in der Propontis 1267. Michael erhielt 1268 die Lossprechung vom Banne

---

*) Ewald a. a. O. S. 313 deutet שֶׁלַח nach Cantic. 4, 13. = „Schößling, Kind, junger Mensch," etwa wie אֱנוֹשׁ, was uns jedoch bei weitem nicht so significant scheint, zumal Gen. 10. פֶּלֶג, was v. 25. ausdrücklich erklärt wird, ein ähnlicher, ebenso significanter, geographischer Name ist. Ebenso v. Lengerke a. a. O. S. 213.

unter dem Nachfolger des Arſ., Joseph. — Arſ. behielt viele Anhänger unter der gr. Geistlichkeit, welche lange Spaltung hervorriefen und am Ende den Sieg davon trugen, indem 1312 das Verfahren des Arſ. für rechtmäßig und er selbst für heilig erklärt wurde.

Artachschaschta, ehrender Titel persischer Könige, der nach Gesenius Thesaur. I. p. 155 f. eigentlich „fortis rex" bedeutet, womit des Herodot Uebersetzung (6, 98.) „μέγας ἀρήϊος" gut zusammentrifft, indem das entsprechende Wort in der Zendsprache wie im Sanskrit sowohl »Krieger« als »König« bedeutet.*) Im A. T. werden mehrere Könige unter diesem Titel erwähnt: 1) Esr. 4, 7 ff. ist nicht, wie Joseph. Antt. 11, 2, 1. meint, Cambyses, sondern Pseudo-Smerdis gemeint, welcher gegen das Ende des Lebens des Cambyses durch eine Priesterverschwörung 522 v. Chr. als angeblicher Sohn des Cyrus und jüngerer Bruder des Cambyses auf den Thron gehoben, aber nach nicht vollen 8 Monaten schon ermordet wurde, worauf ihm 521 v. Chr. Darius Hystasp. auf dem persischen Throne folgte, vgl. Herod. 3, 61. 67 ff. Dazu passen nun die Angaben Esr. c. 4. vortrefflich; nach v. 7. vgl. v. 5. 6. scheint nämlich unser Artachschaschta nicht unmittelbar auf Cyrus zu folgen, vielmehr wird zwischen beiden ein »Ahasverus« d. h. hier gewiß Cambyses erwähnt; dagegen folgt nach v. 23. 24. auf Artachschaschta unmittelbar Darius. Vergl. auch Bertheau »zur Gesch. der Israeliten« S. 397. — 2) Ein anderer König ist der Esr. 7, 1. 11. erwähnte Artachschaschta, in dessen 7. Jahre Esra mit einer zweiten Schaar Israeliten aus dem Exil nach Jerusalem zog. Viele Neuere halten diesen Fürsten nach Joseph. Antt. 11, 5, 1. für den Xerxes, so daß jener Zug in's J. 478 v. Chr. fallen würde. So z. B. nach de Wette, Einleitg. in's A. T. §. 195. Allein dagegen spricht schon der Umstand, daß das A. T. den Xerxes constant »Ahasveros« nennt, von welchem Sprachgebrauch man nicht ohne zwingende Gründe abgehen darf; solche sind aber nicht vorhanden, denn Neh. 12, 1. scheint der mit Serubabel hinaufziehende Priester Esra nicht der berühmte Gesetzlehrer zu seyn. Weit besser erkennt man mit Dynkell, Chron. S. 251, Eichhorn, Einltg. III, S. 607 ed. 4., Bertholdt, Einltg. III, S. 989 ff., Gesenius, Winer RWB. I, 90. (3. Ausg.) und Bertheau a. a. O. S. 398. an dieser Stelle wie überall im B. Nehem. 2, 1.; 5, 14.; 13, 6., wo es ganz gewiß ist**), den Artaxerxes Longimanus, welcher 464 v. Chr. auf den Thron gelangte. Hiemit ist Esra's Zug in's Jahr 457 zu setzen, und im 20. Regierungsjahre jenes Fürsten, also 444 v. Chr. kam Nehemia, Mundschenk des persischen Königs, als Landpfleger nach Jerusalem. Artaxerxes I. regierte bis 425 v. Chr., seine Schicksale gehören aber nicht hieher, s. kurz Pauly's Realencyklop. I, S. 838 f.

Artemon, Artemoniten, s. Antitrinitarier.

Arzneikunst bei den Hebräern. Diese wurde zwar schon frühzeitig in Israel geübt, scheint aber dennoch nie einen bedeutend hohen Grad der Ausbildung erlangt zu haben, wie das höchst geringschätzige Urtheil der Talmudisten selbst bezeugt (bei *Buxtorf*, Lex. talm. fol. 2278 f.). Abgesehen davon, daß wir schon zur Patriarchenzeit Hebammen den Gebärenden beistehen sehen (bei der Geburt Benjamin's 1 Mos. 35, 17., des Perez ib. 38, 28.), und sogar noch die Namen der beiden Wehemütter zur Zeit der Geburt des Moses uns aufbehalten sind 2 Mos. 1, 15., so setzt auch das mosaische Gesetz 2 Mos. 21, 19. bereits die Ausübung der Arzneikunst voraus, indem derjenige, welcher im Streite einen Andern schlägt, so daß derselbe bettlägerig wird, verpflichtet wird, ihn »heilen zu lassen.« Es kann dieses frühe Vorkommen von Aerzten bei den Israeliten um so weniger auffallen, wenn man bedenkt, daß gerade Aegypten bekanntlich viele Aerzte hatte (Homer Od. 4, 229 ff. Herod. 2, 84.). Daß aber dennoch die Arzneikunst der He-

---

*) Ueber Etymologie und Bedeutung s. Genaueres bei Lassen in der Zeitschr. z. Kunde d. Morgenlds. VI, S. 161 f.

**) Wenn Joseph. Antt. 11, 5. 6. auch hier den Xerxes findet, so ist das ein handgreiflicher Irrthum, da Neh. 13, 6; 5, 14. vom „32. Jahre" dieses Königs die Rede ist, Xerxes aber überall nur 20 Jahre regierte!

bräer stets beinahe in der Kindheit blieb, erklärt sich hauptsächlich aus dem gänzlichen Mangel des Studiums der Anatomie, die bei der religiösen Scheu der Israeliten vor Leichen, durch deren Berührung sie ja levitisch unrein wurden, unbekannt bleiben mußte. Was man etwa aus Hiob 10, 8 ff. angeführt hat von anatomischer Kenntniß, beschränkt sich auf einige — wie wohl noch manches andere in jenem Buche — von außen überkommene, allgemeine Kunde von der Entstehung und Bildung der Frucht im Mutterleibe. Die Thätigkeit der hebräischen Aerzte beschränkte sich in früheren Zeiten, soweit man aus den wenigen, gelegentlich eingestreuten Notizen im A. T. schließen kann, der Natur der Sache nach meist auf chirurgische Krankheiten und deren Behandlung, wie Wunden, Brüche von Gliedern u. dergl., wogegen namentlich Verband, Salben, vorzüglich von Balsam oder Oel, auch Pflaster, z. B. von Feigen, angewendet wurden, vgl. Jesaj. 1, 6.; 3, 7.; Ezech. 30, 21.; Jer. 8, 21.; 46, 11.; 51, 8.; 2 Kön. 8, 29.; 9, 15.; 20, 7.; Luk. 10, 34.; Mark. 6, 13.; Jakob. 5, 14. Indessen beobachtete man auch innerliche Krankheiten und suchte auf solche einzuwirken; schon das Gesetz Mosis gibt z. B. von einigen gefährlichen, ansteckenden Hautkrankheiten, wie Aussatz, Pest u. a. so genaue, treffende Diagnosen, die auf äußerst sorgfältige Beobachtung schließen lassen, Levit. 12 ff. Die Priester erscheinen dabei nicht als Aerzte zum Heilen, sondern zur Aufsicht über Kranke, einer Krankheit verdächtige oder genesene Personen, Luk. 17, 14.; Propheten ertheilen hin und wieder auch medicinischen Rath z. B. Elisa, 2 Kön. 4, 5. 8. und Jesaja dem Könige Hiskia 2 Kön. 20, 7. Im Verlaufe der Zeit wurde der Gebrauch der Aerzte immer gewöhnlicher 2 Chron. 16, 12.; Jer. 8, 22.; Mark. 5, 26. und Sirach ergießt sich im Lobe der Arzneikunst und mahnt, den Arzt zu ehren und zu gebrauchen im Nothfalle, denn auch ihn habe der Herr geschaffen, der die Arzneien aus der Erde wachsen läßt, die der Vernünftige nicht verschmähet; geehrt wird der Arzt von Königen und Fürsten, und durch die Mischungen des Apothekers verbreite sich Wohlseyn über die ganze Erde (Sir. 38, 1 ff.). Aus diesen spätern Zeiten sind uns noch mehrere Rezepte für weibliche Krankheiten im Talmud erhalten (bei *Lightfoot*, horae hebr. et talm. ad Mark. 5, 26. mitgetheilt); und es wurden auch die mineralischen Bäder Palästina's, zumal Kalirrhoë in der Nähe des todten Meeres und Tiberias vielfach benutzt, Joseph. Antt. 17, 6, 5.; de vita §. 16.; bell. jud. 1, 33, 5.; 2, 21, 6. Ein Beispiel von Behandlung einer Gemüthskrankheit könnte Saul geben 1. Sam. 16, 16., doch liegt der Gedanke der Aufheiterung eines Schwermüthigen durch Musik an sich nahe genug, daß es hiezu keiner besondern ärztlichen Kenntniß bedurfte.

Daß das Volk, damals wie immer und überall, auch zu abergläubischen Mitteln, Amuleten, Beschwörungen u. dgl. seine Zuflucht nahm, umsomehr als die Krankheiten unmittelbar auf Gottes Wirkung zurückgeführt werden (Exod. 15, 26.). davon treffen wir mehrere Spuren, die wir aber hier nicht näher zu verfolgen haben. Genaueres findet man in Sprengel's Gesch. d. Heilkunde I, S. 97 ff. und bei Winer, bibl. Realwörtb. unt. d. W., Georgii in Pauly's Realenzyclop. d. klass. Alterth.-Kunde, Bd. 4, S. 1381, Köstlin ebendas. S. 1688. Vgl. auch J. B. Friedrich's, zur Bibel. Naturhistorische und medicinische Fragmente. Nürnberg 1848. 2 Theile. **Ruetschi.**

Asceten, ascetisches Leben. Die Sache steht in enger Beziehung zum Mönchthum, oder vielmehr das Mönchthum zum ascetischen Leben; es ist entstanden aus der ascetischen Richtung, und ist nur eine besondere Gestalt desselben. Das Wort ἀσκεω, üben, stärken, wird bei den Griechen besonders von den Uebungen der Athleten gebraucht, und ἀσκησις, Uebung, bezeichnet insbesondere die Lebensart der Athleten. Daher bei Suidas ασκησις durch εγκρατεια erklärt wird. Dies wurde nun auch auf die christliche Sphäre übergetragen. Ἀσκησις heißt sittliche Uebung; so sagt die Gemeinde in Smyrna in ihrem Rundschreiben nach dem Tod Polykarps, wir verehren seine Ueberbleibsel zur Uebung des zukünftigen Geschlechts, εἰςτων μελλοντων ἀσκησιν και ἑτοιμασιαν. Clem. Alex. nennt die streng lebenden Männer des Alten Bundes Asceten, z. B. Jakob. Die Benennung wurde nun zunächst von solchen Christen gebraucht, welche innerhalb der

christlichen Gemeinschaft verbleibend sich dem enthaltsamen Leben weihten, dergleichen es in den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums schon viele gab, männlichen und weiblichen Geschlechts, auch ἀγωνιστικοι, continentes genannt, die weiblichen Personen insbesondere virgines; denn es entwickelte sich mehr und mehr die Ansicht, daß die höhere christliche Tugend im enthaltsamen Leben sich erweisen müsse, welche Ansicht auf's Engste zusammenhieng mit der Unterscheidung der evangelischen Gebote und Rathschläge (s. d. Art. consilia ev.). So wie das eigentliche Mönchthum sich entwickelte, wurde nun diese Benennung in vorzüglichem Grade auf dasselbe übergetragen. Ἀσκησις hieß insbesondere das Mönchsleben, ἀσκητικος βιος ebenfalls. Des Basilius M. Lobrede auf das Mönchsleben heißt ἀσκητικος λογος. — Ἀσκητριος sc. ἀνηρ ist ein Mönch, ἀσκητρια eine Nonne, bei Photius im Nomokanon tit. IX. C. I.; die ἀσκητικη καλυβη ist dem Theodoret die casula monastica, das Mönchsgewand. Gregor von Nazianz in seiner Lobrede auf Basilius nimmt ἀσκητηριον gleichbedeutend mit μοναστηριον, Kloster. **Herzog.**

Ascetik, s. Ethik, theologische.

Asche (Rabbi), der erste und hauptsächlichste unter den Redactoren des Talmuds, war Oberhaupt der Schule zu Sura (am Euphrat) und starb 427 n. Chr. nach einem langen der Ausbildung und Abfassung des Talmuds gewidmeten Leben. Er soll das gesammte Talmud-Studium, das bis zu seiner Zeit mit verhältnißmäßig wenigen schriftlichen Aufzeichnungen in der freien Exegese zur Mischna (s. d. Art.) und in der traditionellen Ueberlieferung der Lehren und Aussprüche früherer Lehrer und Schulen bestanden hatte, in 60 Abtheilungen getheilt, je eine Abtheilung innerhalb eines Semesters mit seinen Schülern, die selbst ausgezeichnete Talmudisten waren, absolvirt haben und sofort nach allseitiger Discussion des Gegenstandes zur schriftlichen Abfassung geschritten seyn. So kam nach Verlauf von 30 Jahren der babylonische Talmud (zum Unterschiede von dem hierosolymitanischen, s. d. Art.) zu Stande, mit dessen Revision Rabbi A. sich dann bis zu seinem Tode beschäftigte. Seine Nachfolger waren Rabbi Abina (gewöhnlich Rabina genannt) und Rabbi Jose, und diese legten die letzte Hand an die Redaction des Talmuds, der sich mit wenigen spätern Nachträgen und Zusätzen bis auf unsere Zeit in seiner ursprünglichen Form und Ordnung erhalten hat. (Vgl. Maimonides in der Einleitung zu Jod hachsaka.) **Amson.**

Aschermittwoch (dies cineris et cilicii) heißt der erste Tag der 40tägigen (oder Quadragesimal-) Fasten vor Ostern. Da es nämlich der römischen Kirche — die griechische war und ist noch jetzt hierin bei weitem strenger — nur auf die Zahl der Tage ankam, für welche das Beispiel des Mose und Elias, und vor allen das 40tägige Fasten Christi in der Wüste maßgebend war, so wurden von den 42 Tagen, die zwischen dem Sonntag Esto Mihi und dem Osterfest liegen, noch die beiden ersten, Montag und Dienstag, dem Fleischgenuß und der weltlichen Lust freigegeben, und der folgende Tag (Mittwoch) erst, als der 40ste vor Ostern, für den Beginn der eigentlichen Fastenzeit festgestellt. Daher auch der Name caput jejunii. Was den Namen «Aschermittwoch» betrifft, so deutet er nicht nur im Allgemeinen auf jenes Bußethun «in Sack und Asche» hin, von dem die Propheten des A. T. reden, sondern er bezieht sich ganz speziell auf einen der römischen Kirche eigenthümlichen Ritus. Nachdem nämlich die am Palmsonntag des vorigen Jahres in der Kirche geweihten Palmen (oder andere Zweige) zu Asche verbrannt worden sind, wird diese vor dem Beginn der Messe in einem Gefäß auf den Altar gestellt; der Priester, angethan mit einem violetten Pluviale (Farbe der Kirchentrauer), betet, Gott möge seine Engel senden, um diese Asche zu heiligen, damit sie werde ein remedium salubre für alle Bußfertigen. Und noch bestimmter ist der Zweck der Einäscherung ausgesprochen in dem darauf folgenden Gebet: Deus, qui non mortem, sed poenitentiam desideras peccatorum, fragilitatem conditionis humanae benignissime respice, et hos cineres, quos causa proferendae humilitatis atque promerendae veniae capitibus nostris imponi decernimus, bene † dicere pro tua pietate dignare, ut qui nos cinerem esse, et ob pravitatis nostrae demeritum in pulverem reversuros cognoscimus, pecca-

torum omnium veniam et praemia poenitentibus repromissa misericorditer consequi mereamur. Per Christum Dom. nostr. Amen. Hierauf wird die also geweihte Asche dreimal mit Weihwasser besprengt, und dreimal mit dem Rauchfaß geräuchert. Alsdann streut der celebrirende Priester zuerst niederknieend sich selbst, schweigend, Asche auf das Haupt, bei den nachher am Altar erscheinenden und niederknieenden Laien aber mit den Worten: Memento homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris. Uebrigens wird bei diesem nur die Stirn mit einem Aschenkreuz bezeichnet, und in den Kirchen von Paris geschieht dies nicht einmal mit den Fingern, sondern mit einem kleinen Pinsel. Bei der auf die Einäscherung folgenden Messe ist als Epistellection festgestellt Joel 2, 12—19; als Evangelium Mtth. 6, 16—21. — Seit wann die Einäscherung, welche vormals nur den zur Kirchenbuße Verurtheilten vorgeschrieben war, die beim Beginn der Quadragesimalfasten im härenen Büßergewand und das Haupt mit Asche bestreut, in der Kirche erscheinen mußten, allgemeine und alle Gläubigen umfassende Praxis geworden, läßt sich nicht genau angeben; soviel jedoch steht fest, daß die Synode zu Benevent (im J. 1091) bereits anordnet c. 4: „Nullus omnino laicus post diem cineris et cilicii, qui caput jejunii dicitur, carnibus vesci audeat. Omnes tam clerici quam laici, tam viri quam mulieres, die illo cinerem supra capita sua accipiant."

Innerhalb der protestantischen Kirche ist es vielfach altherkömmliche Sitte, daß die sog. Fastenpredigten am Aschermittwoch beginnen. Eine spezielle kirchliche Feier dieses Tages aber findet sich nur in der englisch-bischöflichen Kirche, die für den Ash-Wednesday folgende Collecte verordnet: „Allmächtiger, ewiger Gott, der du nichts hassest, was du gemacht, und die Sünden vergibst Allen, die da bußfertig sind: schaffe und wirke in uns neue und zerknirschte Herzen, daß wir, indem wir unsere Sünden aufrichtig beklagen und unser Elend anerkennen, erlangen mögen vollkommenen Erlaß und Vergebung derselben durch Jesum Christum, unsern Herrn. Amen." — Die Bibellectionen sind, wie in der römischen Kirche, Joel 2, 12 ff. und Matth. 6, 16 ff.

Die Liturgie der Irvingianer ordnet für Aschermittwoch und die folgenden Tage bis Ostern folgende zwei Collecten an: (Am Morgen) „Allmächtiger Gott, gib, daß wir uns auf solche Art von irdischen Genüssen enthalten, daß wir zugleich vor allem Einfluß der Sünde bewahrt bleiben mögen, durch Jesum Chr." — (am Abend): „Verleihe, o Herr, daß wir im Fasten mit deiner Gnade gesättigt, und in der Enthaltsamkeit gegen alle Feinde gestärkt werden mögen, durch Jesum Christum, unsern Herrn. Amen." H. A.

Ascidas, s. Theodorus Ascidas.

Asdod, bei den klassischen Schriftstellern Azotos genannt, war eine der fünf Fürstenstädte der Philister (Jos. 13, 3.), berühmt als Sitz des Dagoncultus (1 Sam. 5, 5. 1 Makk. 14, 4.). Sie lag auf der Straße von Askalon nach Jamnia in einer fruchtbaren Gegend in einiger Entfernung vom Meere, an welchem sie eine eigene Hafenstadt besaß, vergl. *Wesseling* ad Hierocl. p. 718; *Strabo* 16, p. 759; *Plin.* H. N. 5, 14; sie war seit der assyrischen und ägyptischen Zeit neben Gaza ein Hauptemporium des arabischen Handels, durch welchen Philistäa in der Geschichte Asiens so wichtig wird (s. d. Art. „Philister" — Ἀλλόφυλοι). Asdod, ehmals wenig bedeutend, hatte seit der jüngern assyrischen Herrschaft eine neue Bevölkerung und mit ihr solche Wichtigkeit erlangt, daß sie seither als die wichtigste Festung und Emporium Palästina's erscheint. Es wohnten dort „Mischlinge" Sacharj. 9, 6., assyrische Colonisten, Nehem. 13, 23 f., vgl. mit 2, 10.; 3, 34 f.; 4, 1.; Hesych. s. v. Ἄζωτος. Sie erscheint zwar Jos. 15, 47. dem Stamme Juda zugetheilt, war aber vielleicht nie in der Gewalt der Israeliten, höchstens vorübergehend zur Zeit Salomo's nach 1 Kön. 4, 24. oder 5, 4. (?), wenigstens finden wir sie nicht nur zur Zeit Davids 1 Sam. a. a. O., sondern auch Zephan. 2, 4. und noch nach dem Exil 2 Chr. 26, 6.; Neh. 4, 7. in den Händen der Philister. Durch ihre Lage als der Schlüssel Aegyptens hatten sie mehrere Belagerungen auszuhalten, z. B. durch Tartan, den Feldherrn des assyrischen Fürsten Sargon, Jes. 20, 1., durch Psammetich, der sie nach 29jähriger Blokade eroberte, Herod. 2, 157, durch Judas Makkabäus

(1 Makk. 5, 68.) und Jonathan (ebd. 10, 84.), der sie zerstörte. Erst der Römer Gabinius baute sie wieder auf (Joseph. Antt. 14, 5, 3.); Herodes vermachte sie testamentlich seiner Schwester Salome (id. 17, 8, 1; 17, 11, 5.). Philippus predigte hier das Evangelium, Apost.G. 8, 40., und christliche Bischöfe von Asdod finden wir erwähnt vom ersten nicän. Concil bis 536. Jetzt steht an der Stelle ein unbedeutendes Dorf, Namens Esdûd, vgl. Reland, Paläst. S. 606 ff.; Robinson 2, 629 f., 690 ff. u. oft; Movers, „die Phönikier" I, S. 662 f., II, S. 41. 405 f. Ruetschi.

Asiarchen, Ἀσιαρχοι, Act. 19, 31., jährliche Bevollmächtigte der Städte in Asia proconsularis. Sie mußten die öffentlichen Spiele zu Ehren der Götter und des römischen Imperators anordnen und auf ihre Kosten aufführen. Jede asiatische Stadt wählte dazu einen wohlhabenden Bürger, und die Deputirtenversammlung in Asia proc. wählte von jenen zehn, von welchen wahrscheinlich Einer den Vorsitz führte (nach Eus. H. E. IV. 15). Den Asiarchen entsprechen für andere römische Provinzen die Bithyniarchen, Lydiarchen, Galatarchen, Lyciarchen ꝛc.

Asien. Die beschränkte Bedeutung, die das Wort in der Schrift A. und N. T. hat, hängt mit einer entsprechenden Verengerung des Sinnes in der alten Welt überhaupt zusammen. Bei Aeschylos, Prom. 412 u. 734, Pindar. Ol. VII, 53 und Herodot. IV, 38 umfaßt der Name den ganzen Erdtheil. In der römischen Periode wurde er nur von einzelnen Länderstrecken gebraucht. In der Schrift heißt Antioch. d. Gr. König von Asien, 1 Makk. 8, 6. — als Beherrscher des größten Theiles von Kleinasien. Nachdem er alle asiatischen Besitzungen westlich vom Taurus an die Römer hatte abtreten müssen, Liv. 38, 38. 1 Makk. 8, 8. überließen diese Mysien, Lydien und Phrygien an Eumenes II., König von Pergamus. Fortan hieß das pergamenische Reich das Königreich Asien. Doch fuhren die syrisch-seleucidischen Könige fort, jenen Titel zu führen, um ihre Ansprüche auf die verlorenen Provinzen nicht aufzugeben, 1 Makk. 12, 39. 13, 32. 2 Makk. 3, 3. Das pergamenische Reich kam durch das Testament Attalus III. an die Römer 133 v. Chr. Asia, Asia propria nannten sie Asia cis Taurum, d. h. Mysien, Lydien, Phrygien und Carien, unter Augustus eine Consularprovinz. In dieser Bedeutung kommt der Name öfter vor im N. Test., Act. 16, 6. 1 Petr. 1, 1. u. a. Stellen. Der Ausdruck wurde nun aber noch enger gefaßt, so daß er Phrygien nicht umfaßt, sondern nur den westlichen Küstenstrich. Plin. V, 28.; und in dieser Beschränkung kommt das Wort vor Act. 2, 9., wo Asien neben Phrygien genannt wird.

Asinarii, ursprünglich Spottname der Juden, weil man von ihnen aussagte, sie verehrten einen Esel, Tac. hist. V, 4., dann auch auf die Christen übertragen, denen man dasselbe vorwarf, s. Baronius ad a. 42. n. 33., ad a. 201. n. 21. 22. Es ist möglich, daß die Juden die ersten waren, welche den Schimpf, der ihnen angethan worden, auf die Christen warfen. Tertull. Apolog. c. 16, ad nat. I, 14. erzählt, daß ein Mann in Carthago, der den Christen feind und ein ehemaliger Jude war, ein Gemälde ausgestellt mit der Ueberschrift: *deus christianorum* ὀνοκοίτης, auf welchem Gemälde dieser Gott mit Eselsohren, einem Hufe an dem einen Fuße, einem Buche in der Hand und mit einer Toga bekleidet, abgebildet gewesen sey. Verschieden davon ist eine Gemme in dem Werke: Gemmae antiq. sculptae a P. Stephanonio illustratae. Venet. 1646. Tab. 30. und bei Münter, die Christin im heidnischen Hause, Kopenh. 1828. S. 18, von diesem mit Unrecht als Abbildung des deus ὀνοκοιτης angesehen. Auf dieser Gemme ist nämlich lediglich ein aufrechtstehender Esel, dessen vier mit Hufen versehene Füße unter der Toga sichtbar sind, abgebildet. Die zwei Figuren vor dem Esel, die eine stehend, die andere sitzend, haben nicht die Stellung des Betens, und der Esel soll eher einen Redner oder Lehrer vorstellen, als einen Gott. Daher Steph. l. c. an den Apulejus (S. Bayle s. v.) gedacht hat. Die vollständige Eselsfigur paßt auch nicht zu dem Namen ὀνοκοιτης, der ein Monstrum andeutet, hervorgegangen aus der Vermischung eines Esels und eines Menschen. Ueber die Lesart ὀνοκοιτης u. die Varianten s. Oehler in seiner Ausgabe von Tert. apol. et ad nat. l. c. Herzog.

Askalon, arab. 'Askûlân, bekannte Stadt am Mittelmeere zwischen Gaza und Jamnia, nach Joseph. B. J. 3, 2, 1. von Jerusalem 520 Stadien (vgl. Reland, Pal. S. 443), und nach dem Itiner. Antonin. 16 röm. Meilen von Gaza entfernt (etwa 5 Stunden, Robinson 2, 629). Die Umgegend war sehr fruchtbar an Gewürzpflanzen und Wein, namentlich aber an den berühmten Zwiebeln, welche von da den Namen Ascaloine erhielten, woraus unser „Schalotten“ entstand (Theophrast. hist. plant. 7, 4; Strab. 16, p. 759; Plin. H. N. 19, 6. (32); Colum. R. R. 12, 10 u. a.). Die Stadt war sehr alt, nach Skylax eine Anlage der Tyrier, nach Xanthos und Nikolaos von Damask von einem Lydier erbaut (Stephan. Byz. s. v.), jedenfalls, wie es scheint, von dem weit über Vorderasien verbreiteten semitischen Urvolke herrührend (vgl. Ewald, Geschichte d. Volks Israel I, p. 329). Sie besaß ein uraltes Heiligthum der Urania Aphrodite (*πάντων ἀρχαιότατον*), wie Herod. 1, 105 berichtet; sogar die Heiligthümer auf Kypros und Kythere sollen erst nach demjenigen zu Askalon entstanden seyn (vgl. Pausan. 1, 14, 6.); es war eigentlich der Dercetoecultus (Diodor. 2, 4.), der dort seinen Sitz hatte. Die Stadt war durch ihre Lage als Handelsstadt wichtig und sehr fest, indem ein mit dicken Mauern und Thürmen besetzter Felsrücken die amphitheatralisch aufsteigende Stadt einschließt und an beiden Enden nach dem Meere hin ausläuft; daher war sie auch von den ältesten Zeiten bis tief in's Mittelalter herab vielen Wechseln des Schicksals unterworfen. Bei der Vertheilung des Landes unter die Stämme Israels fiel Askalon an den Stamm Juda, welcher es nach der Notiz Judd. 1, 18. wirklich eroberte, allein nicht lange behaupten konnte, da wir es seit der spätern Hälfte der Richterperiode beständig in den Händen der Philister und als Sitz eines ihrer fünf Fürsten finden (Jos. 13, 3., Judd. 14, 19., 1 Sam. 6, 17., 2 Sam. 1, 20., Am. 1, 8., Zephan. 2, 4., Jerem. 25, 20. u. a.). Als die Scythen Vorderasien überschwemmten und bis Aegypten vordrangen, plünderten sie auf dem Rückwege den Tempel zu Askalon, wofür sie aber von der Göttin mit einer entmannenden Krankheit bestraft wurden, so daß diese Kriegerschaar fortan *Ἐνάρεες = ἀνδρόγυνοι* genannt wurde; sie behaupteten, dabei Sehergabe von der Göttin empfangen zu haben (Herod. 1, 105.; 4, 67.). Unter den Diadochen finden wir es bald Aegypten (Jos. Antt. 12, 4. 5.), bald Syrien unterworfen (1 Makk. 10, 86. u. a.). Herodes d. Gr. verschönerte die Stadt, obwohl sie nicht zu seinem Gebiete gehörte, durch Bäder, Brunnen und andere köstliche Bauten (Joseph. B. J. 1, 21, 11.), und nach seinem Tode wurde sie die Residenz seiner Schwester Salome (ebd. Antt. 17, 11, 5.) durch die Gunst des römischen Kaisers. Im jüdischen Kriege litt sie durch den Haß der Juden (Jos., B. J. 2, 18, 1.; 3, 2, 1.). Noch Plin. H. N. 5, 14. nennt sie ein „oppidum liberum“; Münzen dieser Stadt haben sich mehrere erhalten; christliche Bischöfe finden wir bis 536 erwähnt, s. Reland, Paläst. S. 586 ff. In den Kriegsstürmen am Ende des 8ten Jahrhunderts wurde Askalon wie andere Städte von den Saracenen zerstört, jedoch erhob es sich bald wieder, denn in den Kreuzzügen spielt es als Seestadt und starke Festung eine bedeutende Rolle: so gerieth es 1187 nach der entscheidenden Schlacht bei Hattîn in die Hände des siegreichen Saladin, der 1191 bei Annäherung des Richard Löwenherz seine Festungswerke schleifen ließ; dann wurde es wieder befestigt und zuletzt vom Sultan Bibars im Jahr 1270 völlig zerstört und sein Hafen mit Steinen ausgefüllt, um weitere Landungen der Kreuzfahrer zu verhindern. Noch 1660 fand es Troilo zum Theil bewohnt (S. 350), jetzt aber ist es „einer der traurigsten Schauplätze gänzlicher Verwüstung,“ s. Robinson, Paläst. 2, 629 f.; 3, 245. 486 ff.

Ruetschi.

Asmodi, *Ἀσμοδαῖος*, Tob. 3, 8., ein böser Geist, welcher in der Geschichte Tobias als Ehehinderer vorkommt und sieben Männer der Sara, Tochter Reguels, je in der Brautnacht getödtet hatte, vielleicht weil er selbst nach 6, 15. in Sara verliebt war. Als wollüstiger Dämon erscheint derselbe auch im Talmud (Gittin f. 68, 1.). Nach Eisenmenger, entd. Jud. 11, 440 und Ligtfoot hor. hebr. p. 805 hat man sich unter ihm nicht einen gewöhnlichen Plagegeist, sondern den talmudischen Vorstellungen zufolge den

König der Dämonen, also den Satan selbst zu denken. Darauf deutet auch sein Name. Denn wird er aus dem Hebräischen von שָׁמַד, verderben, vertilgen, abgeleitet, so ist אַשְׁמְדַי gleichbedeutend mit אֲבַדּוֹן, Spr. 15, 11. Hiob 28, 22., nur daß dies den Ort des Verderbens, jenes die Person, welche verderbt, ausdrückt, gleichwie *ἀπολλύων*, Off. 9, 11. Andere leiten mit Reland (Antt. sacr. 4, 6 ff.) das Wort aus dem Persischen ab, wo es die Bedeutung Versucher hat, was an Mtth. 4, 1. erinnert. Da aber Raphael einer der sieben Erzengel ist, die vor Gott stehen, eine Vorstellung, welche außer 1 Theff. 4, 16. Jud. v. 9. auch in der Offenbarung mehrfach vorkommt, so ist kraft des Gegensatzes, den Raphael zu Asmodi bildet, nicht an den Satan selbst, sondern etwa nach Art der Zerdusch-Lehre an einen der Erzteufel zu denken. Allein obgleich der Einfluß persischer Religionsideen auf die späteren Juden nicht zu läugnen ist, was auch zur Aufnahme persischer Namen in der Dämonenlehre geführt haben könnte; so ist es doch viel sicherer, die hebräische Ableitung festzuhalten, da ja der entgegengesetzte gute Engel und Bändiger Asmodi's Raphael Tob. 12, 15. einen entschieden hebräischen Namen hat. Man leitet daher die Entstehung dieser Vorstellungen, welche das apokryphische Buch Tobias enthält, viel richtiger aus einer Weiterbildung dessen ab, was 1 Mos. 6, 1 f. erzählt ist.

Vaihinger.

Assa (אָסָא Septuag. *Ἀσα*, Gottheit) regiert 956/57—917 v. Chr. (Nach Winer 955—914, nach Ewald*) 965—917 v. Chr.), Sohn und Nachfolger Abia's, in Juda c. 41 Jahre. 2 Kön. 15, 10.; 2 Chron. 16, 13. Uebereinstimmend sagen beide Nachrichten, daß er den unter den drei vorigen Königen eingerissenen und von ihnen begünstigten Götzendienst abgeschafft und mit Nachdruck darauf hingewirkt habe, daß durch Rückkehr zu der reinen Jehovah-Religion Segen und Frieden im Innern, Stärke und Einheit nach Außen gewonnen, und eine geistige Ueberlegenheit gegen den Andrang des Zehnstämmereichs zu Stande gebracht wurde. Zu dieser Einsicht, daß dem Zweistämmereich nur durch entschiedene Rückkehr zum wahren Gottesdienste zu helfen sey, mochten insbesondere Propheten, wie Asarja und Hanani, die zu selber Zeit auftraten, mitgewirkt haben, 2 Chr. 15, 1. 16, 7. Der König schaffte den Götzendienst ab, und schonte dabei selbst seiner abgöttischen Mutter nicht, deren Name übrigens 1 Kön. 9, 10. schwerlich richtig angegeben ist, (vgl. Ew. u. Then.), war aber doch nicht im Stande, den tief eingewurzelten alten Höhendienst ganz auszurotten, 1 Kön. 15, 14. 2 Chr. 15, 17., so sehr er es sich angelegen seyn lassen mochte, 1. Chr. 14, 5. Nach der Darstellung des Chronikers 1 Chr. 14, 1., waren die ersten 10 Jahre seiner Regierung friedlich; und er benützte sie, theils die Tempeleinkünfte zu regeln und die Weihgeschenke, deren sich die Götzenheiligthümer bemächtigt haben mochten, wieder dem Tempelschatze, der durch Sisak so sehr geschwächt war, zurückzuführen, und mit den seinigen zu vermehren, 2. Chr. 14, 4. 1 Kön. 15, 15., theils feste Städte anzulegen, das Heer zweckmäßig einzurichten und zu verstärken, 2 Chr. 14, 6—8. So traf ihn der nach dieser Darstellung im 11. Jahr erfolgte Einfall Serach's, unter welchem nach Ewald, Isr. Gesch. 3, a. S. 184. Osorchon, der zweite König des zweiundzwanzigsten ägyptischen Herrscherhauses zu verstehen ist, dem Assa den wohl seit Rehabeam eingeführten Tribut verweigert haben mochte, nicht unvorbereitet; er siegte unter dem von ihm angerufenen Beistand Jehovah's in einer Hauptschlacht bei Maresa über ihn, und verpflichtete bei einem feierlichen Opfer von der gemachten Beute, an welchem auch viele Bewohner des Zehnstämmereichs Theil nahmen, im 15. Jahr seiner Regierung, wornach der Einfall 4 Jahre gedauert hat, das Volk eidlich zum Festhalten an Jehovah und an seinem Dienste allein.

Von da an war kein Streit bis in das 35. Jahr des Königreichs Assa, wo Baesa, der König Israels, durch die Befestigung Rama's eine völlige Verkehrssperre gegen Juda hin einleitetete. Assa, der damals nicht denselben Muth bewies, wie gegen den viel stärkeren Feind von Aegypten her, suchte durch Geschenke das Bündniß des aramäi-

*) Vgl. Isr. Gesch. 3, a. S. 149.

schen Königs Benhadad mit Baesa zu trennen, und brachte es wirklich dahin, daß derselbe feindselige Schritte gegen den König Israels unternahm, und ihn nöthigte von seinem Vorhaben abzustehen, das vielleicht auch darin bestand, Rama zu seiner Residenz zu machen, und wieder in Thirza seinen Wohnsitz nahm, 1 Kön. 15, 21. Diese Verbindung mit Syrien erfuhr jedoch die gerechte Mißbilligung des Propheten Hanani 2 Chr. 16, 7—9. Allein der laut gewordene Unwille des Volkes kam dem Könige so lästig, daß er erzürnt den muthigen Propheten in's Gefängniß werfen ließ und mehrere aus dem Volk auf andere Weise bestrafte.

Da aber schon im 26. Regierungsjahre Assa's der Sohn Baesa's Ela zur Regierung gelangte 1 Kön. 16, 8.; so ist mit Recht die Aufeinanderfolge der Begebenheiten in Frage gezogen und angenommen worden, daß die beiden Kriege in umgekehrter Ordnung erfolgten und die Zahl 30 in 2 Chr. 15, 19. 16, 1. zu streichen wäre. Uebrigens müßte bereits der Chroniker in seiner Quelle den Irrthum vorgefunden haben, weil er den Propheten Hanani in seiner Strafrede auf den Einfall der Mohren und Libyer Bezug nehmen läßt.

Nach 41jähriger Regierung, welche Ewald, Isr. G. 3, a. S. 148 f. auf 47 Jahre ausdehnen zu müssen glaubt, starb dieser thatkräftige, Jehovah von Herzen ergebene König nach mehrjährigen Leiden am Podagra, und erhielt ein sehr ehrenvolles Begräbniß. Er hatte unter anderen das doppelte große Verdienst, die fremdländischen Kulte im Lande mit Ernst bekämpft und dadurch dem Staate nach innen mehr Festigkeit und Zusammenhalten gegeben, aber auch die Einleitung getroffen zu haben, daß die verderblichen Kriege zwischen Israel und Juda, welche alle Jahre wiederkehrten (1 Kön. 15, 16.) und die Kräfte beider Staaten unnütz verzehrten, endlich aufhörten, so daß es für seinen gleichgesinnten Sohn und Nachfolger leicht war, in der von ihm eingeschlagenen Bahn fortzufahren.

Vaihinger.

Assaph (*Ἀσάφ*, Asaph, אָסָף, Sammler) 1. ein Sohn Berechja, berühmter Levite und Sangmeister David's aus dem Geschlechte Gersoms 1 Chr. 7, 39—43. 16, 17. 19. 26, 1. 27, 1. Er bekam später den Beinamen הֹזֶה, Seher, und wird in Absicht auf Musik und Dichtkunst David an die Seite gestellt 2 Chron. 29, 30. Nehem. 12, 46. Auch seine Nachkommen zeichneten sich durch die Gabe der Musik aus, und bildeten ein lange dauerndes Sängergeschlecht, 2 Chron. 20, 14. Esr. 2, 41. 3, 10. Neh. 7, 44. Den Ueberschriften zufolge ist er Verfasser von 12 uns erhaltenen Psalmen 50. 73—83 Es können ihm übrigens nur Ps. 50, 73. und höchstens noch Ps. 77. zugesprochen werden, die übrigen können nicht ohne den höchsten Zwang von ihm abgeleitet werden, sondern gehören offenbar einer späteren Zeit an. (Siehe hierüber Vaihinger, die Psalmen der Urschrift gemäß metrisch übersetzt und erklärt, in der Einleitung zu diesen Liedern.)

Vaihinger.

Assemani, ein in der kirchlichen und orientalischen Literatur mit Recht gefeierter Name. Unter den Trägern desselben ist besonders Einer (Joseph Simon) von großen und bleibenden Verdiensten; alle drei aber, welche diesen Namen berühmt gemacht haben, waren Maroniten, gebürtig vom Berge Libanon, und ihre Thätigkeit gehört dem 18. Jahrhundert an. In Folge der kirchlichen Verbindung, welche zwischen den Maroniten und dem römischen Stuhle auch damals stattfand, hatten sie sich nämlich nach Italien begeben; das sogenannte Maronitencollegium zu Rom wurde für sie eine einflußreiche Bildungsstätte, wo sie den theologischen Studien im Geiste der römischen Kirche oblagen. Natürlich blieb aber ihr Sinn der Erforschung des Orients zugewendet, so sehr sie sich auch mit dem Abendlande befreundeten. Alle drei gehören Einer Familie an; zwei davon sind Brüder (Joseph Simon und Joseph Aloysius) und der dritte (Stephan Evodius) ist ein Vetter derselben.

1) Joseph Simon, nachmals Doktor der Theologie, Domherr von St. Peter zu Rom (Basilicae Petri de urbe Presbyter beneficiatus), päbstlicher Referendar beider Signaturen und Custos der vaticanischen Bibliothek, ein überaus fleißiger und unermüd-

licher Forscher, dem auch bis auf einen gewissen Grad Unbefangenheit der Kritik und Unparteilichkeit des Urtheils nicht abzusprechen ist, hat zuerst auf dem bis dahin fast unbebauten Felde der syrischen Kirchen- und Literärgeschichte Bahn gebrochen und ist für nicht wenige Theile derselben noch jetzt der einzige Führer. Dieser „eruditissimus ac stupendi laboris vir," wie ihn seine Zeitgenossen bezeichneten, war schon als junger Mann bei der vaticanischen Bibliothek in der Stellung eines Hülfsarbeiters verwendet worden, wozu der Umstand, daß ein Verwandter desselben eine Anzahl morgenländischer Handschriften nach Rom geschickt hatte, die nächste äußere Veranlassung gab. Dadurch wurde der Grund gelegt zu dem Verhältniß, in welches er zu dieser berühmten Anstalt späterhin trat. Als nämlich Pabst Clemens XI. die Handschriften der vaticanischen Bibliothek zu vermehren und zu dem Ende im Oriente selbst Ankäufe machen zu lassen beabsichtigte, wurde ihm zur Ausführung dieses Geschäfts von dem damaligen Bibliothekvorstande Carl Majellus eben J. S. Assemani vorgeschlagen. Nach erfolgter Wahl begab sich dieser im J. 1715 zunächst nach Aegypten, traf in Kairo mit dem Maroniten und Mitgliede des Jesuitenordens Elias Georgius zusammen, wurde durch denselben bei dem dortigen Patriarchen eingeführt und erhielt von diesem Handschriften zum Geschenk. Wichtiger noch wurde seine Reise zu den Klöstern der nitrischen Wüste, welche er mit einem Mönche, Philotheus, unternahm. Denn hier, von wo England in neuester Zeit eine kostbare Nachlese syrischer Literatur empfangen hat, erkaufte bereits auch er viele Handschriften, reiste hierauf von Alexandrien über Cypern nach Damaskus, woselbst die Moslemen keine Neigung zeigten, Handschriften abzulassen, so daß die Ausbeute davon daselbst nur eine geringe war, und nach Aleppo, wo der Patriarch ihn liebevoll aufnahm, auch viele Schriften überließ und aus Mesopotamien noch mehrere in Aussicht stellte. Der dortige Aufenthalt Assemani's zog sich etwas in die Länge; von einer Reise nach Mesopotamien aber, welche er im Sinne hatte, hielt ihn theils das Eintreten der Regenzeit, theils der ihm von Rom aus zugekommene Befehl zur Rückkehr ab. Die in Aegypten zusammengebrachten Handschriften hatte er einstweilen in Kairo zurückgelassen; dorthin begab er sich also nach einem Besuche bei seinen Eltern und nachdem er noch vom maronitischen Patriarchen eine Anzahl schöner Handschriften erhalten hatte. Von Alexandrien unternahm er endlich zu Ende Oktobers 1716 die Rückreise; diese war aber unbequem und gefahrvoll, da er 16 Tage lang Sturm auszuhalten hatte. Im Anfang des J. 1717 kam er und etwas später der von ihm erworbene Schatz von 150 Handschriften in Rom an; außerdem hatte er auch manche andere Sehenswürdigkeiten mitgebracht. Der Pabst war mit dem Resultate der Sendung so zufrieden, daß er ihn später nach Mesopotamien zu ferneren Ankäufen von Handschriften abzuordnen beschloß; indeß scheint die Ausführung des Plans auf Hindernisse gestoßen zu seyn. Einen Beweis seiner großen Gewandtheit und Lebensklugheit gab Assemani im J. 1727, wo man wegen Publikation der in Rom gedruckten Collectio conciliorum maxima in verschiedene Meinungen auseinander ging, indem er zur Beseitigung aller Bedenken dem Werke die Erklärung vorzusetzen rieth, daß der römische Stuhl die Ausgabe zum Nutzen des Buchhandels zugelassen habe. Nachdem er im J. 1733 zum Ehrenkämmerling des Pabstes erhoben worden, reiste er 1735 im Auftrage desselben mit einer großen Summe Geldes wieder nach dem Orient, um die Katholiken des Libanon von den Verfolgungen und Plackereien der Türken zu befreien, auch den Maroniten zur Erbauung eines neuen Klosters die erforderlichen Mittel zu gewähren. Er verwendete auf die glückliche Durchführung beider Pläne fast drei Jahre und kehrte erst im J. 1738 nach Europa zurück. Im J. 1736 hielt der maronitische Patriarch Joseph Peter aus Gaza (Gazenus) unter seinem Vorsitze, als eines Ablegaten des Pabstes eine Synode, deren Verhandlungen dieser in arabischer Sprache beschrieb, und eine lateinische Uebersetzung des arabischen Textes anfertigte. Seine Neigung zum Sammeln hatte daneben keine Gelegenheit versäumt, welche sich zur Befriedigung derselben darbot. Seine Ausbeute bestand dießmal in mehr als 2000 alten Münzen und Medaillen, vielen Handschriften und den auf kupfernen Tafeln

eingegrabenen Privilegien, welche Kaiser Domitian den Aegyptern ertheilt hatte. Alles dies gelangte in die Bibliothek des Vatican, deren Vorstand seit dem J. 1730 der Kardinal Angel. Maria Quirini geworden war; Assemani erhielt nun die Stelle eines Custos derselben. Am 18. Febr. 1740 sah er sich mit dem Auftrage geehrt, die vor der Wahl eines neuen Pabstes gewöhnliche feierliche Rede zu halten und ermahnte darin die Kardinäle, ohne allen Zeitverlust ein solches Kirchenoberhaupt zu wählen, welches mit Kenntniß der heil. Schrift und der Kirchenväter und mit Gelehrsamkeit überhaupt Klugheit und Frömmigkeit vereinige. Sie ist auch im Druck erschienen (Rom 1740 in gr. 4.) unter dem Titel: oratio de eligendo summo pontifice. Trotz vieler Anstrengung und Arbeit erreichte er ein Alter von 81 Jahren und starb am 31. Januar 1768. Unter seinen gelehrten Arbeiten sind wohl die wichtigsten: Die Ausgabe des Ephräm Syrus und die orientalische Bibliothek. Schade, daß es ihm nicht vergönnt war, erstere allein zu liefern, und die zweite so zu Ende zu führen, wie er es gewollt und versprochen hatte. Ein großer Theil seiner handschriftlich hinterlassenen Arbeiten, darunter umfassende Fortsetzungen seiner gedruckten Schriften, theilweise auch neue literarische Unternehmungen, von welchen gar Nichts erschienen war, wurde durch ein Brandunglück, welches in den mit der Vaticanbibliothek zusammenhängenden Räumlichkeiten ausgebrochen war, am 30. August 1768 bedauerlicher Weise vernichtet. Von der Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana sind T. I—III. erschienen. Rom 1719—1728. fol. Der erste Band handelt von den orthodoxen, der zweite von den monophysitischen syrischen Schriftstellern; der dritte Band zerfällt in zwei Theile („partes"), wovon der erstere sich über die nestorianischen syrischen Schriftsteller, der zweite dagegen über die syrischen Nestorianer verbreitet. Bei allen Mängeln der Anordnung des Stoffes und der Darstellung ist dies Werk doch sehr instruktiv und eine reiche Quelle der mannigfaltigsten Belehrung, für die Kirchengeschichte des Orients geradezu unentbehrlich und für orientalische Literargeschichte noch immer eine sehr willkommene grundlegende Arbeit. Seiner Anlage nach sollte es in „quatuor *classes*" zerfallen, die erste Abtheilung („classis") den syrischen (orthodoxen, jakobitischen und nestorianischen), die zweite den arabischen (moslimischen und christlichen), die dritte den koptischen, äthiopischen, persischen und türkischen Schriftstellern gewidmet seyn, endlich in der vierten die syrisch oder arabisch geschriebene heilige Literatur der Syrer (Bibel, Ritual- und andere Kirchenbücher) besprochen werden. Nur die erste Abtheilung ist gedruckt; aber ansehnliche Vorarbeiten für 7 dazu gehörige Bände waren unternommen: über die syrischen und arabischen Bibelübersetzungen, über die Kirchenbücher der Syrer, über die syrischen und über die arabischen Conciliensammlungen, über die in's Syrische und Arabische übersetzten griechischen Schriften, über die christlichen und über die moslemischen Schriftsteller in arabischer Sprache. Im 1. Theile des 3. Bandes der orientalischen Bibliothek ist zunächst der bereits von Abraham Echellensis (Rom 1653) unvollkommen herausgegebene Katalog der syrisch-kirchlichen Literatur des Metropoliten Ebed Jesu mit lateinischer Uebersetzung und vielen Anmerkungen mitgetheilt; daran schließt sich dann eine selbstständige Bearbeitung der nestorianischen Schriftsteller. Der 2. Theil dieses Bandes enthält eine Geschichte der nestorianischen Partei von ihrem Beginne bis auf die Zeit der Abfassung des Werkes, eine Darstellung ihrer Verfassung, dann die Geschichte der Christen in Arabien, Persien, Indien, China u. s. w., wobei auch manche interessante Begebenheit aus der alten Geschichte dieser Länder überhaupt mit besprochen wird. Einen Auszug aus Assemani's Bibliothek fertigte Aug. Friedr. Pfeiffer (Erlang. 1776—77. 2 Theile. 8.) und hielt die im Original befolgte Ordnung der Gegenstände fest; aber für den Forscher ist diese Arbeit ungenügend, schon deßhalb weil alle Belegstellen aus orientalischen Schriften und die höchst zahlreichen und zum Theil sehr umfänglichen Excerpte aus denselben fehlen. Wenn die Ausgabe des Ephraem Syrus (*Ephr. Syri* Opera quae extant, Graece, Syriace, Latine in VI Tomos distributa etc. Rom. 1732—46. fol.) zuweilen dem Kardinal Quirini zugeschrieben wurde, so ist dies ein Irrthum; Quirini ist nur eifriger Förderer derselben gewesen und er-

wählte Jos. Sim. Assemani zum Herausgeber, welcher für die syrischen Werke 3 Bände und ebensoviel für die griechischen bestimmte, auch den ersten Band der griechischen wirklich im J. 1732 bekannt machte, und denselben mit reichhaltigen Prolegomenen versah. Das Unternehmen schien jedoch durch die syrische Reise des letztern im J. 1735 in's Stocken gerathen zu wollen; darum beauftragte der Kardinal einen andern Maroniten, den Jesuiten Piedro Benedetti (Benedictus, welcher eigentlich Mobârek hieß), mit der Fortführung desselben. Dieser lieferte 1737 den 4. Band und später den 5. (den 1. und 2. Band der syrischen Werke), vocalisirte den syrischen Text und übersetzte ihn in's Lateinische. Diese Uebersetzung ist jedoch keineswegs wörtlich oder genau, sondern oft höchst willkürlich und gibt den Sinn des allerdings oft schwierigen Schriftstellers nicht selten bloß ungefähr und annähernd wieder, so wie auch Text und Vocalisation mangelhaft erscheinen. Benedetti starb 1742 noch vor Vollendung der ganzen Ausgabe, und Jos. Sim. Assemani lieferte 1743 und 1746 den 2. und 3. Band der griechischen Werke nach. Den letzten Band der syrischen Werke dagegen besorgte Stephan Evodius Assemani, doch hatte Benedetti schon einen großen Theil des Textes übersetzt gehabt. Ferner gab Jos. Simon Assemani Rudimenta linguae arabicae (Rom 1732. 4.) und das Chronicon orientale des Abraham Echellensis mit Zusätzen heraus (steht in der venetianischen Ausgabe der Scriptores Historiae Byzantinae T. XVII.), schrieb De sanctis Ferentinis in Tuscia, Bonifacio ac Redempto episcopis deque Presbytero et Martyre Eutychio. (Rom 1745. 4.) und hielt bei den zu Rom im J. 1732 stattfindenden solennen Exequien von Friedrich August, Churfürst von Sachsen und König von Polen eine Rede, welche in der Beschreibung derselben abgedruckt ist. Wichtiger noch sind seine historischen und archäologischen Arbeiten. In *Carusii* (*Caruso's*) Bibliotheca historica regni Siciliae T. I. theilte er das chronicon Siculum vom J. 827—963 aus einer arabischen Handschrift mit und machte Scriptores historiae Italicae. Rom 1751—53. in 4 Bänden. 4. bekannt. Vier andere Bände sollten Neapel's und Sicilien's alte Zeit behandeln, ferner das longobardische Reich und andere Theile Italiens, wurden aber von den Flammen verzehrt. Ferner begann er ein sehr umfassendes Unternehmen unter dem Titel: Kalendaria ecclesiae universae, worin die Geschichte der Kalenderheiligen des Abend- und Morgenlandes aus Schriften und alten Denkmälern aller Art, so wie die ihnen gewidmete Feier beschrieben und erläutert würde. Ueberall sollte zugleich der Ursprung der einzelnen betreffenden Kirchen nachgewiesen und ein Abriß ihrer Geschichte mitgetheilt werden. Die 6 davon erschienenen Bände (Rom 1755. 4.) betreffen aber nur die Slavica ecclesia s. Graeco-Moscha; 6 andere Bände, welche bereits vorbereitet waren, widmete Assemani den griechischen, den syrischen, den armenischen, den ägyptischen nebst den äthiopischen und den lateinischen (den letzten 2 Bände) Heiligen, sie sind aber mit verbrannt. In genauem Zusammenhange damit stand ein anderes, auf 5 Bände angelegtes Buch: De sacris imaginibus et reliquiis (der 3. Band beschäftigte sich mit den Abbildungen Jesu, der 4. mit denen der Maria u. s. w.). Excerpte aus dem 1. (De sacris imaginibus, musivis, pictis et anaglyphis u. s. w.) hat *Jo. Bottarius* in der dissert. de Lateranensibus parietinis Nicolai Alemanni recusa (Rom. 1776) mitgetheilt, da ein großer Theil des Manuskripts aus dem Brande des J. 1768 gerettet worden war. Außerdem hatte Assemani noch andere lehrreiche Schriften in Angriff genommen. Nämlich 1) eine auf 6 Bände berechnete Sammlung von Concilienakten der morgenländischen Kirche, wovon das Meiste vollständig, anderes dem größesten Theile nach aus orientalischen Handschriften geschöpft werden mußte. 2) Euchologia ecclesiae orientalis in 7 Büchern, worin nicht nur der Ritus und die Ordnung der Liturgie u. s. w. bekannt gemacht werden sollte, sondern auch die darauf bezüglichen einzelnen, bisher noch nicht gedruckten Schriften. 3) Historia orientalis in 9 Büchern (von den syrischen Maroniten, griechischen Melchiten, Drusen und „Nazaraeern," Muhammedanern, Kopten, syrischen Jacobiten, Aethiopiern, syrischen Nestorianern, Armeniern). 4) Syria vetus et nova, ebenfalls in 9 Büchern; das 1. („Summaria totius Syriae descriptio") und 9. („De Aegypto"), so wie einige

Fragmente der übrigen sind aus dem mehrfach erwähnten Brandunglück gerettet. 5) Seine Grammatica syriaca absolutissima arabice exposita ist den Flammen entgangen. Endlich lieferte er eine Anzahl von Dissertationen, darunter eine de validitate ordinis ab episcopis aegyptiis collati, viele Relationen und Gutachten, besonders die orientalischen Christen betreffend, welche letztere noch in den Archiven der Congregationen de propaganda fide und inquisitionis aufbewahrt werden. Man schätzt den ganzen literarischen Nachlaß Assemani's auf 100 Bände. Vgl. darüber vorzüglich *Angel. Mai*, Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis Codd. edita. T. III. P. II. p. 166 sq. Er hatte auch Antheil an dem beschreibenden Katalog der Handschriften des Vatican, welchen Stephan Evodius Assemani edirte (s. unten Nr. 3).

2) Joseph Aloysius, Bruder von Joseph Simon, wurde Professor der morgenländischen Sprachen zu Rom und ist am 9. Febr. 1782 gestorben. Die Eine seiner beiden Hauptschriften: Codex liturgicus Ecclesiae universae in XV libros distributus (Rom. 1749—66. 13 Bde. in 4. ist unvollendet geblieben. Die andere mit dem Titel: Comment. de Catholicis s. Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum (ib. 1775. 4.), schließt sich ebenfalls dem Studienkreise seines Bruders zweckmäßig an. Außer einer um 1757 zu Rom erschienenen diss. de sacris ritibus, verfaßte er noch einen Commentarius theologico-canonicus criticus de ecclesiis, earum reverentia et asylo (ib. 1766. fol.), welchem er die Tractate des Josephus de Bonis de oratoriis und des Fortunatus a Brixia de oratoriis domesticis anfügte.

3) Stephan Evodius, Vetter von Joseph Simon und Joseph Aloysius, wurde Titular-Erzbischof von Apamea in Syrien, und gelangte zu reichen Präbenden in Italien. Von dem Ansehen, welches er als Orientalist und vielseitig gebildeter Gelehrter genoß, zeugt schon die Ernennung desselben zum Mitgliede der königl. großbritannischen Societät der Wissenschaften zu London. Seiner Theilnahme an der Herausgabe der syrischen Werke des Ephräm Syrus ist schon bei Joseph Simon gedacht worden (s. unter Nr. 1). Ferner hat er in Bibliothecae Mediceae, Laurentianae et Palatinae Codd. mscr. orientalium catalogus (Florent. 1742. fol.) recht gute Beschreibungen von Handschriften gegeben. Bemerkenswerth sind darin auch 23 große Tafeln mit Abbildungen aus der evangelischen Geschichte, welche er einer alten syrischen Evangelienhandschrift entnommen hat. Die Acta SS. Martyrum orientalium, qui in Perside passi sunt, et occidentalium — ubi etiam acta Simonis Stylitae e bibl. apost. Vatic. (ib. 1748. 2 Bde. fol. syrisch mit lat. Uebers. u. Anmerk.) enthalten in der ersten Abtheilung die Geschichte aller der Märtyrer, welche während der von den Königen Sapor, Bararanes u. s. w. veranstalteten Christenverfolgung gelitten, der den abendländischen Märtyrern gewidmete Theil beschäftigt sich dagegen mit der Geschichte der Verfolgungen unter den römischen Kaisern. Seine Uebertragungen des Syrischen sind mangelhaft. Von der mit Joseph Simon zugleich unternommenen wichtigen Schrift: Bibliothecae Apostol. Vaticanae Codd. manuscript. Catalogus in tres partes distributus, in quarum prima orientales, in altera graeci, in tertia latini, italici aliorumque Europaeorum idiomatum etc. (Rom. 1756 sq. fol.) sind nur drei Bände erschienen, und vom vierten, welcher die arabischen Handschriften betraf, 80 Seiten gedruckt; am 30. August 1768 verbrannten alle im Vatican noch vorhandenen Exemplare dieses Werkes, nebst einer Anzahl von Exemplaren der Bibliotheca orientalis des Joseph Simon Assemani.

4) Simon Assemani, ebenfalls durch mehrere Werke über orientalische, besonders arabische Literatur bekannt und verdient, gehört dem jetzigen Jahrhundert an.

A. G. Hoffmann.

Asser, אָשֵׁר, 1) Name des zweiten Sohnes Jakobs von der Silpa, Lea's Magd (Gen. 30, 13.; 35, 26.), und des von diesem abgeleiteten Stammes. Ueber die Lebensumstände des Stammvaters berichtet die Bibel nichts Näheres. In dem Katalog der nach Aegypten übersiedelnden Familienglieder werden vier Söhne und eine Tochter Asser's genannt (Gen. 46, 17.). In der Wüste gehörte Asser (mit vier Geschlechtern oder

Mischpachoth) zu den volkreichern Stämmen, und vermehrte sich während der 40jährigen Wanderung von 41,500 auf 53,400 streitbare Männer (Num. 1, 41. und 46, 47.). Bei der Vertheilung des gelobten Landes durch Josua wurde ihm der schmale, aber in dem Segen Jakobs und Mose's als sehr fruchtbar gepriesene Landstrich längs der Nordküste des Mittelmeeres, vom Carmel bis über Sidon hinausreichend, und andererseits von den Stämmen Manasse, Isaschar, Sebulon und Naphthali begränzt, angewiesen (Jos. 19, 24 ff.). Auch Acco, Tyrus (Zor) und Sidon werden ausdrücklich als zu seinem Gebiet gehörig genannt; es gelang dem Stamme aber nie, sich in den Besitz derselben zu setzen (Richt. 1, 31.). Bei der Trennung des Reiches fiel auch Asser mit den übrigen nördlich wohnenden Stämmen Jerobeam zu, und wurde später mit ihnen durch Salmanassar nach Assyrien verpflanzt. Daß aber nach dem Exil einzelne Familien aus diesem Stamme sich wieder im heiligen Lande ansiedelten, geht aus Luk. 2, 36. hervor, wonach die Prophetin Hanna dem Stamme Asser angehörte. — 2) Name einer in der Gegend von Sichem gelegenen Stadt, die wahrscheinlich dem Stamme Manasse zugehörte (Jos. 17, 7. 10.). Der Ort existirte noch zur Zeit des Eusebius 15 röm. Meilen von Neapolis (=Sichem) auf dem Wege nach Bethsean an der Heerstraße (cf. Onomast. s. v. Ἀσήρ), womit das itiner. Hieros., welches den Ort 9 röm. Meilen von Scythopolis (= Bethsean) setzt, übereinstimmt. — 3) Tob. 1, 2. erwähnt einer Stadt Ἀσήρ, ohnweit Thisbe in Galiläa. Da sich sonst aber nirgends die mindeste Spur davon findet, ist wohl Ἀσώρ (Hazor im St. Naphthali Jos. 19, 36.) zu emendiren. Vrgl. Ilgen z. d. St. **Kurtz.**

Assyrien, s. Ninive.

Astarte und Aschera. Die Begriffe beider verschmolzen sich, dürfen aber nicht, wie selbst neuere Bibelübersetzer thun, identificirt werden. Die 70 übersetzen durch Ἀστάρτη das hebr. עַשְׁתֹּרֶת, Richt. II, 13. 1 Sam. VII, 3. XII, 10. XXXI, 10. 1 Kön. XI, 5. 33. 2 Kön. XXIII, 13. 14. bloß 1 Sam. VII, 4. durch Ἀσταρώθ. Das Wort gehört den oberasiatischen in die Sprache Kanaans aufgenommenen an, und hat dieselbe Wurzel mit Stern, ἀστήρ, stella, dem Persischen Astara, und ist nach Gesenius dasselbe wie אֶסְתֵּר. Es bedeutet aber den Stern vorzugsweise, Ἀστροάρχη, die Sternenregentin (Herodian. II, 5. 10.), die Himmelskönigin bei Jer. VII, 18. XLIV, 17., die Ἀστράρχη, wie im Orphischen Hymnus IX, 10. die Mondgöttin heißt. Als Mondgöttin wird Astarte auch erklärt von Lucian de Dea Syria 4 und Lexicon Cyrilli. Darum hatte sie und ihre Priesterinnen drei Hörner, Sanchun. p. 34, also gerade wie Isis und Io. Sie war nach dem Alten Testament und den Profanschriftstellern Stadtgottheit der Sidonier, und auch die Philister hingen in ihrem Tempel die Rüstung Sauls auf. Wie überhaupt die Mondgöttin, war auch A. Kriegs- und Jagdgöttin, daher Artemis Diana coelestis, auch Vesta genannt. Von Phönizien her kam dieser ihr alter noch ungemischter Begriff und Kultus nach Karthago und dessen Kolonien. Man wußte hier noch nichts von dem unzüchtigen Dienste der Venus-Aschera, wohl aber von alten Menschenopfern. Vielmehr tritt dort die Göttin als Juno überall der Venus entgegen. Wenn ihr Bild auch Hörner hatte, so wurde sie doch gewöhnlich, und zwar bis Gades, unbildlich verehrt, und dieser Kultus ist auch als der älteste anzusehen.

Dagegen wird *Aschera* (אֲשֵׁרָה) regelmäßig von den 70 durch ἄλσος, vulg. lucus, nemus, Hain, übersetzt. Exod. XXXIV, 13. Deutr. VII, 5. XII, 3. XVI, 21. Richt. III, 7. VI, 25. 26. 28. 30. 1 Kön. XIV, 15. 23. XV, 13. XVIII, 19. 2 Kön. XIII, 6. XVII, 10. 16. XVIII, 4. XXI, 3. 7. XXIII, 4. 6. 7. 15. 2 Chron. XIV, 3. XV, 16. XVII, 6. XIX, 3. XXIV, 18. XXXI, 1. XXXIII, 19. XXXIV, 3. 4. 7. Jes. XVII, 8. Jer. XVII, 2. Mich. V, 13. (14.). Diese Uebersetzung deutet wenigstens die Verehrung der Göttin in Bäumen und hölzernen Säulen an. Denn aus vielen jener Stellen geht hervor, daß die Ascheren von Holz waren und umgehauen und verbrannt wurden. Der mit der Aschera verwandten phrygischen Göttermutter war die Pinie, an anderen Orten die Eiche heilig. Ueberhaupt bezeichnen Bäume gerne Göttinnen

der weiblichen Fruchtbarkeit. Daher hieß A. die lebengebärende (ζωογόνος), und wie der Aphrodite waren auch ihr nach derselben Anschauung die Tauben heilig. Die hölzerne Säule vertritt die Stelle des Baumes, und solche Säulen sah noch Herodot II, 106. im palästinischen Syrien. Säulen bezeichneten auch in Indien die Opferstätten der bilderlosen Urzeit. Durch alle diese Umstände wird die Etymologie des Wortes von Movers: אָשַׁר i. q. יָשַׁר, gerade sein — sehr gestützt. So nannten auch die Griechen verwandte Gottheiten Orthanos, Orthia, Orthosia. Im Worte selbst eine Andeutung auf den Phallus zu finden, wie Movers thun, ist gewagt und nicht nöthig. Die Säule als solche, als Stellvertreter des Baumes, heißt die Gerade. Aber unzüchtig war der Dienst der Göttin. Herod. I, 144. Baruch. VI, 43. Euseb. vita Const. III, 55. Valer. Max. II, 6. 15., so wie der des ihr beigeordneten Baal Peor. An jenen Säulen, die Herodot sah, waren als Symbole weibliche Schamtheile, und Hieronymus übersetzt wegen der priapischen Natur dieser Göttin 1 Kön. XV, 13. 2 Chron. XV, 16., durch sacra und simulacrum Priapi. Die genannten griechischen Gottheiten Orthanos, Orthia, Orthosia sind priapische Gottheiten. — Erst später, seit der chaldäischen Zeit, wurde ganz allmählig Aschera als der Stern Venus und zwar als der Glücksstern aufgefaßt. — Daher die Ableitung des Worts von Gesenius durch אָשַׁר, Glück, welche aber nirgends durch irgend einen Umstand im alten Kultus des Aschera bestätigt wird.

Ihr Begriff und Dienst wurde in der Folge mit dem der Astarte verschmolzen, wahrscheinlich von Aegypten her veranlaßt, wo Isis ebenfalls die Eigenschaften der Neith = Minerva und der Athor-Venus vereinigte. Wenigstens wurde der ägyptische Osirismythus in Byblos auf die Astarte übergetragen, wo sie mit Adonis vermählt wurde. Damit stimmt zusammen, was wir Ezech. VIII, 14. von Thammus lesen. In Karthago fand sich Nichts der Art. Aber in Ephesus, Sparta, bei den Tauriern geschahen ähnliche Veränderungen der Artemis. Im syrischen Hierapolis zeigte sich die Verschmelzung am sichtbarsten, wo das Bild der weiblichen Göttin die Attribute der Juno, Minerva, Selene, Diana, Venus, Rhea erhielt. So bekam denn auch noch später, nachdem die Göttin den Erdkreis durchzogen hatte (Sanch. 36.), das Bild der Astarte zu den Hörnern auch noch den Stern, d. h. den Stern Venus der Chaldäer, den Morgenstern. In Karthago aber geschah diese Vermengung beider Göttinnen, und in Folge derselben die Einführung des unzüchtigen Kultus erst durch die kaiserlichen Römer. Augustin., de civ. Dei. IV, 10. II, 3.

Vergl. Movers, Phönizier. Bd. I. Seldenus de Diis Syris. Münter, Religion der Karthager. Gesenius, Commentar zum Jesajas. Bd. II. 338 ff. Stuhr, Religionen des Orients. S. 439. Vatke, Religion des Alten Testaments. S. 372 ff. Dupuis, origine des cultes. I, 181 ff. III, 471 ff. Creuzer's Symbolik. Bd. II. Winer, bibl. Reallexicon. Schwenk, Mythologie der Semiten. S. 207 ff. Ueber die Verehrung der Göttin im röm. Kaiserreich vergl. Burkhardt Constantin.

J. G. Müller.

Asterius. In der alten griechischen Kirche gab es zwei Männer dieses Namens. Der eine war ein Arianer, Schüler des Lucianus, jenes antiochenischen Presbyters, der neben Dorotheus als Stifter der antiochenischen Schule aufgeführt wird (s. d. Art.). Zu Lebzeiten des Arius war er der bedeutendste Schriftsteller, der den Arianismus zu vertheidigen suchte († c. 330). Verschieden von ihm ist ein anderer Asterius, Bischof von Amasea in Pontus, gestorben c. 410. Ihm werden Predigten zugeschrieben, die auf der zweiten Synode von Nicäa Erwähnung fanden. Elf davon stehen im Auctuarium novum von Combefisius, im 1. Tomus. Beigefügt sind Excerpte aus 10 andern Predigten, die Photius (cod. 271) gemacht hatte, und eine Lobrede auf Stephanus, den ersten Märtyrer, die bis dahin als ein Werk des Patriarchen Proclus von Konstantinopel gegolten hatte. Demselben Asterius schrieb Cotelier acht weitere Homilien zu, die er in seine monumenta eccl. gr. einrückte, welche aber von Oudin und Dupin dem Arianer Asterius zugeschrieben werden. Auszüge aus jenen 22 Homilien gibt Dupin, bibl.

nouvelle, T. III. p. 82. Eine latein. Uebersetzung steht als Anhang zur Ausgabe der Werke des Prosper, Venedig 1782. Engelhardt gab in einem Programm von 1830 eine deutsche Uebersetzung mehrerer Homilien des Asterius. Herzog.

Astrologie, Astronomie bei den Hebräern, s. Gestirndeutung, Gestirnkunde.

Asyl, Asylrecht, Asylstädte bei den Hebräern u. a. Ἄσυλον (*asylum*) ist ein von Beschlagnahme (σύλη), von Gewalt freier, unverletzter oder unverletzlicher Ort, vornehmlich ein solcher, der unter höherem Schutze steht, eine befriedete oder Freistätte. Bei allen Völkern führte die auf der Scheu vor dem Heiligen beruhende Sitte dazu, daß an Orten, welche der Gottheit und ihrer Verehrung geweiht waren, keine Gewalt verübt und die Anwendung einer solchen als schwere Verletzung bestraft ward. Die Gesetzgebung bestätigte die Sitte und traf nähere Bestimmungen, wie sie Zeit und Bedürfniß erheischte. So finden wir schon im hohen Alterthum das Asylrecht, als die Gewährung von Schutz und Frieden für Personen und Sachen an heiliger Stätte. Gegenüber der Herrschaft der Willkür und der Blutrache war dieses Recht eben so einflußreich, als wohlthätig. In der Mosaischen Gesetzgebung sind darüber bereits genaue Festsetzungen enthalten. Dem Mörder soll kein Schutz zu Theil werden; daher ist in Verbindung mit den zehn Geboten 2 Mosis 21, 14. bestimmt: Wenn Jemand in Bezug auf seinen Nächsten eigentlich darauf sinnt, ihn mit Hinterlist zu tödten, von dem Altare soll ein solcher weggenommen werden, um zu sterben. Eine Anwendung dieser Vorschrift enthält 1 Kön. 2, 28—31. Daß sonst der Altar sicherte, ergibt sich aus 1 Kön. 1, 50—53. Wenn Jemand aus Versehen getödtet hatte, sollte ihm vor dem Goël (Löser) Schutz gewährt werden. Zu dem Behuf sollten sechs Asyl- oder Schutzstädte (miklat, φυγαδευτήρια bei den LXX), drei im eigentlichen Canaan und drei auf der andern Seite des Jordan bestimmt seyn (4 Mosis 35, 13. 14.), welche auch unter Josua dazu geweiht wurden, westlich vom Jordan Kedesch in Galliläa, Sichem, Hebron, östlich vom Jordan Golan in Basan, Ramoth in Gilead, Bezer (Josua 20, 7. 8.). Jeder Todschläger, Israelit oder Fremdling, der hierher floh, sollte nur dann, wenn er mit Absicht und Feindschaft getödtet hatte, ausgeliefert und bestraft werden (2 Mos. 21, 12. 4 Mos. 35, 16 flg.). Sonst aber sollte der Flüchtling bis zum Tode des Hohenpriesters dort verweilen und dann in seine Heimath ungefährdet zurückkehren dürfen (2 Mos. 21, 13. 4 Mos. 35, 10 flg. 5 Mos. 19, 4—6.). Verließ er früher das Asyl, so konnte er von dem Goël ungestraft getödtet werden (4 Mos. 35, 26. 27.), vergl. Saalschütz, Mosaisches Recht, B. II, Kap. 71. — Auch bei den Griechen und Römern dienten Tempel und Altäre zu Asylen, βωμοὶ σωτηρίας, arae salutis; außerdem auch andere Orte, von welchen die Schriftsteller dies ausdrücklich berichten. Belege findet man bei Dann, über den Ursprung des Asylrechts und dessen Schicksale und Ueberreste in Europa, in Reyscher und Wilda, Zeitschrift für deutsches Recht, Bd. III, Heft II. Leipz. 1840 (S. 326 flg.) S. 332 flg. Nach dem Berichte des Suetonius im Leben des Tiberius, Kap. 26. 37., schaffte der Kaiser die Asyle fast gänzlich ab, namentlich auch ihre Ausdehnung auf Flamines, Priester, Bildsäulen; doch war dies nur vorübergehend, da wir späterhin noch fortwährend das Asylrecht in voller Uebung finden. Jedes Haus bildete selbst, abgesehen von anderen Rücksichten, wegen des darin befindlichen Altars für die Penaten ein Asyl (*Cicero*, pro domo sua).

Die Rechte der Tempel und Altäre gingen nach der Reception des Christenthums auf die kirchlichen Gebäude über (Casp. Riffel, geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Mainz 1836. S. 250 flg.). Verschiedene kaiserliche Constitutionen regelten dieses Recht (Tit. de his qui ad ecclesias confugiunt. Cod. Theodos. lib. IX. tit. XLV. Cod. Justin. lib. I. tit. XII), welches bald ausgedehnt, bald eingeschränkt wurde. Verletzungen sollten wie das Majestätsverbrechen bestraft werden, nach einer Bestimmung von Theodosius II. und Honorius im Jahre 414 (c. 2. Cod. Justin. cit.). Um der Gunst des Gesetzes theilhaftig zu werden, mußte der Flüchtling vor dem Betreten

des Gotteshauses die Waffen ablegen. Der Mißbrauch der Asyle veranlaßte Theodosius den Gr. im Jahr 392 zu der Verordnung, daß Staatsschuldner ausgeschlossen blieben (c. 1. Cod. Theod. cit.), wozu Arkadius und Honorius im Jahr 397 hinzufügten (c. 2. Cod. Theod. cit.; c. 1. Cod. Justin. cit.), daß Juden durch das Vorgeben, zum Christenthum übertreten zu wollen, durch die Flucht in eine Kirche weder einem Verbrechen, noch einer Schuld sich sollten entziehen können. Rücksichtlich der Oertlichkeit bestimmte Theodosius II. im Jahr 431, daß außer dem Altare und Schiffe der Kirche auch der Vorhof, die Gärten, Bäder, Zellen und alle innerhalb der äußersten Mauer belegenen Räume zur Zuflucht dienen sollten. Die im Cod. Theod. c. 4 cit., Cod. Justin. c. 3 cit. enthaltene Vorschrift ist ein Auszug eines in den Akten des Concils von Ephesus befindlichen Edikts (vergl. Jac. Gothofred und Haenel zu der citirten Stelle im Theodosischen Codex). Indem Leo I. im Jahr 466 dies bestätigte, verordnete er zugleich, daß das gerichtliche Verfahren dadurch nicht litte, weshalb die Oekonomen und Defensoren der Kirche den Hilfesuchenden vernehmen und dem Richter Anzeige machen sollten, welcher dann selbst in der Sache weiter zu verfahren hätte. Wegen der Vermittelung der Kirche zu Gunsten geflohener Sklaven ergingen außerdem besondere Festsetzungen (c. 6. Cod. Justin. cit.). Von Justinian gibt es zwei Verordnungen über das Asylrecht, wonach unter Anerkennung desselben im Allgemeinen den Mördern, Ehebrechern und Jungfrauenräubern diese Gunst versagt wurde (Novella XVII, cap. 7. vom Jahr 536 vgl. XXXVII. Biener, Geschichte der Novellen Justinian's. Berlin 1824. S. 9. 483. 484.). Die in früherer Zeit als Freistätten dienenden kaiserlichen Statuen wurden von Theodosius im Jahr 386 auf's Neue anerkannt und später beibehalten (c. un. Cod. Th. de his qui ad statuas confugiunt IX, 44. Cod. Just. I, 25. Jac. Gothofred. zur cit. Stelle).

Die Kirche hat es stets als ihre besondere Pflicht betrachtet, sich derer anzunehmen, welche ihren Schutz suchten. In diesem Sinne sprach sich bereits das Concil von Sardika im Jahr 347 aus (can. 8 in c. 28. Can. XXIII, qu. VIII); und die Synode zu Orange (Arausiac.) vom Jahr 441 verfügte, daß die Flüchtlinge nicht ausgeliefert werden sollten (Eos qui ad ecclesiam confugerint, tradi non opportere, sed loci reverentia et intercessione defendi. can. 5 sq. c. 6. dist. LXXXVII. *Bruns*, canones Apostolorum etc. T. II, p. 122). Die Synode zu Orleans vom Jahr 511 c. 1—3. (*Bruns* l. c. p. 160. 161. c. 3 et c. 36. Can. XVII, qu. IV.) legt der Wohnung des Bischofs das gleiche Recht bei und bestimmt, wie viele andere, für die Verletzer schwere Bußen, c. 8. Ilerdense von 524 (c. 19. Can. XVII, qu. IV), c. 21. Aurelian. IV. von 541, c. 8. Matiscon. II. von 585, c. 7. Remense von 625 u. a. (*Bruns* l. c. p. 204. 251. 262.). Das XII. Conc. Toletanum vom Jahre 681 can. 10. (c. 35. Can. XVII, qu. IV) erweiterte die Freistätte auf einen Umkreis von 30 Schritten um die Kirche. Diese triginta ecclesiastici passus wurden nun allgemeiner angenommen, wie von Johannes VIII. († 882) in c. 21. Can. XVII, qu. IV. und Nicolaus II. im Jahr 1059 (l. c. can. 6.), der für Kapellen oder kleinere Kirchen 30, für größere Kirchen 40 Schritte bestimmt.

Die deutschen Volksrechte und Capitularien bestätigten den Kirchenfrieden und das Asylrecht (Wilda, das Strafrecht der Germanen. Halle 1842. S. 248 flg., 537 flg.) — vergl. c. 9. 20. Can. XVII, qu. IV. —, erließen aber auch wegen des Mißbrauchs bald gewisse Beschränkungen, indem sie groben Verbrechern den Schutz versagten (Capit. Langobard. Caroli M. a. 779. cap. 8. 9. Lex Saxonum III, 5 u. a.). Diesem Grundsatze folgten nun die Päbste, indem sie Straßenräuber, Auflauerer und andere Verbrecher vom Asyl ausschlossen, wie Innocenz III. im Jahr 1200, Gregor IX. 1234 (c. 6. 10 X. de immunitate ecclesiarum, coemeterii et rerum ad eas pertinentium. III, 49.), wobei man auf das Mosaische Recht zurückging (c. 1 X. de homicidio. V, 12.). Die späteren Päbste zogen noch engere Schranken, wie Martin V. im Jahr 1418, Julius II. 1504.

Nachdem in Deutschland der allgemeine Landfriede eingeführt und die Justiz überall verbessert worden, war das Bedürfniß zu einem Asylrechte im früheren Umfange nicht

mehr vorhanden und so erfolgten nach und nach immer mehr Einschränkungen. Der Staat mit seiner Gesetzgebung ging voran und die Kirche mußte folgen. In **Frankreich** bestimmte Franz I. im Jahr 1539 durch die Ordon. sur le faict de la justice art. 166, daß die Immunität in Civilsachen nicht mehr gelte und daß, wenn Verhaftung durch den Richter bestimmt worden, die Auslieferung erfolgen müsse. In Folge richterlicher Entscheidung sollte aber die Restitution an die Kirche eintreten. *Thomassin*, vetus et nova ecclesiae disciplina P. II. lib. III. cap. 100. nro. VIII. bemerkt zugleich, daß, da die Rückgabe in der Regel nicht erfolgte, das Asylrecht allmählig ganz außer Anwendung gekommen sey. In **England** bestand das privilege of sanctuary bis zum Jahre 1624.

Die Aufrechthaltung der kirchlichen Immunität forderte zwar das Tridentinische Concil sess. XXV, cap. 20 de reform. im Allgemeinen, doch wurde durch die Erlasse Gregor's XIV.: Cum alias nonnulli vom 28. Mai 1591, Benedict's XIII: Ex quo divina vom 6. Juni 1725, Clemens XII.: In supremo justitiae vom 1. Februar 1735, und vorzüglich Benedict's XIV.: Officii nostri ratio vom 15. März 1750, nebst der Encyclica vom 20. Februar 1751 das Asylrecht immer mehr eingeschränkt. Sämmtliche Bullen finden sich zusammen abgedruckt bei *Ferraris*, prompta bibliotheca canonica, unter dem Worte Immunitas, Art. II. Nachdem Clemens XIII. im Jahr 1760 den Deserteurs das Asylrecht in Bayern entzogen, erließ auch der Erzbischof und Churfürst von Trier 1788 für seine Lande eine gleiche Bestimmung. Weitere Aufhebungen erfolgten in Preußen durch das allgemeine Landrecht von 1794, Theil II, Tit. XI, § 175, in Württemberg durch die Verordnung vom 28. Mai 1804, in Sachsen-Weimar durch das Gesetz vom 7. Oktober 1823, § 10, im Königreiche Sachsen durch das Mandat vom 19. Febr. 1827, § 36. In katholischen Ländern sind ebenfalls die älteren Bestimmungen fast überall außer Anwendung gekommen, selbst in Italien. Das Siccardische Gesetz dat. Turin 9. April 1850 hebt das Asylrecht ganz auf, und nach dem Antrage der Congregatio pro immunitate hat ein päbstliches Rundschreiben vom 1. Januar 1852 festgesetzt, daß Verbrecher das Asyl binnen drei Tagen verlassen müssen, in dringenden Fällen aber die weltliche Obrigkeit, unter Begleitung von Geistlichen, sich sogleich zur Aufnahme eines Protokolls in die Asylstätte begeben dürfe (Augsburg. Allg. Zeit. 1852. Nr. 10.). Auch da, wo die Asyle aufgehoben sind, wird natürlich mit Rücksicht auf die Heiligkeit des Orts die Auslieferung von Flüchtlingen in einer geziemenden Weise bewerkstelligt.

Ebenso wie die kirchlichen Asyle haben auch weltliche der mannigfachsten Art, meistens auf besonderen landesherrlichen Privilegien beruhend, nach und nach ihre frühere Bedeutung verloren. Wo dergleichen noch lokal, oder selbst allgemeiner, wie Gesandtschaftshotels, Schloßhöfe, fürstliche Schlösser u. s. w., bestehen (**Dann** a. a. O. S. 357 flg.), haben sie die Bedeutung befriedeter Orte, ohne aber die Strafrechtspflege in irgend einer Weise hemmen zu können.

Außer der schon oben erwähnten Literatur von **Dann**, **Wilda** u. a. vergl. man noch besonders *Thomassin*, vetus et nova ecclesiae disciplina, Tom. II. lib. III. cap. 95—100. *Franz Xaver Zech*, diss. hist. jurid. de benignitate moderata ecclesiae Romanae in criminosos ad se fugientes seu de jure asyli ecclesiastici. Ingolstad. 1761. und in *Schmidt*, thesaurus juris ecclesiastici. Tom. V, nro. VII, p. 284—425. **Schröter**, vermischte jurist. Abhandlungen. Halle 1786. Bd. II. S. 362 flg. *Wallon*, droit d'Asyle. Paris 1837.

H. F. Jacobson.

Atargatis. Diese Göttin wird in der Schrift bloß 2 Makk. 12, 26. in dem Namen ihres Tempels Atargateion zu Karnaim erwähnt. Bei den Griechen finden sich außer jenem Namen noch die Formen Atergatis, Atergate, Adergatis, Adargada, Adargidis, Tirgata u. n. a. Mit denselben ist sowohl nach den historischen Angaben, als nach der richtigen Etymologie identisch Derceto und Dercetis. **Selden** und **Kreuzer** erklären das Wort zwar als: großer Fisch, אַדִּיר דָּג; **Gesenius** und **Winer** durch אֶדֶר גָּד, Größe des Glücks. Erstere Etymologie scheint zu dem Wesen der Fischgöttin, letztere zu der Wortform gut zu passen. Das Wort hat aber, und diesen Punkt betont

Movers mit Recht, im Talmud, im Syrischen und im Chaldäischen übereinstimmend die Form תַּרְעָתָא, was zunächst mit Tirgata und Derceto gut zusammenpaßt. Das A ist öfters nicht radikal am Anfang; vgl. Gesen.'s Lex. Dieses Wort heißt aber Oeffnung, Schlund. Diese Bezeichnung der Göttin findet ihre Erklärung in der von *Lucian*, de Dea Syr. 13. 14. 48. beschriebenen Kultushandlung im Tempel der Göttin zu Hierapolis, wo die Thätigkeit der Göttin als die eines Schlundes (*χάσμα*) erscheint, in welchen von den zahlreichen Wallfahrtern Wasser geschüttet wird. Damit wird Atargatis als eine Wassergottheit bezeichnet, sie ist selber die befruchtende Kraft des Wassers, wie Aphrodite, und zugleich das Einsaugen der Flüssigkeit durch die Erde, welche wie Danae derselben ihren Schooß öffnet. Darum knüpft der Mythus jene Kultushandlung an Deukalion, d. h. an einen vorderasiatischen Fluthheros, wie z. B. Xisuthrus, der als der Wassermann im December Wasserströme auf die Erde gießt. Als das Wasser der Fluth, erzählte man, durch jenen Schlund ablief, habe Deukalion Tempel und Kultus gestiftet für Here (nach späterer Vermengung), nach Anderen Semiramis für ihre Mutter Derceto. Wenn es nun heißt, daß das Wasser des Wassermanns von dem großen Fische eingesogen werde (dem Sternbilde), Eratosth. catast. 38, so ist dieser Fisch wiederum Niemand anders als Derceto selber, die ja in einen Fisch verwandelt worden war, Diod. Sic. II, 4. Ovids Met. IV, 45. Vergl. Eratosth. catast. 38. Hygin astr. II, 41. Athen. VIII, 346. Wenn Andere erzählen, sie sey von einem Fische gerettet worden, oder Semiramis sey der Fisch gewesen, oder Venus und ihre Tochter seyen in Fische verwandelt worden, — so sind dies Alles nur Modifikationen einer und derselben mythischen Anschauung von dem Ursprung der Fischgöttin Atargatis. Verwandlungen in Thiere weisen auf frühere Verehrung dieser Thiere hin. Es wurden aber wirklich in Syrien die Fische heilig gehalten und göttlich verehrt, Herod. II, 72. Cic. Nat. Deor. III, 15. Xenophon. Anab. I, 4, 9. Diod. II, 4. u. a. Der aufgeklärte Euhemerismus historisirte die Derceto zu einer syrischen Königin, die sehr gerne Fische aß; Athenaeus VIII, 8. Sie ist eine Fischgottheit auch nach ihrer bildlichen Darstellung in Hierapolis, Joppe, Ascalon, Azotus, oben Weib, unten Fisch; Diod. II, 4. Lucian 14. So auch auf Münzen. Somit wäre sie dem Wesen nach verwandt mit der männlichen Fischgottheit der Philister, Dagon (דָּג, Fisch) und dem Chaldäischen Odagon i. q. Oannes. So erschienen der Indische Vischnu und der Mexikanische Coxcox als Fische. Fische gehören ohnehin mit dem Wasser zusammen, beide repräsentiren auch die weibliche Fruchtbarkeit.

Auch diese Göttin wurde in der Folge sowohl mit der aus dem Wasser entstandenen Aphrodite, als selbst mit Astarte und Here zur Dea Syria verschmolzen. Von einer Verehrung derselben als Morgenstern und Glücksstern Venus wird nichts berichtet. Insofern ihr ein astronomischer Mythus zukommt, ist ihr vielmehr das Sternbild des Fisches angewiesen. Eratosth. catast. 21. 38. Nigidius.

Vergl. Movers Phönizier I, 584 ff. *Selden* de Diis Syris II, 3. und *Beyeri* additamenta. Creuzer, Symb. II, § 40 ff. Winers bibl. Real-Lex. *Dupuis*, origine des cultes, III, 615 ff. chap. 17. Stuhr, Religionen des Orients, S. 435. Schwenk, Mythologie der Semiten, S. 218 ff. **J. G. Müller.**

Athalja (*Γοθολία*, Athalia, עֲתַלְיָה, Gottbedrückte), 1. Tochter des Königs Ahab von Israel und der Isebel, Enkelin Amri's, 2 Kön. 8, 26., Gemahlin des Königs Joram von Juda, Sohnes von Josaphat, 2 Kön. 8, 18. Sie verleitete sowohl ihren Gemahl als ihren Sohn Ahasja zum Baalsdienst, 2 Kön. 8, 18. 27. Sie und ihr Anhang beredeten auch den schwachen und unselbstständigen Ahasja zur Theilnahme an dem Kriege des Zehnstämmereichs wider die Syrer, 2 Chron. 22, 4. 5., bemächtigte sich aber des judäischen Thrones, als ihr Sohn und die meisten Glieder des königlichen Hauses in Folge dieser unglücklichen Unternehmung den Tod gefunden hatten, 2 Kön. 9, 27. 10, 13. 14., und ließ, um in ihrer Usurpation nicht gestört zu werden, alle noch übrigen männlichen Glieder der Königsfamilie ermorden, 2 Kön. 11, 1. 2 Chron. 22, 10. Durch die Wachsamkeit der Gattin des Hohepriesters Jojada, der Joseba, einer Schwester

Ahasja's, ohne Zweifel von einer anderen Mutter als Athalja geboren, ward der jüngste Prinz Ahasja's nebst seiner Amme gerettet, und unter Aufsicht der Priesterschaft Jehovahs 6 Jahre lang im Tempel versteckt gehalten. Die sechsjährige Herrschaft dieses kühnen und grausamen Weibes erklärt sich theils aus der seit Josaphats Tod eingetretenen Schwächung und Zerrüttung des Reiches, theils durch den Umstand, daß im alten Morgenlande auch andere Beispiele weiblicher Herrschaft vorkommen (1 Kön. 10, 1. Spr. 31, 1.). Doch nach 6 Jahren hielt der Hohepriester Jojada die Zeit für reif, um sie von ihrer angemaßten Herrschaft zu stürzen und dem siebenjährigen Königssohn öffentlich als wahrem Landesherrn huldigen zu lassen. Die Verschwörung der Priesterschaft mit der Leibwache der Königin gelang vollkommen und Athalja wurde im Jahr 878 v. Chr. ermordet, der Baalsdienst aufgehoben und Joas allgemein anerkannt (2 Kön. 11. 2 Chron. 22, 10—23, 21.). Doch scheinen nachher die Tyrer im Bunde mit den Philistern für die Ermordung ihrer Anverwandten schwere Rache genommen zu haben. Vgl. Joel 3, 9—11. (Vgl. **Vaihinger**, Psalmen. Bd. 2, 355 und die dazu gehörigen Lieder.) **Vaihinger.**

Athanasius. Klein und unansehnlich seiner äußeren Erscheinung nach, hat Athanasius in der Geschichte den Beinamen des Großen erhalten, und zwar mit so gutem Rechte, als irgend eine geschichtlich bedeutsame Persönlichkeit, schon und vor Allem in Betracht seines geistigen Werths und seines sittlichen Gehalts. Ragt er doch, wie durch Scharfsinn des Denkens und durch Tiefe der Betrachtung, so durch Festigkeit des Willens und Unerschütterlichkeit des für das Wahre und Gute — oder das dafür erkannte — entschiedenen Entschlusses, durch Klugheit und Besonnenheit, wie durch Treue in Bewahrung des ihm anvertrauten Heiligthums, durch Umsicht und Milde, wie durch Beharrlichkeit und Strenge, wo es noth that, unter allen seinen Zeitgenossen hervor. Durch diese geistige und sittliche Größe war aber seine Größe in Betreff seiner äußern geschichtlichen Stellung wesentlich bedingt. Wie Konstantin der Große in kirchlich politischer Beziehung einen Wendepunkt bildet, so Athanasius in Bezug auf das kirchliche Leben in seiner eigenen Bewegung und in seinen mannigfachen Kämpfen und Nöthen, wie sie sowohl durch die inneren Entwicklungen als durch die äußeren Verhältnisse herbeigeführt wurden. Und vermöge seiner innern Größe ist er der Mittelpunkt, um den das Sinnen und Streben der verschiedenen und entgegengesetzten Richtungen und Parteien sich bewegt, der feste Hort der kirchlichen Wahrheit und Freiheit, der Fels, an dem die feindlichen Wogen der diese höchsten Güter bedrohenden Angriffe erfolglos abprallen, sein Name das siegreiche Banner der für das Recht und den Glauben der Kirche Kämpfenden. Ja sein ganzes Leben, seitdem er eine höhere kirchliche Stellung und mit derselben Beruf und Pflicht, auf die Lehre und das Recht der Kirche zu halten und dafür einzustehen, überkommen hat, ist in seinen vielen Wechseln von Freud und Leid, von Ehre und Schmach, wie verwachsen mit der großen Sache; er setzt sein Alles daran; sein Wachen, sein Beten, sein Regieren, sein Sinnen und Denken, sein Reden und Schreiben, sein Wirken und Dulden, Alles bezieht sich auf die Eine große Angelegenheit, die er als seine Lebensaufgabe erkannt hat. Auch war es ihm vergönnt, die Sache, für die er gelitten und gerungen, die sein Sorgen und Mühen Tag und Nacht in Anspruch genommen, die ihm so viel Widerwärtigkeit, Lästerung, Verfolgung und immer neue Verbannung zugezogen, die er mit brennendem Eifer und zarter Liebe verfochten, endlich siegreich zu sehen. Ja er durfte es erleben, wie vor der Macht der Wahrheit die Vorurtheile der Redlichen schwanden, wie die Umtriebe, die Gewaltthätigkeit, die Intriguen der Gegner selbst dazu beitragen mußten, daß es Vielen wie Schuppen von den Augen fiel, und was Anfangs von der Mehrzahl wie ein Neues mißtrauisch angesehen war, nun mehr und mehr als der den Irrthum abwehrende Ausdruck der uralten christlichen Wahrheit zur Anerkennung kam und so zu innerer Geltung im kirchlichen Gemeinbesitzthum gelangte, noch ehe es seine letzte äußere Sanction (381) erhielt. Und er, der seines standhaften Bekenntnisses und seiner festen Consequenz wegen eine Zeitlang kaum hatte, da er sein Haupt hinlegte, durfte zuletzt noch eines ruhigen Alters in ungestörter

Wirksamkeit sich erfreuen. So steht sein Leben wie sein Karakter in schöner Abgeschlossenheit da, und er konnte im Frieden dahinfahren, nachdem er sein Tagewerk vollbracht, und den großen Namen seines Heilandes, als des wahrhaftigen Sohnes Gottes, in weitem Umkreis zu Ehren gebracht.

Die Anfänge des Athanasius liegen im Dunkel. Seine Geburt fällt in den Schluß des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts, also seine erste Entwicklung in jene entscheidungsvolle Zeit des Uebergangs aus der Zeit der geduldeten oder verfolgten Kirche in die Zeit des Reichs-Kirchenthums, da die Gewaltigen der Erde die Sache des Christenthums in die Hand nahmen, als Knechte Christi, als Aufseher zunächst über die Außenseite, d. h. über die kirchlichen Angelegenheiten, insofern sie dem politischen Leben zugekehrt sind und damit in Beziehung stehen; wodurch sie aber, da beides in unzertrennlichem Zusammenhang steht, fast unwillkürlich auch in das Innere einzugreifen sich versucht fanden, und in der despotischen Art des heidnischen Kaiserthums zu vielfacher Zerrüttung und Verderbniß des kirchlichen und christlichen Lebens nur zu oft sich gehen ließen; was eine kirchliche Gegenwirkung hervorrief — den Anfang des vielhundertjährigen Kampfs zwischen den politischen und kirchlichen Mächten, in welchem Athanasius als Vorkämpfer auf kirchlicher Seite so hoch hervorragt, wie wir hernach sehen werden. Schon frühe wurde er dem Dienst der Kirche gewidmet und für denselben gebildet. Der Mann, dem er später so kräftig zur Seite stand im Kampf gegen die Verunstaltung der Wahrheit, der Bischof Alexander von Alexandrien soll ihn in einer Schaar von Knaben, welche die heiligen Handlungen spielend nachmachten, wahrgenommen haben, wie er als Bischof fungirte und das bei der Taufe der Katechumenen Uebliche verrichtete. Dies habe ihn bestimmt, den Knaben für den kirchlichen Beruf heranzuziehen. Alexandrien bot reiche Bildungsmittel dar, und eine theologische Ueberlieferung, wie keine andere Gemeinde (Clemens; Origenes). Der junge Athanasius eignete sich auch die klassische wie die kirchliche Bildung auf eine Weise an, daß er dadurch schnell zur Lösung der höchsten wissenschaftlichen und kirchlichen Aufgaben heranreifte. So hat er denn schon als Jüngling ein bedeutendes Werk zu Tage gefördert, ein apologetisch-dogmatisches Produkt, in welchem er die bisherige theologische Thätigkeit, welche auf Abwehr hellenischer Angriffe gegen das Christenthum und auf Vertheidigung des Christenthums, Erweisung desselben als der vollkommenen und allein wahren Religion, gerichtet war, so zu sagen zum Abschluß gebracht, und zugleich die Hauptaufgabe der neuern Zeit, Feststellung des christlichen Dogma innerhalb der kirchlichen Sphäre vorbereitet hat. Wir meinen die Ein Ganzes bildenden Schriften: *λόγος κατὰ τῶν ἑλλήνων* und: *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τȣ̃ λόγȣ* (von der Menschwerdung des Worts). Man erkennt hier den Schüler der alexandrinischen Meister des zweiten und dritten Jahrhunderts, der in ihre lichtvollsten Grundgedanken sich hineingelebt, aber das Fremdartige, Phantastische, was sich denselben noch beigemischt, nicht in sich aufgenommen, ein ächt kirchlicher Geist, der nur das dem kirchlichen Bewußtseyn als probehaltig Erwiesene festhält und zu weiterer Entwicklung führt, das Uebrige aber beiseite liegen läßt. Er erscheint aber auch als ein wahrhaft wissenschaftlicher Geist, der alles Einzelne in seinem großartigen Zusammenhang anschaut und auf die Grundwahrheit zurückführt, also daß er nicht nöthig hat, mit den Gegnern über Einzelnheiten hin und her zu disputiren, sondern sie nöthigt, auf einen prinzipiellen Kampf sich einzulassen. Es sind die höchsten wissenschaftlichen Probleme, mit deren Lösung er sich hier beschäftigt: Gott, Mensch, Welt, das Gute und das Böse, Sünde und Erlösung. In die Construction des Ganzen tritt das Heidenthum ein als Abirrung von der Wahrheit. Es wird in seiner Genesis so begriffen, daß es eben damit gerichtet ist: Es ist eine Form des Bösen, welches ein in sich Nichtiges, Unreales ist, worein der mit seinem Denken von der Wahrheit seines Lebens sich abwendende Mensch sich hineingetäuscht hat, wähnend es sey Etwas, da es doch Nichts ist, und eben darum nicht von Gott, der lauter Realität (Wahrheit) ist und von dem nur Reales kommt. Von Gott aber kommt Alles durch sein **Wort**, welches sein ewiges und

vollkommenes Ebenbild ist, dadurch er Alles hervorgebracht hat, erhält und regiert in reicher Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit, welche aber eine schöne Harmonie darstellt, daraus die göttliche Weisheit zu erkennen ist. Dieses Wort (Logos) vermittelt auch die Gotteserkenntniß und Gottesgemeinschaft des Menschen. Der Mensch, nach demselben als seinem Urbild (nach dem Bilde Gottes) geschaffen, erkennt, indem er in sich hineinschaut, dieses sein Urbild, und in demselben Gott, dessen wahrhaftige Offenbarung es ist. Eben dadurch hat er auch Theil an dem unvergänglichen göttlichen Leben (Aphtharsie, Athanasie). Durch die Sünde hat er sich des einen und des andern verlustig gemacht, ist in Unwissenheit und in Irrthum wie in die Eitelkeit und Vergänglichkeit (φθορά) hinabgesunken. Aber die vernünftige unsterbliche Seele ist darum nicht ganz verlassen von Gott und seinem Wort, worin ja eben ihre Vernünftigkeit und Unsterblichkeit beruht. Als Mittel der Gotteserkenntniß hat er ihr die in ihrer Ordnung und Harmonie ihn kundthuende Schöpfung (Welt) dargeboten, welche bei der Verunreinigung der Seele freilich nicht zureichte, sie zur Erkenntniß des wahren Gottes zu führen, so daß an deren Stelle polytheistischer und pantheistischer Wahn, Vermengung des Schöpfers und der Schöpfung getreten ist. Nur dadurch, daß das ewige Wort selbst in die Menschheit herabstieg, Fleisch wurde, konnte die ursprüngliche Gottes-Erkenntniß und -Gemeinschaft wieder hergestellt werden. Vorbereitet war diese Herstellung durch das heilige Lehramt des Gesetzes und der Propheten, welches nicht bloß den Juden und ihretwegen gegeben und eingesetzt war, sondern dem ganzen Erdkreis angehörte, und kraft dessen aus der Tiefe des gottverwandten Gemüths eine Sehnsucht nach der Erlösung aufstieg. Sie war nothwendig, weil Gott nach seiner Treue die seines Logos theilhaftigen Wesen nicht zu Grunde gehen lassen konnte; weil aber andrerseits seine Wahrheit erforderte, daß das Gesetz des Todes, das für die Sünder geordnet war, erfüllt werde, so mußte der Logos des sterblichen Fleisches theilhaftig werden. Er, der Alles umfassende und in sich tragende, konnte nun sein Fleisch für Alle als Opfer hingeben, und so für Alle das Gesetz des Todes erfüllen. Und wie sein Tod als Aller Tod gilt, so kommt seine Auferstehung Allen zu gut, für Alle ist in ihm das unvergängliche Leben wiedergebracht. So ist der, durch den Alle geworden sind, auch der, durch den Alle in die ursprüngliche Herrlichkeit, die sie verloren hatten, wieder hergestellt werden. Der Schöpfer sollte auch der Erlöser seyn. Wir aber werden nun Kinder Gottes, indem wir den Logos aufnehmen, womit wir ja den Geist des Sohnes Gottes in unsere Herzen aufnehmen, der da ruft: Abba, Vater. Dadurch daß dieser sein Geist in uns wohnt, wird Sünde und Tod in uns vernichtet, Gerechtigkeit und Leben erneuert. Seine Erscheinung im menschlichen Leibe hatte aber nichts Ungereimtes, da der im Ganzen der Welt als in einem Leibe wohnende Logos auch in einem einzelnen Theile als in seinem Leibe wohnen kann, wodurch übrigens sein allumfassendes Leben und Walten nicht ausgeschlossen wird. Dieselbe sollte auch dazu dienen, daß die, die ihn aus seiner allgemeinen Vorsehung nicht erkennen wollten, durch seine Werke, die er durch seine Menschheit verrichtete, ihn und durch ihn den Vater erkennen möchten.

Indem aber die Kraft der Erscheinung Christi sich auch fortan bewährt hat, so daß mit der Sünde das ganze Heidenthum seinem Untergang entgegengeht, und ein neues Leben der Gerechtigkeit, der Liebe, des Friedens zu Stande kommt, so erhellt auch aus diesen Wirkungen des Christenthums seine absolute Wahrheit, sein göttlicher Ursprung und Karakter. — Dies ungefähr sind die Grundzüge der Apologie des Christenthums nach ihrem negativen und positiven, den Irrthum bekämpfenden und die Wahrheit begründenden und aufbauenden Inhalt. Wie A. hiedurch auch der polemisch-dogmatischen Thätigkeit, in welche ihn nun bald die Bewegung in der Kirche und seine Stellung in derselben hineingeführt, vorarbeitete, wird aus der weiteren Betrachtung erhellen.

Athanasius wurde als Diakonus der alexandrinischen Kirche Gehülfe des Bischofs Alexander zu der Zeit, als dieser in so folgenreichen Conflikt mit seinem Presbyter Arius gerieth. In Arius arbeitete sich diejenige Denkweise, welche eine Unterordnung des Sohnes

Gottes (Logos) unter den Vater behauptete, und bis dahin unbedenklich mit der Behauptung seiner Emanation aus dem göttlichen Wesen zusammen bestanden war, zu ihrer entschiedeneren Konsequenz heraus, indem sie die Nicht-Ewigkeit oder Nicht-Anfangslosigkeit und die Geschöpflichkeit des Sohnes Gottes aussprach. Uebrigens sollte es schriftmäßige Lehrweise seyn und es wurde fortwährend die Vermittlung der ganzen übrigen Kreatur durch denselben festgehalten. Alles jedoch unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt, daß Gott diesem seiner Natur nach veränderlichen, der Abweichung von der göttlichen Ordnung fähigen Geschöpf, in der Voraussicht seines wirklichen Beharrens im Guten den Namen des Sohnes Gottes und alle darin liegende Würde und Macht verliehen habe. — Gegen eine solche Herabwürdigung des Erlösers sträubte sich der Glaubensgeist derer, die das in der Kirche zu immer klarerem Bewußtseyn sich durcharbeitende apostolische Zeugniß von der wahrhaftigen Gottheit des Sohnes in lebendiger Erfahrungs-Erkenntniß inne hatten, und die Preisgebung der ganzen Heilswahrheit mit derselben mehr oder weniger deutlich erkannten. Unter diesen ragte der junge Athanasius durch dialektischen Scharfsinn und Tiefe der christlichen Einsicht hervor. So hat er denn auch auf der nicänischen Synode zum Siege dieses Glaubens, soweit derselbe auf geistigem Wege zu erringen war, hauptsächlich mitgewirkt. Freilich die äußerliche Geltung desselben, die gesetzliche Sanction der »Homousie« oder Wesensgleichheit des Sohns mit dem Vater und des Gezeugtseyns desselben aus dem Wesen des Vaters war Sache des Kaisers, der hier die Lehrweise einer consequenten Minderzahl, für welche als die wahre und verderblichen Irrthum allein abwehrende er sich einnehmen ließ, mit Zurückweisung der unbestimmteren und zweideutigen Fassung einer unklaren Mehrzahl und mit Verbannung der arianischen Lehre und des Arius zum Gesetz erhob. — Aber sein Beifall zum nicänischen Symbol ruhte nicht auf fester Ueberzeugung; und anderweitige Einflüsse konnten ihn nach der entgegengesetzten Seite hinlenken. Der in Nicäa siegreich gewesenen Minderheit und ihrem Erfolg arbeiteten fortan mit den Arianern auch die später sogenannten Semiarianer, die durch Eusebius von Cäsarea u. a. vertretene Mittelpartei, entgegen, und Konstantin, auch durch gemüthliche Einwirkungen — von Seiten seiner sterbenden Schwester — bestimmt, drang auf Wiederaufnahme des Arius in die Gemeinschaft der Kirche. Athanasius, seitdem — (328 nach den neuesten Forschungen) an Alexanders Stelle Bischof von Alexandrien geworden — im Sprengel, der Unterägypten nebst den 7 Nomen der mittlern und obern Thebais umfaßte und von Pentapolis und dem untern Libyen bis zur kleinen und großen Oase sich erstreckt —, widerstand dieser, die ganze kirchliche Errungenschaft in Frage stellenden und die Selbstständigkeit der Kirche wesentlich bedrohenden Zumuthung mit unbeugsamer Festigkeit, trotz der schärfsten kaiserlichen Drohungen. Wiederholte Beschuldigungen vereinigter Gegner weiß er so zu widerlegen, daß der Kaiser ihm wieder geneigter wird. Aber sie lassen nicht nach, bis er durch die schmähliche Synode von Tyrus verurtheilt wird und nach Trier in die Verbannung geht. Arius, durch die Gemeinde von Alexandrien fortwährend zurückgewiesen, stirbt den Abend, ehe er — in Konstantinopel — wieder aufgenommen werden sollte, eines plötzlichen Todes, was zu neuen Parteibeschuldigungen führte. Nach Konstantins Tode wird Athanasius zurückgerufen. Aber bei Konstantius auf's Neue angeklagt, wird er mit Gewalt vertrieben, nachdem eine Synode zu Antiochien ihn abgesetzt. Er findet Schutz in Rom und wird durch die Synode in Sardica wieder eingesetzt, worauf der Kaiser ihn zu sich beruft und durch den Eindruck seiner Persönlichkeit gewonnen, mehrere Schreiben zu seinen Gunsten erläßt. Festlich in Alexandria empfangen, wirkt er auf's Neue mit großer Energie und im Segen. Auch im Occident hinterließ er bedeutende Spuren seines Wirkens. Durch das Leben des Altvaters Antonius weckte er auch dort den Sinn für das Mönchsthum, diese wesentliche Institution der unter der Verweltlichung der Masse in ihren lebendigsten Gliedern sich zusammennehmenden Kirche. Aber die Zeit der Ruhe sollte nicht lange dauern. Die Empörung des Magnentius gab den Widersachern neue Gelegenheit zur Anklage, und der wankelmüthige Kaiser gab der eigenen Verstimmung und dem Andrang der Gegner nach. Eine systematische Verfolgung

begann jetzt: zunächst gegen die Männer, welche auf Athanasius Seite standen, und die Unabhängigkeit der Kirche tapfer behaupteten, einen Eusebius von Vercelli, Hilarius von Pictavium u. a.; zuletzt gegen ihn selbst, und verdammt durch arianische Synoden von Arles und Mailand, wurde er zum Drittenmal verbannt. Es folgte nun eine Zeit harter Verfolgung und schwerer Kämpfe, da von der andern Seite Alles aufgeboten wurde, Arianismus zur herrschenden Satzung zu machen, und die Gemeinden überall mit arianischen Bischöfen zu besetzen. Aber trunken vom Siege, suchten die eigentlichen Arianer ihrer Ansicht auf eine solche Weise öffentliche Geltung zu verschaffen, daß die Besseren der mittleren Partei mehr und mehr zur Besinnung kamen, und von ihnen sich abwandten. So mußten sie selbst zur Auflösung der gegennicänischen Partei und zum Siege des nicänischen Glaubens mitwirken. Der Erfolg trat sichtbar hervor, als nach Konstantius Tode unter Julianus jeder Theil nur seine eigene geistige Kraft geltend machen konnte. Athanasius eben so klug und mild im Siege, wie fest und entschieden im Kampfe, beides vermöge seines wahrhaft christlichen und kirchlichen Sinnes, seiner Richtung auf Einheit wie auf Reinheit der Kirche — wußte durch Billigkeit und Nachsicht die bereits dem rechten Glauben Zugeneigten vollends heranzuziehen und so den inneren Sieg des nicänischen Glaubens vollends herbeizuführen. Aber indem er so die durch den Versuch der Restauration des Heidenthums bedrängte Kirche innerlich befestigte, zog er die Ungnade Julians auf sich. Den Mann, der schon als Jüngling, im Vollbewußtseyn des Christenthums als der wahren und vollkommenen Religion, das Heidenthum gerichtet hatte, und nun als eine hellleuchtende Fackel auf hohem Posten weithin leuchtete, und in seiner gereiften Kraft und Weisheit dem Heidenthum mächtigen Abbruch that, konnte der Kaiser nicht ruhig fortwirken lassen. Er mußte zum Viertenmal in die Verbannung. Und auch dies war nicht sein letztes Exil. Nachdem Jovianus ihn zurückgerufen, drängt ihn der arianisirende Valens zum Fünftenmal hinweg. Die Furcht vor dem allgemein verehrten Manne bestimmt ihn aber zum Widerruf seines Befehls, und fortan lebt und wirkt er ungestört, voll frischer Kraft noch in hohem Alter, von weitgreifendem Einfluß durch Wort und Schrift, vor Allem in seiner Gemeinde, mit der er auch abwesend im Geiste und Gebet vereinigt geblieben, deren schwere Anfechtungen er auf priesterlichem Herzen getragen (wie seine Festbriefe bezeugen, aus denen sein Eifer und Zorn gegen die Ungerechten, wie seine fromme Ergebung und sein Leben und Weben im Worte der Schrift sich zu erkennen gibt), und für die er wie eine Löwin für ihre Jungen gekämpft, wie ein Hirte für seine Schafe Leib und Leben, Ruhe und Bequemlichkeit daran gegeben hatte.

Wie er den Arianismus niedergekämpft, wie er mit überlegener Dialektik und mit der Uebermacht eines hoch erleuchteten Geistes ihn aus allen Schlupfwinkeln seiner Kritik herausgetrieben und die kirchliche Wahrheit gegen seine Einwürfe siegreich behauptet, wie er diese judaisirende Verkümmerung und ethnisirende Verunstaltung des Christenthums in ihrer Blöße aufgedeckt, wie er in dieser Irrlehre die Vernichtung des Erlösungswerkes, die tiefste Herabziehung des Christenthums erkannt, wie ihm die in sich vollkommene göttliche Trias, deren ewige innere Unterschiedenheit er ebenso gegen sabellianische Vermischung festhielt, wie er die Einheit und Wesensgleichheit gegen jegliche Sonderung und Unterordnung behauptet — wie er diese *τριὰς ὁμοούσιος*, auch in Bezug auf den heil. Geist, als das der christlichen Erfahrungs-Erkenntniß und der schriftmäßigen christlichen Grundanschauung allein Entsprechende dargethan, wie er endlich von diesem seinem Standpunkt aus auch die vollkommene Gottmenschheit des Heilands gegen apollinaristische Verstümmelung entschieden festgestellt, das geht aus einer Reihe polemisch-dogmatischer Schriften hervor, aus denen auch die heutige Theologie noch viel zu lernen hat, und deren, wenn auch menschlich unvollkommene, Beweisführungen doch einer das antikirchliche Ziel eines modernen Anthropotheismus verfolgenden Kritik nicht erreichbar sind.

Der ganze Mann, wie er wirkte, kämpfte, duldete, stellt sich in seinen Werken dar (Athan. opera ed. Montfaucon. Paris. 1698. 3 T. fol. u. Justiniani Patav. 1777. 4 T. fol.), welche theils apologetischen Inhalts sind, wie die eben erwähnten, theils polemischen,

sey es mehr in historischen Darstellungen, Apologieen seines persönlichen Verhaltens, und Darlegung des Sachverhalts gegenüber Entstellungen der synodalischen Verhandlungen, sey es in dogmatischen Auseinandersetzungen, worin die häretische und heterodoxe Ansicht bekämpft, ihre Inconsequenz oder ihr Widerspruch mit der christlichen Grundwahrheit aufgezeigt, und dagegen die rechtgläubige Lehre als die wohlberechtigte und allein christlich-vernünftige erwiesen und gegen alle Einwürfe festgestellt wird; theils exegetischen und homiletischen, theils biographischen (das Leben des h. Antonius) und liturgischen (Festbriefe aus dem Syrischen übersetzt 2c. von Lic. Dr. Larsow. 1852. Vgl. deutsche Zeitschrift für christl. Wiss. und christl. Leben. 1852. S. 315 ff.). Sein Leben hat, abgesehen von älteren: *Oratio* (21) *Gregor. Naz.*; *Papebrochius*, in act. Sanct. maj. I. 186. VII. 546.; *Montfaucon* in ed. opp. *Tillemont*, memoires VIII.; J. A. Möhler, Athan. der Gr. und die Kirche seiner Zeit, mit begeisterter Liebe beschrieben, und darin zugleich eine sorgfältige Darstellung seiner Lehre und Analyse seiner Hauptschriften gegeben. Auch von evangel. Seite ist er nach früherer ungerechter Herabsetzung gebührend gewürdigt worden von Böhringer (Kirchen-Gesch. in Biographien I. 2. S. 1—121, von Neander, Kirchen-Gesch. II. 2. 718 ff. — Eingehende Expositionen seiner Lehre in Ritter's Gesch. der christl. Philos. II. 30 ff., Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit 2c. I. 395 ff., dessen Kritik theilweise berichtigt wird in der trefflichen Darstellung Dorner's, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi. I. 833 ff. 898 ff. 948 ff. 968 ff. 1071 ff. **Kling.**

Athanasianisches Symbolum. Diese Bekenntnißformel, welche von ihren Eingangsworten: Quicunque vult salvus esse etc. auch Symbolum *Quicunque* heißt, ist nach dem großen alexandrinischen Kirchenlehrer Athanasius ungefähr mit demselben Rechte benannt, wie das apostolische Symbolum nach den Aposteln. Wie jenes die im apostolischen Zeugniß begründeten Hauptthatsachen der Religion, die den Inhalt des christlichen Glaubens bilden, summarisch vorlegt, so dieses die Hauptsätze der durch Athanasius zuerst sich feststellenden kirchlichen Dogmenbildung, oder die Ergebnisse der ganzen von ihm ausgegangenen, die verschiedenen häretischen und heterodoxen Einseitigkeiten verneinenden und die volle kirchliche Wahrheit dagegen fixirenden orthodoxen Glaubensentwickelung, die christlichen Grundlehren von dem dreieinigen Gott und von dem gottmenschlichen Erlöser; und zwar in der durchgebildeteren Weise des lateinischen oder abendländischen Lehrbegriffs, welcher, besonders von Augustin an, den Ursprung des heil. Geistes auf den Sohn wie auf den Vater bezog und dadurch das vollere Verständniß der inneren göttlichen Lebensentfaltung begründete. Schon dies deutet darauf hin, daß wir hier nicht ein Werk des Athanasius selbst vor uns haben. Es erhellt dies auch daraus, daß die meisten Handschriften der Werke desselben das Symbolum nicht enthalten, ja zum Theil gegen seine Aechtheit sich aussprechen, daß offenbar nicht der vielfach veränderte griechische, sondern der überall sich fast ganz gleich bleibende lateinische Text der ursprüngliche ist, und daß die Zeugnisse für das Vorhandenseyn und die Geltung des Symbols jedenfalls dafür zu spät sind. Wann aber und wo und von wem es abgefaßt sey, darüber gehen die Ansichten weit auseinander. Bedeutende Gründe scheinen für den Nordafrikaner Vigilius von Tapsus (gegen Ende des 5. Jahrh.) zu sprechen. Aber diese wie andere Vermuthungen werden darum wieder unsicher, weil die Aechtheit mehrerer dem Vigilius zugeschriebenen Schriften, an welche die Hypothese seiner Autorschaft sich anknüpft, sowie die Aechtheit und das Alter anderer zum Zeugniß für diese oder jene Annahme gebrauchter schriftlicher Dokumente ungewiß, und bei dem einen und andern nicht leicht zu entscheiden ist, ob dasselbe aus diesem Symbolum geschöpft oder umgekehrt dieses aus jenem, oder ob nur eine verwandte auf naheliegende Zeit- und Ortsverhältnisse führende dogmatische Terminologie beiderseits vorhanden sey; wozu noch kommt, daß der Ausdruck fides catholica, fides Athanasii bei Einigen nicht nothwendig auf unser Symbolum sich bezieht.

Bei dieser Lage der Sache ist es möglich, daß dasselbe erst, wie Gieseler annimmt (Kirchengesch. II. 1. S. 12), im Laufe des 7. oder 8. Jahrh. entstanden ist; nicht unwahr-

scheinlich in Spanien, wie denn in den Symbolen dortiger Concilien aus jener Zeit ähnliche Formulirungen sich finden, hervorgegangen aus trinitarischen und christologischen Controversen, welche bis in diese Jahrhunderte hinabgehen. Von da ist es dann wohl nach Gallien gekommen (im 8. Jahrh.). Bald gelangte es in seiner scharf bestimmenden theologischen Fassung der Lehre zu hohem Ansehen neben dem populären apostolischen Symbolum und dem kirchlich-liturgischen Nicänum; und darin behauptete es sich durch's ganze Mittelalter und bis in die neuere Zeit. So sagt Luther von dem Symbolum des heiligen Athanasii: „es ist also gefasset, daß ich nicht weiß, ob seit der Apostel Zeit in der Kirche des Neuen Testaments etwas Wichtigeres und Herrlicheres geschrieben sey." Seine Autorität sank allmählig, seit G. J. Voß zuerst seine Unächtheit nachwies; und sowohl seine schroff dogmatische Formulirung, als sein an das Fürwahrhalten einer solchen begriffsmäßigen Lehrbestimmung das Heil bindender Eingang hat ihm bei gar Vielen einen übeln Namen gemacht, und in neuester Zeit sogar heftige Bewegungen veranlaßt. — Das Vorurtheil wird aber schwinden in dem Maaße, als man sich darüber verständigen wird, daß es uns nur angeht hinsichtlich seines wesentlichen dogmatischen Gehalts, das heißt insofern als es die Einheit der Gottheit in der dreifachen persönlichen Unterschiedenheit und umgekehrt, und die vollkommene Gottheit und vollkommene Menschheit des Einen untheilbaren Christus als unvermengt, unverwandelt und ungeschieden feststellt, alle die Idee der Gottheit aufhebende Verschiedenheit der Zahl und der Zeit, wie der quantitativen und qualitativen Vollkommenheit zwischen Vater, Sohn und Geist verneint, und den vollen abendländischen Begriff der durchgreifenden, den Zusammenschluß der Einheit mit sich führenden inneren Lebensbeziehungen der Personen (Ausgang des Geistes von Vater und Sohn), somit das reinste Ergebniß der ganzen dogmatischen Bewegung der alten Kirche, vergegenwärtigt.

Darin liegt seine bleibende Bedeutung, und nie wird sich die christliche Kirche diesen Gehalt und unser Symbolum, insofern es denselben in sich trägt, nehmen lassen, wie auch immer die positive theologische Vermittlung desselben sich ändern und vervollkommnen mag.

Vgl. Gieseler a. a. O. Köllner, Symbolik I. 53—92. H. Alt, die Kirchenlehre an den Bekenntnißformeln dargestellt. S. 55 ff. **Kling.**

Atheismus. Die Aufgabe, den Begriff des Atheismus in's Klare zu setzen, ist in unsern Tagen für die christlich theistische Philosophie und Theologie von besonderer Wichtigkeit, weil die atheistischen Richtungen selbst weit mächtiger in den Vordergrund treten und eine für die Theologie und Kirche bedenkliche Stellung einnehmen. Wir betrachten zuerst die populäre Begriffsbestimmung und Eintheilung des Atheismus. Nach dem Sprachgebrauch der Griechen und Römer (z. B. bei Plato und Cicero) ist Atheist, d. h. gottlos (ἄθεος, atheos v. atheus), derjenige, welcher (theoretisch) glaubt, daß es keinen Gott, bezugsweise keine Götter gebe, oder in Folge dessen geradezu die Existenz eines Gottes oder der Götter läugnet (Gottesläugner), und demgemäß (praktisch) Gott nicht verehrt oder aber gottlos handelt (atheus qui sine Deo est, impius, qui Deum esse non credit, aut si credat, non colit, Deorum contemtor). Atheismus ist also schon nach dem antiken Sprachgebrauch theoretisch die Weltansicht, welche die Existenz Gottes oder der Götter in Abrede stellt, und praktisch ein Verhalten, welches aus einer solchen Ansicht hervorgeht, oder wenigstens derselben entspricht, so daß auch ein Individuum, welches an Gott oder die Götter glaubt, doch atheistisch handeln kann, als ob für es kein Gott existire. Unter Gott oder Göttern wird schon hier im Allgemeinen richtig eine absolute, überendliche, ewige, jenseitige, persönliche Existenz im Gegensatz zum Diesseits, zur beschränkten, zeitlichen, mangelhaften Existenz der endlichen Welt und des Menschen verstanden. Zu dieser absoluten, d. h. im Wort Atheismus an und für sich liegenden Bedeutung kam im späteren Alterthum und der christlichen Zeit in Folge des Gegensatzes zwischen Christenthum und Heidenthum, dann innerhalb der christlichen Kirche zwischen Orthodoxie und Häresie und noch später zwischen den verschiedenen philosophischen Rich-

tungen eine *relative* Bedeutung, wonach Atheismus nicht schlechthin das Abläugnen Gottes an und für sich, sondern nur den Widerspruch gegen irgend einen bestimmten, allein für wahrgehaltenen Gottesbegriff bezeichnen soll. So nannten wohl die Heiden die Christen Atheisten, weil diese die Existenz der heidnischen Götter läugneten, die orthodoxe Kirchenlehre bezeichnete häretische Bestrebungen als atheistisch, und auch philosophische Schulen machen sich wohl untereinander denselben Vorwurf. Außerdem bedingt nun auch die Art und Weise des Widerspruchs gegen die Existenz Gottes einen Unterschied in der Bedeutung des Worts. Man kann erstlich in *subjektiver* und *objektiver* Weise Atheist seyn, d. h. in Folge subjektiver, individueller Ansicht, Meinung, Ueberzeugung oder Skepsis das Daseyn Gottes in Zweifel ziehen, oder aber objektiv, d. h. in der Wissenschaft, als Lehre, Theorie die Existenz Gottes oder deren Erweisbarkeit bestreiten. Der subjektive und objektive Atheismus können in einem und demselben Individuum zusammentreffen, aber auch ebensowohl kann das Gegentheil stattfinden, d. h. dasselbe Individuum z. B. objektiv, wissenschaftlich die Beweise für das Daseyn Gottes in Abrede stellen, und dabei subjektiv die Möglichkeit oder Wirklichkeit seiner Existenz dahin gestellt seyn lassen, ja sogar individuell daran glauben. Ferner kann sich der Atheismus, wie schon aus dem Gesagten folgt, nach verschiedenen geistigen Formen gestalten. Er tritt *negativ* kritisch auf, als Zweifel, als subjektive und wissenschaftliche Skepsis, dann wieder *positiv* als subjektive Ueberzeugung oder objektive Behauptung, Theorie, Lehre, und auch hier wieder entweder als *unmittelbare* Ueberzeugung und Behauptung oder dogmatisch, oder in einer durch das Denken *vermittelten*, spekulativen Weise, in objektiver oder subjektiver Form als Produkt des Denkens, der Philosophie. Diese letztere Art des Atheismus existirt nur als Folge einer mangelhaften, inconsequenten Spekulation, die auf dem halben Weg der logischen Entwicklung stehn bleibt und falsche Schlüsse zieht, dieß ist der Atheismus des Irrthums, das Resultat eines untergeordneten Standpunkts der wissenschaftlichen Entwickelung. Dabei müssen wir noch eines wesentlichen Unterschieds gedenken, der vornehmlich für die Entwickelung der neusten Philosophie von Bedeutung und ziemlich bekannt ist. Der spekulative Atheismus ist nämlich zum Theil ein aufrichtiger und unbewußter, der entweder offen und ehrlich, ohne für etwas Anderes gelten zu wollen, hervortritt, oder über sich selbst noch im Unklaren ist und sich gar nicht für Atheismus hält; zum Theil aber ist er auch bewußt und verhüllt, indem er sich zwar über sein eignes Wesen nicht täuscht, gleichwohl aber sich hinter theistischen Formeln versteckt oder sogar selbst für Theismus ausgibt. Dieser Pseudotheismus oder, wie man ihn auch nennen kann, Pseudoatheismus ist die verwerflichste Art des Atheismus. Aus allen diesen, im gewöhnlichen Leben mehr oder weniger gangbaren Elementen ist der populäre Begriff des Atheismus zusammengesetzt. Er läßt sich demnach auf folgendes Schema reduciren. Atheismus ist diejenige Weltansicht, wodurch das Daseyn Gottes verneint wird (atheismus est ea persuasio, qua numinis existentia negatur); er ist A. *absoluter*, welcher die Existenz einer Gottheit schlechthin läugnet; B. *relativer*, der sich gegen eine bestimmte Gottesidee negativ verhält und von den Repräsentanten der letzteren so genannt wird. Beide Arten des Atheismus sind zunächst theoretisch und praktisch; und sofern sie I. als *theoretischer* Atheismus auftreten, können sie sowohl die Form 1) einer *subjektiven* Ansicht, als auch 2) einer *objektiven* Theorie annehmen, und in diesen beiden Formen wieder ist der Atheismus theils rein *negativer* Natur oder *skeptischer* Atheismus, theils *positiver*, und zwar entweder *dogmatischer* oder *spekulativer*, von welcher endlich der letztere bald als *aufrichtiger* oder auch als *unbewußter*, bald als *verhüllter* und *bewußter* oder als *Pseudotheismus* zum Vorschein kommt; II. der *praktische* Atheismus ist hiernach das irgend einer bestimmten Art des theoretischen Atheismus entsprechende ethische Verhalten, sey es nun, daß dasselbe 1) bei dem handelnden Volk oder Individuum aus einer atheistischen Ueberzeugung entsprungen ist, oder sey es 2) daß das handelnde Subjekt zwar von keiner atheistischen Anschauung ausgeht, dennoch aber vermöge seiner Wil-

lensfreiheit von seiner nicht atheistischen Ansicht praktisch abfällt, derselben zuwider, und einer unter ihr stehenden atheistischen Weltansicht gemäß, d. i. böse, handelt.

Obwohl diese populären Bestimmungen vieles Richtige enthalten, so haben sie doch keinen streng wissenschaftlichen Werth und sind nur insoweit von Bedeutung, als sie die unmittelbar gegebenen Anknüpfungspunkte für eine spekulative Behandlung des Gegenstandes bilden. Ihr nächster Mangel liegt in der Unbestimmtheit ihrer Bedeutung und Anwendung. Schon die Definition: »Atheismus sey die Meinung, daß es keinen Gott gebe,« ist so vag, daß bald Dieß, bald Jenes, und selbst das Widersprechendste Atheismus genannt werden kann und genannt worden ist. Da namentlich, in Folge dieser Unbestimmtheit, nicht feststeht, wie sich der Atheismus zu verwandten oder identischen Begriffen, z. B. Pantheismus, Humanismus, Anthropotheismus, Nihilismus rc. verhält, so ist dadurch ein reiches Feld für Begriffsverwirrung gegeben. Hierzu trägt aber noch wesentlich ein zweiter Mangel der populären Erklärung bei, nämlich die Unvollständigkeit derselben, welche hauptsächlich darin liegt, daß sie nur negativ ist; d. h. sie enthält nichts, als die Negation des Theismus, des Glaubens an einen Gott, einen transcendenten, von der endlichen Welt verschiedenen Geist, und läßt dabei ganz unbestimmt, was denn nun positiv der Atheismus an sich und in diesem Gegensatz zum Theismus ist und consequent seyn muß. Hieraus ergibt sich drittens der Mangel einer consequenten Durchführung und Anwendung des populären Begriffs. Es steht weder fest, welche bestimmten geistigen Standpunkte insbesondere atheistisch sind, noch ist der Atheismus auf dem religiösen, philosophischen und praktischen Gebiete verfolgt und ermittelt. Dazu kommt endlich viertens, daß in jenen populären Bestimmungen Manches theils überflüssig, theils veraltet, und nur als Resultat eben jener Unvollständigkeit und Unbestimmtheit zu betrachten ist, was bei einer wissenschaftlichen Darstellung der Sache sich von selbst beseitigt. Dahin gehört jener historische Unterschied zwischen absolutem und relativem Atheismus, welcher thatsächlich ganz von selbst wegfällt, sobald einmal klar und bestimmt ausgemacht ist, was unter Atheismus zu verstehen sey. Denn in diesem Fall kann nicht mehr, wie früher und mitunter noch jetzt, ein Streit darüber entstehen, ob irgend ein System atheistisch sey oder nicht; das bisherige Schwanken, die Vieldeutigkeit des Begriffs, der einseitige, subjektive Vorwurf des Atheismus, den sich widerstreitende Standpunkte gegenseitig machen, — alles dies hört dann natürlich von selbst auf. Außerdem ist in der populären Explikation des Begriffs Atheismus für unsere Zeit alles das veraltet, was nicht in direkter Beziehung zum herrschenden Theismus des Christenthums steht, und endlich gehört unter diese veralteten Bestimmungen auch der Unterschied zwischen dem skeptischen und dogmatischen Atheismus, insofern der philosophische Skepticismus selbst sich vollständig überlebt hat und auch an sich gradezu dem Wesen der Philosophie widerspricht, welche als solche stets einen positiven Anfang hat und positive Resultate irgend welcher Art erzielt und erreicht, widrigenfalls sie ganz aufhört, Philosophie zu seyn.

Aus dem Vorhergehenden resultirt, daß aus der populären Auffassung des Atheismus nur zwei Elemente in die wissenschaftliche Analyse des Begriffs übergehen können, nämlich erstens die Bezeichnung Gottes als einer persönlichen, jenseitigen Existenz und zweitens die Eintheilung des Atheismus in theoretischen und praktischen. Da aber diese beiden Elemente nur negativer Art sind, so müssen wir außerdem auch den positiven Begriff des Atheismus ermitteln. Sofern also Atheismus nicht Theismus ist, haben wir zunächst das Charakteristische des dem Theismus zu Grund liegenden Gottesbegriffs zu entwickeln. Daß Gott Geist sey, ist die nächste Bestimmung dieses Begriffs; auch der Atheist ist damit einverstanden, selbst der roheste Hylozoist bemüht sich, die Idee eines Urstoffs der Welt zum Begriff »Geist« zu potenziren. Allein hier entspringt schon der erste wesentliche Unterschied zwischen dem Theismus und Atheismus. Jener geht von der richtigen Einsicht aus, daß das Wesen des Geistes im Selbstbewußtseyn, in dem Sich-Wissen oder, was dasselbe ist, in der Persönlichkeit liegt, und daß ein unbewußter, unpersönlicher Geist eine contradictio in adjecto ist. In diesen Widerspruch verfällt aber der Atheismus,

indem er die Existenz eines sogenannten persönlichen Geistes im theistischen Sinne läugnet, gleichwohl aber seinen Gott, nämlich die ideelle Basis, Substanz oder Idee der Welt Geist oder Weltgeist nennt. Denn diese sogenannte absolute Idee der Welt ist an sich nicht Geist, nicht ein Denkendes, ein Activum, Concretum, sondern an sich unbewußt, ein Gedachtes, ein Passivum, Abstractum. Sie kann höchstens passiver Geist, — und auch dies nur sehr uneigentlicher Weise genannt werden, weil eben der Geist wesentlich aktiv ist; nur Der ist Geist, welcher die absolute Idee denkt. Der Gott des Theismus ist also aktiver, concreter, persönlicher, wissender Geist, der des Atheismus passiver, abstrakter, unpersönlicher, gewußter Geist, ein Begriff, ein Gedankending. Hieran knüpft sich sogleich ein zweiter Unterschied. Dem Atheismus wie dem Theismus ist zwar Gott eine absolute, d. i. in sich vollendete Existenz, der absolute Grund und die Totalcomprehension des Alls der Dinge. Allein dem Vorhergehenden gemäß ist der Gott des Theismus eine reelle absolute Existenz, der reelle Inbegriff der Totalität, der concrete Geist, der das Universum, — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft — ewig gesetzt hat und ewig mit ihrem ideellen und reellen Inhalte in sich zurückfaßt, in dessen Wissen alles Individuelle enthalten ist und dessen Wissen Alles durchdringt und vergeistigt, kurz die sich wissende Totalität; der Gott des Atheismus dagegen ist nur eine ideelle absolute Existenz, nämlich der ideelle abstrakte Inbegriff aller Idealitäten oder aller in den individuellen Erscheinungen verwirklichten Gattungsbegriffe. Der theistische Gott begreift also die ganze Wirklichkeit, der atheistische nur einen Theil, die ideelle Seite derselben, und auch diese nicht ganz; denn er enthält nur die Gattungsbegriffe, nicht die Idee der individuellen Merkmale, welche außer dem Gattungsbegriff in den concreten Gestaltungen verwirklicht sind; nur jener ist mithin in Wahrheit absolut, nicht aber dieser. Der Atheismus behauptet zwar, auch die absolute Idee wisse sich und sey mithin absoluter Geist. Dies ist aber in Wirklichkeit nicht der Fall, und die angeführte Differenz bleibt dieselbe. Der Gott des Theismus weiß oder begreift nämlich das All der Dinge in Concreto und in Abstracto, das Allgemeine und Individuelle, alles Ideelle und Reelle, er läßt Nichts ungewußt und unbegriffen außer sich liegen, „jedes Haar auf dem Haupte des Menschen ist gezählt und kein Sperling fällt vom Dach ohne sein Wissen und Willen,“ die Panharmonie des Alls steht ewig und simultan, erfüllt und lebendig vor seinem Wissen, er ist also wirklich in sich vollendeter, über allen Dualismus erhabener, oder absoluter Geist; — der sogenannte absolute Geist des Atheismus dagegen ist nichts Anderes als die absolute Idee, insoweit sie von einem Denkenden oder im Denken des Menschen gewußt oder gedacht wird; und was in ihr gewußt wird, sind nur die in ihr enthaltenen allgemeinen Begriffe, die Gattungen, die Kategorien, die allgemeinen Idealitäten; alle individuellen Realitäten, also die ganze concrete Wirklichkeit bleibt unbegriffen außerhalb dem sogenannten Wissen liegen. Der absolute Geist des Atheismus begreift also in der That nur einen sehr beschränkten Theil der Totalität, nämlich die allgemeinen Begriffe; und auch diese nicht einmal absolut, d. h. simultan, sondern beschränkt, endlich, im Nacheinander des endlichen Denkens, eine Kategorie nach der andern, so daß wenn die eine gedacht wird, alle andern außerhalb dieses sogenannten göttlichen Wissens liegen, ganz abgesehen davon, daß ein Kopfschmerz, der Schlaf ꝛc. das absolute Wissen unterbrechen oder ganz aufheben. Dieser sogenannte absolute Geist ist also einerseits in seinem Denken beschränkt und andrerseits in Zwiespalt mit der concreten Totalität. Von dieser weiß er nichts, wenn er die Kategorie denkt; und wenn er die concrete Totalität, die individuellen Einzelheiten anschaut und in sich aufnimmt, so erstreckt sich sein Anschauen nur auf einen kleinen Theil derselben und während dieses Anschauens sistirt sein absolutes Wissen, das Denken der Gattungsbegriffe. Er ist folglich nicht absolut, sondern in jeder Hinsicht beschränkt, endlich, dualistisch. Hieraus resultirt die dritte Differenz zwischen Atheismus und Theismus. Der Gott des Theismus ist ein Geist, in welchem alles Individuelle gipfelt, dem Atheismus gemäß ist jeder Mensch absoluter Geist oder Gott, insoweit er die absolute Idee denkt; der Atheismus hat also nicht einen absoluten Geist oder Gott, sondern

ebensoviele Götter, als es die Idee denkende Menschen oder Darstellungen der Idee gibt. Endlich folgt aus dem Gesagten der vierte charakteristische Unterschied. Der Gott des Atheismus ist eine endliche, zeitliche, irdische Existenzweise, ein Theil, eine Daseyns-stufe, eine bestimmte geistige Form dieser Welt oder rein lediglich diesseitiger Geist; — der Gott des Theismus eine unendliche, überdualistische Existenz oder ein jenseitiger Geist. Der Atheismus meint freilich die Idee eines jenseitigen Gottes längst abgefertigt zu haben, er bildet sich gar viel darauf ein, über solche veraltetete Ideen hinaus zu seyn und weiß daher auch nicht, wie wenig er zu dieser Einbildung berechtigt ist. Wir müssen deshalb noch kurz bestimmen, was hier unter Diesseits und Jenseits zu verstehen ist und schon nach der populären Auffassung mit Recht darunter verstanden wird. Das Diesseits ist die Welt, so wie sie dem Menschen erscheint, und wie sie dieser auffaßt, — das Jenseits die Totalität so, wie sie vor dem absoluten Geiste Gottes steht; jenes die Welt, wie sie im Nacheinander der Momente oder im zeitlichen Werden, mithin als disharmonische Figur sich dem menschlichen Geiste darstellt, dieses die Welt wie sie als in sich vollendete Panharmonie im ewigen Werden d. h. in ewiger Lebendigkeit, erfüllt und fertig, über alle zeitlichen Gegensätze erhaben in Gott steht und ihm präsent ist, ja das Jenseits ist Gott, die sich wissende absolute Totalität selbst. Dem Menschen, soweit er ein diesseitiges oder zeitliches Individuum ist, d. h. so weit er nicht als ein in sich geschlossenes, abgerundetes Ganzes, sondern in beschränkter Weise als eine Reihenfolge von geistigen Momenten oder Zuständen erscheint, von welchen jeder für sich besteht, ist das Jenseits verschlossen. Dem individuellen geistigen Moment oder dem endlichen Geist ist das concrete Anschauen der ewigen Gestaltung der Welt oder das absolute Wissen, „das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht" versagt; er hat nur die abstrakte Idee Gottes, sein Wesen besteht gerade in diesem gebrochenen, dualistischen Wissen, welches von dem absoluten schlechthin geschieden ist. Dem endlichen, diesseitigen Geiste ist also Gott allerdings ein Jenseitiger; das Diesseits, der zeitliche Geist ist ganz außerhalb des Absoluten. Aber der jenseitige, absolute Geist ist darum nicht, wie der Atheismus irrthümlicherweise meint und in seiner falschen Polemik gegen die Jenseitigkeit Gottes geltend macht, ausserhalb dem Diesseits, dem endlichen Geist, und von diesem absolut getrennt und mit ihm im Dualismus, folglich auch eine endliche Existenz; Gott ist vielmehr das absolute geistige Band aller Dinge, ihm ist die endliche Welt oder die Totalität in ihrer zeitlichen Entfaltung kein Jenseitiges, sondern wie er sie ewig gesetzt hat, so hat er sie auch zumal ewig in sich resumirt und ist so ewig der eine absolute überendliche Geist.

Hiernach ist es nun leicht, den Begriff des Atheismus auch positiv festzustellen. Da es keinen unpersönlichen Geist gibt, so liegt zwischen Atheismus und Theismus kein Drittes, und jede Weltanschauung, Religion oder Philosophie, ist entweder das eine oder das andre; das heißt, entweder wird eine ewige, absolute Persönlichkeit, die sich wissende Totalität, — oder eine endliche, beschränkte Persönlichkeit, der Mensch, für die höchste, absolute Existenz oder Gott erklärt; oder, was dasselbe ist, jede Theorie verabsolutirt entweder den wahrhaft absoluten, ewigen Geist, und ist dann absoluter Spiritualismus oder Theismus; — oder sie verabsolutirt den endlichen Geist, und ist dann endlicher Spiritualismus oder Atheismus. Aller Atheismus ist sonach in theoretischer Beziehung Anthropotheismus oder eine solche Theorie, welche das endliche Ich, den Menschen als absoluten Geist oder Gott bezeichnet, oder in deren Consequenz es liegt, dies zu thun.

In praktischer Hinsicht folgt der Unterschied zwischen Atheismus und Theismus aus dem entgegengesetzten ethischen Standpunkte, auf welchem das Individuum steht, je nachdem es von einer atheistischen oder theistischen Theorie ausgeht. Der Begriff des praktischen Atheismus (Humanismus) ergibt sich also unmittelbar aus dem des theoretischen. Der Mensch hat Leben und Individualität, daher seiner Natur nach den Trieb, seine Individualität oder Persönlichkeit zu bethätigen, seine individuellen Triebe, Kräfte und Fähigkeiten zu verwirklichen und dadurch vollendet, in sich befriedigt oder, wie

man sich gewöhnlich ausdrückt, glückselig zu werden. Das theistische Individuum nun geht von der richtigen Erkenntniß aus, daß es zwar allerdings in seinem Wesen liege, glückselig zu werden, aber nicht im Diesseits, d. h. es sieht ein, daß es als diesseitiges, zeitliches, oder sofern es seine Individualität im Nacheinander der einzelnen Lebensmomente oder Zustände und im Dualismus mit der ihm entgegenstehenden Objektivität entfaltet, also in dieser physischen und geistigen Beschränktheit nicht absolut oder glückselig werden kann, daß es folglich nicht in sich gipfeln, sondern vielmehr seine Erfüllung, die absolute Realisirung seiner wesentlichen Bestimmung in einem Andern, einem außer ihm liegenden Jenseitigen, in Gott finde. Es fühlt sich daher zweitens getrieben, nicht seine zeitliche Ichheit, seinem dem als endlichen Wesen inhärirenden Egoismus, seine individuelle Willkür zum Mittelpunkt seines Daseyns und alleinigen Maßstab seines praktischen oder ethischen Lebens zu machen, sondern diesen Maßstab aus der Idee Gottes als der wahrhaft absoluten Existenz zu entlehnen, sich nicht bloß auf sich selbst, sondern auf Gott zu stellen, den Egoismus, den Eigenwillen aufzugeben und mit dem absoluten Willen Gottes in Einklang zu bringen. Das atheistische Individuum dagegen hält irrthümlicherweise und der unmittelbaren Erfahrung wie dem Wesen des endlichen Geistes widersprechend den Menschen in seiner zeitlichen Erscheinung für die höchste Existenz, für den Gipfelpunkt des Alls der Dinge und eines absoluten d. i. in sich vollendeten Daseyns oder der Glückseligkeit fähig. Ihm ist daher der Mensch die höchste geistige Macht, sein Egoismus, seine Willkür, sein Eigenwille der einzige Maßstab seines Handelns und aller Dinge, und zwar ist, — da, was von Einem, auch von Allen gilt, jedes Individuum der Mittelpunkt und alleinige Maßstab seines Thuns. Der Atheismus verherrlicht also in ethischer oder praktischer Hinsicht nicht wie der Theismus den absoluten Willen Gottes, sondern den unvollkommenen, beschränkten Willen oder die Willkür des Menschen und läßt sich auf folgende zwei Sätze zurückführen: erstens verweist er den Menschen ganz auf das Diesseits, weil er keine höhere Existenz als das Diesseits und den Menschen anerkennt, und, die allseitig beschränkte Natur des endlichen Individuums verkennend, glaubt, dieses könne und müsse schon als Diesseitiges zur Erfüllung seines Wesens, seiner Bestimmung, oder zur Glückseligkeit gelangen; sodann läßt er zweitens den Menschen lediglich aus sich selbst den Maßstab seines Handelns holen, und muß daher, weil ein Individuum so berechtigt und absolut ist, wie das andere, einem Jeden konsequenterweise gestatten, seine individuellen Triebe, seinen Egoismus zum Prinzip zu machen, folglich zu thun, wozu es Lust und Macht hat und sich über alle außer seiner Willkür liegenden und derselben hemmend entgegenstehenden Schranken als über einen seinem Wesen widersprechenden, also unberechtigten Zwang rücksichtslos hinauszusetzen. Die Entwickelungen des Atheismus, zumal in der christlichen Zeit, lassen sich von denen des Theismus nicht trennen und werden daher bei Betrachtung dieses letzteren zur Sprache kommen.

Hinkel.

Athenagoras war Lehrer der Weltweisheit in Athen, seinem Geburtsort, nach Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. Er wollte schon gegen die Christen schreiben und las zu dem Ende ihre Bücher, da wurde er von der Wahrheit des Christenthums überzeugt und ließ sich taufen. Er ging noch ferner im Philosophen-Mantel und lehrte in Alexandrien als Platoniker.

Er trat als Apologet auf, indem er im Jahr 177 seine *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* an den Kaiser Marc Aurel und dessen Sohn Commodus richtete. **Mosheim** hat diesen Zeitpunkt ermittelt und auch gezeigt, daß in der Schrift selbst Beziehungen auf jene beiden Kaiser vorkommen (*Mosh.*, de vera aetate Apologetici, quem Athen. scripsit in seinen Dissertt. ad hist. eccl. pertinent. Vol. I. p. 272 f.). Athenagoras beruft sich zu Gunsten der Christen darauf, daß doch alle Religionen im römischen Reiche Schutz finden; er erörtert die drei Vorwürfe, welche den Christen gemacht werden. Wenn sie als Atheisten angeklagt werden, weil ihnen die sichtbaren Götter, die Tempel und die Altäre fehlen, so entwickelt A. den wahren Gottesbegriff, insofern Gott ungezeugt sey

und unsichtbar, sich selbst genug, ewig und ohne Materie. Bei seinen Beweisen dafür stützt sich A. auf Plato, Aristoteles und Zeno; auch wo er von dem Sohne Gottes und von dem heiligen Geiste spricht, werden wir an die alten Weisen erinnert (*ἀλλ' ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ* u. s. w.). Er lehrt, daß die Engel bei der Weltschöpfung thätig seyen, das *πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν*. Auch geht er auf die Mythologie ein, um die Nichtigkeit der heidnischen Götter zu zeigen. — Dann weist er den Vorwurf zurück, als ob Unzucht in den Versammlungen der Christen stattfinde; er zeigt, daß die christliche Lehre vom allwissenden Gott und vom ewigen Leben solches verbietet. Ebenso ist es unerweisbar, daß die Christen ihre Kinder aufessen (*θυέστεια δεῖπνα*).

Ath. schrieb auch *Περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν*, und erwies aus der Weisheit, der Macht und der Gerechtigkeit Gottes, sowie aus der Bestimmung des Menschen, daß dieser zur Auferstehung gelangen müsse: Gott hat die Menschen geschaffen, damit sie erkennen und schauen, wie seine Güte und Weisheit sich in allen seinen Werken offenbart; dazu hat Gott den Menschen mit Verstand und Vernunft begabt; wenn nun Gottes Eigenschaften und seine Werke fortdauern, wie sollte nicht auch jene Fähigkeit des Erkennens beim Menschen fortbestehen? — Ein mystischer Roman Amatoria (de vero et perfecto amore) wird ihm auch zugeschrieben, in's Franz. übers. v. Fumajus 1569. — Manche haben seine Apologie dem Justin M. zuschreiben wollen (*Baron.* II. p. 226).

Die Schriften des Ath. sind herausgegeben von Dechair. Oxon. 1706. 8., von Prudent. Maran. Paris 1742, von Rechenberg. Lips. 1684. 2 Vol. 8.; die *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* besonders von Lindner. Langosalz. 1774.

Während Euseb. und Hieron. von Ath. schweigen, bezeichnet ihn Philippus Sidetes als ersten Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule (in der Hist. christ. Serm. XXIV. bei Dodwell. Diss. ad Iren. im Appendix) mit Unrecht (s. d. Art.: Alexandrin. Katechetenschule).

Ueber Ath. handeln Methodius bei Epiph. Haer. 65. und Photius (Biblioth. Cod. 234). Literatur: *Andr. Polyc. Leyserus*, diss. de Athenagora philosopho christiano. Lips. 1736. 4.; *Clarisse* de Athenagorae vita et scriptis. Lugd. Bat. 1819. Vergl. *Mosheim*, de turbat. per recent. Platonic. ecclesia 4., und *Guerike* de schola, quae Alex. floruit, catechetica P. I. p. 21. sq. P. II. p. 6. 50 sq., *Cave*, Scriptor. ecclesiast. hist. literar. I. p. 46 sq.

Athos-Berg. Von den drei schmalen Erdzungen der macedonischen Halbinsel Chalcidice liegt die östlichste Akte zwischen dem Strymonischen und Singitischen Meerbusen und endigt nach dem Meere zu mit dem hochberühmten Athos (*Ἄθως, Ἄθος*, der Name von streitiger, vielleicht thracischer Abstammung, daher verschieden declinirt), dem Monte santo (*ἅγιον ὄρος*). Es ist ein Landstrich von etwa zwölf Stunden Länge und zwei bis drei Stunden Breite, mit dem Festlande durch jene Landenge zusammenhängend, die Xerxes einst für seine Flotte durchstechen ließ. Von zahlreichen Meereseinschnitten und Felsvorsprüngen umgeben, von Abhängen, Schluchten und Thälern durchschnitten, mit üppigen Waldungen bedeckt, steigt die kleine Halbinsel sattelförmig empor und erreicht in dem Marmorgipfel des Athos eine Höhe von 6400 Fuß. An diese geweihte Stelle knüpfen sich eine Reihe klassischer und christlicher Erinnerungen, die durch das noch heute daselbst bestehende Mönchsinstitut lebendig erhalten werden. Nullum, sagt P. Bellon, in universo orbe locum monasteriis aptiorem novi ipso monte Atho (Obss. rerum memorabilium cap. 41).

Die Geschichte der Athosklöster ist erst in diesem Jahrhundert von dem Dunkel abergläubiger Sagen und Mönchstraditionen befreit worden; aufgehellt wird sie nicht früher seyn, als bis die zahlreichen dort aufbewahrten und theilweise von neueren Reisenden bereits eingesehenen Urkunden, deren Verzeichniß uns vorliegt (vgl. Joseph Müller: Historische Denkmäler in den Klöstern des Athos, in Miklosich, Slavische Bibliothek, Bd. I. Wien 1837. S. 123. 147.), vollständig zugänglich geworden sind. Wie überall

ist wahrscheinlich auch hier der Bildung fester Mönchssitze ein zerstreutes freies Einsiedlerthum lange voraufgegangen. Aber auch dessen geschieht vor dem neunten Jahrhundert nirgends Erwähnung, obgleich Basilius M. der eifrige Beförderer des Mönchthums, den Berg gelegentlich nennt (Epist. 146.), und obgleich die späteren Bilderstreitigkeiten die öffentliche Aufmerksamkeit besonders auf diesen Theil des kirchlichen Lebens hinlenkten. In die Regierung Michael's III. (seit 857) fällt die erste Notiz von auf Athos lebenden Einsiedlern. Unter dem Nachfolger Basilius Macedo (867—89) erbaute Johannes Colobus das erste Steinkloster unweit Hierissus, der Kaiser bewilligte die Einöde des Berges als Klostergut. Die Einwohner von Hierissus müssen sich Eingriffe erlaubt haben, denn zwei noch vorhandene Urkunden grenzen deren Gebiet gegen das des Klosters ab. In solcher Unabhängigkeit befanden sich die Eremiten des heiligen Berges unter Leo Philosophus (889—912), wurden jedoch durch Angriffe der Araber von Kreta aus an weiteren Fortschritten gehindert. Dies der dunkle Anfang klösterlicher Ansiedelung. Erst um 960 begab sich der eigentliche Gründer der Kolonie, Athanasius Athonites (Auranius, geb. in Trapezunt, gebildet in Konstantinopel, dann Anachoret in Kleinasien; vgl. *Harl.* Bibl. Gr. X. p. 201. *Montf.* Bibl. Coisl. p. 274. Acta SS. m. Jul. tom. II. p. 246) mit einer Anzahl Genossen nach dem Athos. Ihm gelang es, die Waldbewohner aus dem Elend der Verwilderung emporzuziehen und zu klösterlicher Ordnung und Folgsamkeit zu nöthigen. Athanasius soll dem Kaiser Nicephorus Phocas die Besiegung der Saracenen vorhergesagt haben; der Erfolg bestätigte die Weissagung, und der Sieger erwies sich dankbar. So wurde am äußersten Rande der Halbinsel die Abtei Laura (Leo Diac. ed. Hase p. 427.) mit kaiserlichem Gelde errichtet, nach gewöhnlicher Annahme die älteste unter den noch vorhandenen, obwohl der Name Xeropotamos in zwei Urkunden noch höher hinaufreicht (s. Jos. Müller a. a. O. S. 201). Zwar widersetzte sich eine freiheitsliebende Partei den Vorschriften des Athanasius, doch mit Hülfe des Kaisers Johannes Tzimisces (969—975) überwand er den Widerstand einsiedlerischer Ungebundenheit, und die erste um 970 erlassene Constitution gab der neuen Stiftung ein geregeltes, auf strenge Unterordnung, einfache Lebensweise und Handarbeit gegründetes Daseyn. Kaiserliche Gunst, verbunden mit persönlicher Tüchtigkeit Einzelner, waren im byzantinischen Zeitalter die einzigen Hebel allen Erfolges selbst in geistlichen Dingen. Nationale Gemeinschaft wurde freilich auf Athos nicht erreicht, denn wie die Abteien gleich Anfangs von Slaven und Griechen bevölkert wurden: so gehen diese beiden Elemente durch alle Jahrhunderte des dortigen Klosterlebens neben einander her. Und ebensowenig mag es an Zänkereien und Grenzstreitigkeiten über den Umfang der einzelnen Bezirke gefehlt haben, wovon das Urkundenverzeichniß reichlich Zeugniß gibt. Aber die Anstalt vergrößerte sich bald, mehrere größere Abteien, wie besonders das berühmte Batopedium, kamen hinzu, und die zweite von Konstantinus Monomachus um 1045 mit Zuziehung des Patriarchen von Byzanz erlassene Constitution (τυπικόν) erstreckte sich schon auf die ökonomischen Verhältnisse und auf die strenge Verbannung des weiblichen Geschlechts vom Athosgebiet. Die erste Gesetzgebung unter Tzimisces kennt 58, die zweite unter Monomachus schon 180 kleine oder große Ansiedelungen mit 700 Mönchen. Auch das Kloster des Xenophon (τοῦ Ξενοφῶντος) muß im elften Jahrhundert schon bestanden haben. Denn der Kaiser Alexius Komnenus (1081—1118), als er im Kriege gegen Bryennius und Basiliaces den Letzteren zur freiwilligen Unterwerfung auffordern wollte, ließ ihm dies durch Symeon, den Vorsteher der genannten Abtei, entbieten. Dieses erste Beispiel einer öffentlichen Benutzung der Athosmönche zu politischen Zwecken deutet schon auf die der byzantinischen Geschichte so eigenthümliche Verflechtung der Klöster mit den weltlichen Angelegenheiten und den Unternehmungen der Kaiser. Der Name des Alexius ist hochgefeiert auf dem Athos, er selbst soll dort begraben liegen, wie auch der gelehrte Zonaras, sein früherer Staatssekretär. Ob die Gründung mehrerer Klöster (Pantokratoros und Cutlumussi) mit Recht dem Alexius beigelegt werde, bleibe dahingestellt. Erwiesen ist jedoch sein Verdienst um die kirchliche Stellung des ganzen Mönchsinstitutes. Er war es, von welchem

der heilige Berg für abgabenfrei erklärt, dem Metropolitanverbande und sogar der Gewalt des Stuhles von Byzanz entzogen und unmittelbar unter kaiserlichen Schutz gestellt wurde (Müller, S. 130. Urk. S. 151. 152). Nur der Bischof des naheliegenden Hierissus scheint einige bischöfliche Rechte über diesen Theil seines Sprengels nie aufgegeben zu haben (daher ὁ τοῦ Ἱερίσσου ἤτοι ἁγίου ὄρους), und er war befugt, nebst anderen benachbarten Bischöfen, der Weihe der Mönchsdiakonen auf Hagion-Oros beizuwohnen. Zugleich beweisen die Verordnungen des Alexius das Vorhandenseyn eines monarchischen und bischöflichen Oberhauptes oder ersten Präfekten (πρῶτος) und Hegumenos sämmtlicher Athosklöster. Und mit diesem Fortschritt öffentlicher Anerkennung ist der erste Abschnitt dieser Geschichte abgeschlossen. In nächster Zeit fließen die Quellen äußerst spärlich. Das Urkundenverzeichniß enthält die Namen neuer Abteien, wie der slavischen Chilantari und zweier anderen (τῶν Ἰβήρων und Russico), ohne andere historische Data darzubieten. Inzwischen erlitt der ganze Osten die stärkste Erschütterung durch die Kreuzzüge. Fast alle Theile des griechischen Reichs unterlagen den Eroberungen der Lateiner, der heilige Berg selbst soll Plünderung und vielfaches Ungemach erlitten haben, man erfährt nicht von wem, vielleicht von fränkischen Fürsten der Kreuzheere (Müller a. a. O. S. 131). Gewiß ist, daß der griechisch-orthodoxe Stolz der Mönche der harten Nothwendigkeit wich, sie unterwarfen sich dem römischen Pabst, und Innocenz III. übernahm die Oberhoheit. Dieser gibt die Zahl der Stiftungen auf dreihundert an, worunter natürlich nicht Klöster, sondern nur einzelne Ansiedelungen (Sketen und Zellen) verstanden seyn können. Seine eigene Stellung schon gebot dem Pabst, den heiligen Berg in seinen Vorrechten zu schützen; er behandelte denselben als eximirtes und dem heiligen Stuhle unmittelbar zugewiesenes Gebiet, und aus einigen Stellen seiner Briefe, die Tafel untersucht (De Thessalonica p. 95), bestätigt sich unsere obige Bemerkung, daß die Klöster anfänglich unter der geistlichen Gerichtsbarkeit des Metropoliten von Thessalonich und des Bischofs von Hierissa gestanden hatten, ehe sie von den Kaisern als monasteria imperialia eximirt wurden (Innoc. III. Epist. lib. XIII, 39. 40. XVI, 168. vol. II. ed. Baluz; die Briefe abgedruckt bei Jos. Müller, S. 208). Ein Ort, der einem Hause Gottes und der Himmelspforte gleiche, und wo ein himmlisches Heer siegreich wider den bösen Feind streite, verdiene, sagt Innocenz, dem Schutz des apostolischen Stuhles unmittelbar zugewiesen, in seinen Freiheiten bestätigt und gegen alle Bedrückungen geschützt zu werden. — Wir gehen zum 14. Jahrhundert über, in welchem die Klöster bedeutungsvoll hervortreten. Die Paläologen wurden Wiederhersteller des griechischen Kaiserthums und neue Freunde des heiligen Berges. Zunächst allerdings trat derselbe, nachdem er aus der Hand des Pabstes befreit war, 1313 in die kirchliche Abhängigkeit vom Patriarchen von Konstantinopel zurück (Müller, Urk. S. 156). Von hier aus wurde eine zwischen den Klöstern Batopedium und Esphigmenu entstandene Grenzstreitigkeit geschlichtet. Ja späterhin, als die Ketzerei der Massalianer wider Erwarten Anhang auf dem Athos gefunden, als starke Reibungen zwischen den serbischen und griechischen Mönchen vorgefallen waren, schien eine noch strengere Aufsicht nöthig, und der Patriarch Philotheus unterwarf auf's Neue die Athosklöster der klerikalischen Gewalt des Bischofs von Hierissus, der in dem benachbarten Flecken Kariaes (ἐν ταῖς Καρέαις) einen Sitz haben sollte (Urk. VII, VIII bei Müller). Zugleich erwarb sich unter Andronikus Palaeologus I. nach Fallmerayers (Fragm. aus dem Orient) Angabe (vgl. Müller S. 156) der Abt des mit Kariaes verbundenen Klosters gewisse Hoheitsrechte vom Patriarchen und erhob fortan den Anspruch, der Erste (Protos) zu seyn, daher der Name des Klosters Protaton. Allein diese Beschränkungen konnten doch im Ganzen die freie Bewegung der Athosmönche nach Außen und ihren Verkehr mit den Kaisern nicht hemmen. Das Kaiserthum der Paläologen sank inzwischen von einer Schwäche zur andern und wurde selbst kirchlich durch die Arsenianische Spaltung und die verfehlten Unionsversuche in heillose Verwirrung gestürzt. Der Kampf des sittenlosen Andronikus III. gegen seinen Großvater Andronikus II., den Despoten Konstantin und andere Aufrührer spaltete die Hauptstädte und

endete in offenem Bürgerkrieg. Der Großdomesticus Johannes Kantakuzenus entschloß sich 1341 an der Stelle des minderjährigen Paläologen Johannes IV. den Purpur anzunehmen und trug ihn nicht ohne Würde: aber zur Herstellung eines haltbaren Zustandes in Volk und Regierung hätten Zauberkräfte gehört. Mitten in diesen Wirren erscheinen die Mönche von Hagion-Oros als Legaten; der alte Kaiser schickt Gerasimus, den Präfekten von Laura, an den Despoten von Thessalonich, und Isaak den Protos des heiligen Berges an seinen Enkel, den Usurpator, mit Vorwürfen und Ermahnungen zur Unterwerfung. Beides vergeblich (Joh. Cant. Histor. I. p. 149. 152). Kantakuzenus nach seiner Thronbesteigung suchte sich die heiligsten Athosmänner, Isaak, Makarius u. A. aus, um die mit neuen Reichsintriguen beschäftigte alte Kaiserin Anna zum Frieden und zur Reue über die Fortdauer des Bürgerzwistes zu stimmen. Ihre Rede, diesmal nicht ohne Erfolg, entbehrte jedoch jener sittlichen Hoheit, durch welche so mancher abendländische Abt selbst Fürsten und Päbsten Achtung geboten hat (ibid. lib. III, p. 208—10). Des Kaisers Herz, getheilt zwischen gelehrten Neigungen und Regierungssorgen, war den Athosklöstern aufrichtig zugethan. Er empfahl sich und sein Reich ihren Gebeten, vertheidigte sie gegen die lautwerdende Anklage der Schwelgerei (*ἐσθίουσι γάρ φησιν (ὁ Ἀκίνδυνος) ὑπὲρ χοίρους καὶ πίνουσιν ὑπὲρ ἐλέφαντας· ἐπειδὰν δ' ἀνανήψωσι τῆς πολλῆς μέθης, μυστήρια θεοῦ εἰδέναι διατείνονται καὶ περὶ μελλόντων προφητεύουσι*), und setzte sich selbst dem Vorwurf aus, als habe er schon früher die heiligen Männer als Propheten für die Zukunft seiner Regierung mißbrauchen wollen (lib. IV, p. 171 sqq.). Unter beständigen Täuschungen und Unglücksfällen erstarkte sein Entschluß zu abdiciren und sich in die gelehrte Abgeschiedenheit des Hagion-Oros zurückzuziehen (ibid. vol. II. p. 296. 515), und er führte ihn 1354 wirklich aus, wie auch sein Sohn Matthäus sein Leben auf dem Athos beschloß. Mit Gelehrten und Schriftstellern, wie Demetrius Cydonius, Nicolaus Cabasilas und Nicephorus Gregoras (lib. IV. p. 107), der hier längere Zeit verweilte, finden sich damals ermüdete Herrscher in derselben Ruhestätte des heiligen Berges zusammen. Aber noch in anderer Beziehung richtete sich gleichzeitig die öffentliche Aufmerksamkeit auf diesen Ort. Wunderbar, aber diesem Zeitalter eigenthümlich, daß die ärgsten bürgerlichen Unruhen eine theologische Debatte der entlegensten Art durchkreuzen sollte! Die mystische Richtung der griechischen Theologie hatte schon früher in dem Mönchsleben Nahrung gefunden, jetzt kam sie in der seltsamen Hellseherei der Hesychasten (s. d. Art.) auf extreme Weise zu Tage. Es war dies die letzte nachhaltige, im Innern des oströmischen Reichs entsprungene theologische Bewegung. Mit raschen Schritten nahte das Verderben; nur an den geistlichen Festungen des heiligen Berges sollte es vorüberziehen. Die jüngsten der dort vorhandenen Klöster entstanden um diese Zeit, nämlich Simonpetra 1363 und das ausgezeichnete Stift St. Dionys, welches Alexius III., Kaiser von Trapezunt, mit großem Aufwande auf dem kleinen Athos, einer seitwärts des Gipfels liegenden Berghöhe, durch den Mönch Dionysius 1375 errichten ließ, und dessen prachtvolle Stiftungsurkunde kürzlich von Fallmerayer veröffentlicht und erläutert worden ist (Abhandlungen der k. b. Akademie, histor. Kl. Bd. III. 1. Abth. 1841). Eine unter Vorsitz des Metropoliten Gabriel von Thessalonich 1394 gehaltene Synode regulirt das Verhältniß des obersten Abtes oder Protos zu den einzelnen Klöstern. Nachdem noch die letzten griechischen Kaiser die Bewohner des Athos begünstigt und beschenkt hatten, wußten diese durch Klugheit sich vor türkischer Rohheit zu schützen. Bald erwuchsen ihnen in den Fürsten der Donauländer neue Wohlthäter, die den heil. Athos wie ein Rom oder Jerusalem der griechischen Kirche verehrten (Bellon. obs. p. 38). Sie bewirkten sogar, daß seit 1600 die bischöfliche Bevormundung von Hierissus aus, sowie das von Kariaes beanspruchte Vorrecht abgestellt wurde. Auch mehrere russische Czaren erwiesen sich als Wohlthäter der Athosklöster.

Der Berg Athos ist seit Jahrhunderten von Westen aus Gegenstand und Zielpunkt vielfacher Reise- und Forschungslust geworden. Zwischen 1546—49 gelangte der Franzose Peter Bellon auf einer Reise nach Griechenland und Asien dahin und beschreibt,

was er findet, mit glaubwürdiger Einfachheit (*Bellonii*, Memorabilium rerum in Graecia Asia etc. libri interpr. Clusio. Lugd. 1605). Er gilt für den ersten Reisenden, obgleich schon weit früher *Chr. Buondelmonti* 1422 außer den griechischen Inseln auch den Athos besucht hat (*Chr. E. Florentini* liber insularum archipelagi ed. Sinner. p. 127—129). Nach langem Zwischenraum erhalten wir vom J. 1701 die ausführliche und höchst abergläubige Erzählung und Schilderung des griechischen Arztes Johannes Komnenus in griechischer Vulgärsprache (Descriptio montis Atho in Montf. Palaeogr. Gr. p. 433 sqq.). Zu strengeren Forschungen legten außer Paul Lucas (1705), Pococke (1740), die Engländer den Grund, namentlich die verdienstvollen Reisewerke von *R. Walpole* (Travels in asiatik Turkey. 1818. p. 197—230 und Travels in various countries of the East. 1820. p. 38), *Leake* (Travels in northern Greece III. p. 115—157) und *Smith* (Journal of the geogr. society of London. 1837. VII. p. 61—72). Auf solche Vorstudien sind die interessanten Darstellungen deutscher Reisenden, Zachariä's (Reise in den Orient, Hdlb. 1840. S. 212), Grisebach's (Reise durch Rumelien. Gött. 1841. S. 227) und Fallmerayer's (Fragmente aus dem Orient. Stuttg. 1845. Bd. 2. S. 1 ff. vgl. Wiener Jahrb. Bd. CXIV. S. 119), sowie die des französischen Archäologen *Didron* ainé (Annales archéologiques. tome I. p. 29—36. 173—179, IV. p. 70—86. 133—147, V. p. 148—165. VII. p. 41—48).

Verbinden und vergleichen wir diese durch die Stabilität des Zustandes sehr übereinstimmend gewordenen Nachrichten, so reichen sie vollständig aus, um uns an Ort und Stelle zu orientiren. Das kleine Bergland enthält 21 oder nach anderer Zählung 22 Klosterinstitute, gegründet in dem Zeitraum von 968 (resp. 924) bis 1375 und größtentheils am Strande gelegen, unter welche der gesammte Bezirk durch genaue Grenzmarken vertheilt ist. Der Ort Kariäs mit dem Kloster Protaton liegt in der Mitte. Jede Abtei hat zum Betrieb des Fischfangs und kleiner Handelsfahrten ihren besondern Landungsplatz, der zuweilen noch durch eine Citadelle oder Arsenal befestigt ist. Auch die Klöster selbst erhalten durch einschließende rechtwinklige Mauern ein festungsartiges Aussehen. Von diesen ist ein Theil durchaus slavischer Herkunft, nämlich Chilantari, Simopetra, Zografu, St. Paul und Russico. Alle übrigen haben griechischen Ursprung, nämlich nach jetziger Schreibung: St. Gregoriu, Caracalu, Dochiarion, Cutlumusi, Xeropotamus, Pantokratores, Laura, St. Dionys, Iwiron (τῶν Ἰβήρων), Protaton, Esphigmenu, Xenophu, Simenu, Philotheu, Castamonitu, Stauronikita, Batopedium (gew. Batopedi), unter welchen aber wieder die acht erstgenannten von slavischen Fürsten erneuert oder ausgestattet worden. An Ruhm, Umfang, Pracht der Bauart und Reichthum der Ausstattung behaupten die Abteien Laura und Batopedi den ersten Rang, nächst ihnen verdienen St. Dionys und Xeropotamus Auszeichnung. Sämmtliche geistliche Stiftungen sind der heil. Jungfrau geweiht und theilen sich, wie Didron bemerkt, in deren Verehrung dergestalt, daß jedes Stadium ihres Lebens, von der Geburt bis zur Himmelfahrt, an einem Ort vorzugsweise hervorgehoben wird. Die Einwohnerzahl des Mönchsstaates ist natürlich veränderlich, vor zehn Jahren betrug sie etwa 6000 geistliche Personen nebst einer Anzahl Laien. Nicht alle Mönche, oder wie sie mit dem byzantinischen Namen heißen, Kalogeren (καλόγηροι, nicht καλόγεροι, d. h. gute Greise, auch ἁγιορεῖται) wohnen in den Klostergebäuden zusammen; Viele bewohnen einzeln kleine in der Nähe der Abteien gelegene Behausungen, und wieder Andere haben sich zu völliger Einsamkeit in die Hütten und Zellen des Waldes zurückgezogen. Die letzteren beiden Klassen der Anachoreten und Asketen, deren Lebensweise nach Verhältniß kärglicher und beschwerlicher wird, stellen die höheren Grade mönchischer Vollkommenheit dar. Da schon im Mittelalter σκῆται und κελλία erwähnt werden, so ist auch diese Einrichtung gewiß vom frühesten Ursprung. Und zwar gibt es nach einem von Müller mitgetheilten neugriechischen Bericht (Urk. XIV.) elf besonders benannte und den einzelnen Klöstern zugeordnete σκῆται, d. h. Dörfer oder kleine Häusergruppen und 300 κελλία, d. h. einsame Hütten. In der Regierungsform der Institute hat sich ein merkwürdiger Unterschied erhalten. Die eigent-

lichen Cönobien gehorchen jedes ihrem Abt oder Hegumenos, dessen Herrschaft dem einzelnen Mitgliede jeden eigenen Willen und eignen Besitz versagt; andere dagegen (*μοναστήρια ἰδιόρρυθμα*) wählen jährlich ihren Vorstand und entscheiden allgemeinere Angelegenheiten in Versammlungen aller stimmberechtigten Mitglieder. Diese demokratische Ordnung kann ebenfalls nicht von jungem Datum seyn, ja es wäre möglich, daß sie, wie Fallmerayer S. 38 annimmt, mit der ursprünglichen Mönchsfreiheit der Athoseinsiedler zusammenhinge, welche durch die monarchische Gesetzgebung der Kaiser nicht vollständig verdrängt worden wäre. Indessen findet sich davon im byzantinischen Zeitalter unseres Wissens keine Spur, überall wird nur der Präfekt eines einzelnen Stifts oder der Protos Aller oder ein einzelnes Mitglied erwähnt, nirgends eine Ausschußbehörde. Die innige Verbindung der Klöster, die Gleichheit der Bedürfnisse, Zwecke und Lebensregeln läßt gegenwärtig diese Duplicität der Verfassung nicht störend hervortreten. Eben daraus erklärt sich wohl auch, daß die monarchische Spitze des Klosterbundes mit der Zeit entbehrlich geworden. Gegenwärtig besitzt die Mönchsrepublik keinen obersten Protos, wenngleich manche Einzelvorsteher ein höheres persönliches, oder durch die Vorzüge ihres Klosters bedingtes Ansehen genießen, sondern ein jährlich erneuerter Regierungsausschuß versammelt sich in dem herrlich gelegenen Städtchen Kariäs, und ihm liegt die allgemeine Disciplin, sowie die schwierige und wichtige Vermögensverwaltung ob. An regelmäßigen Beamten werden außer den Aebten noch Aufseher (*ἐπίτροποι*), Rechtskundige (*δίκαιοι*), Sekretäre (*γραμματικοί*), Gefäßbewahrer (*σκευοφύλακες*) erwähnt. Zwar gewährt schon der dankbare Boden seinen Bebauern Lebensunterhalt; Wein-, Oel- und Gartenbau liefern ansehnlichen Ertrag, der durch kleine Handarbeiten noch vermehrt wird: allein diese Mittel reichen nicht hin, um den jährlichen türkischen Tribut von 250,000 (nach Andern nur 100,000) türkischen Piastern aufzubringen. Zur Deckung des Deficit sind Sammlungen nöthig und Handelsverbindungen mit den Filialklöstern in den Donauländern, Tiflis und Moskau, reisende Mönche treiben Kleinhandel im Auftrage der Klöster, nicht selten, wie gesagt wird, mit heimlichem Nebengewinnst. Denn jederzeit ist ein nicht geringer Theil der Mönche in Geschäften abwesend. Diese ernsthafte Sorge nöthigt die Verwaltung zu der übrigens durchaus versäumten weltlichen Aufmerksamkeit, sie erlaubt ihr jede Verachtung des Irdischen, außer der des Geldes. Desto weniger werden die heutigen Mönche vom Wissensdrang beunruhigt. Längst vorüber sind die Zeiten, wo hier der Schatz klassischer und kirchlicher Manuskripte erwuchs, und Gelehrte wie Zonaras sich diesen Ort zu literarischer Muße erwählten. P. Bellon bemerkt mit Unwillen, daß er in diesem regnum ignorantiae nur wenige des Lesens und Schreibens Kundige gefunden habe (Observ. cp. 40.). Die heutigen Kalogeren zehren an ihrem Erbtheil, und dieses beschränkt sich auf das mit krampfhafter Aengstlichkeit festgehaltene griechisch-orthodoxe Dogma, auf einige Kenntniß der kirchlichen Literatur und die Traditionen des heiligen Berges; die besser Unterrichteten verstehen etwas altgriechisch. Ueber den Zustand der sie umgebenden Welt verharren sie in tiefster Unwissenheit, ohne sich von etwaigen kundigen Gästen aufklären zu lassen; und wenn in neueren Zeiten mancher freiwillig exilirte griechische Prälat hier ein Asyl gefunden hat, so mögen auch diese wenig geeignet oder geneigt gewesen seyn, den geistigen Gesichtskreis zu erweitern. Ihr eigener unabläßig geübter Kultus, die ausschweifende Huldigung der Maria, die eintönige Beschäftigung mit der Liturgie, das Sinnen und Denken über ihr biblisches Lieblingsbuch, die Apokalypse, hält den Geist der Mönche in einer beschränkten und traumhaften Gedankenwelt gefangen. Sogar von jener mystischen Erleuchtung, wie sie einst die Hesychasten entzückte, soll nach Fallmerayer's Versicherung noch ein dunkler Rest übrig seyn, der aber vor neugierigen Fragen sorgfältig behütet wird. Epilepse und ähnliche Krankheiten wurden noch vor Kurzem durch Exorismus geheilt. Nur einmal in neueren Zeiten sollte das Dunkel der Unwissenheit erhellt werden. Unter der Regierung Katharina II. ließ sich der gelehrte Eugenius Bulgaris aus Corfu (geb. 1716), gründlicher Kenner der alten Sprachen, besonders des Griechischen, auf dem Athos nieder und übernahm die Leitung einer von dem Patriarchen Cyrillus

von Konstantinopel daselbst gegründeten gelehrten Schule, die anfangs trefflich gedieh und aus weiten Entfernungen Lernbegierige herbeizog. Bis zu zweihundert Zöglingen brachte es diese kleine Akademie. Nach und nach aber drohte die Eifersucht der Nichtwissenden gegen die Wissenden und Neuerer dem Unternehmen Gefahr, und der Patriarch mußte die Anstalt aufheben. Eugenius verließ den Athos, unternahm große Studienreisen in Italien und Deutschland, machte sich in Rußland durch philosophische, mathematische und politische Schriften berühmt, forderte sogar 1774 die europäischen Mächte auf, die Osmanen aus Europa zu verjagen, und starb, mit erzbischöflicher Würde bekleidet, 1806 zu Petersburg. Seitdem hat der in den Klöstern herrschende Geist die Ungelehrtheit und Unbekanntschaft mit weltlichen Dingen auf's Neue fast als Gesetz und Lebensbedingung geheiligt.

Was endlich die Handschriften betrifft, so hat sich der Eifer, mit welchen die Engländer wie Walpole ihnen nachforschten, in Folge ihrer eigenen Erfahrungen sehr abgekühlt. Gewiß ist, daß die klassische Philologie hier wenig oder nichts mehr zu gewinnen hat, da schon vor der Eroberung von Konstantinopel von gelehrten Flüchtlingen die besten Manuskripte hinweggebracht worden. Mehrere derselben gelangten in die Bibl. Coisliniana zu Paris. Mehr Ausbeute geben oder versprechen die patristischen und kirchlichen Handschriften, obgleich auch unter diesen das Liturgische großentheils jung und werthlos seyn mag, die meiste gewiß die große Zahl der griechischen und slavischen Urkunden und Chrysobullen, deren Herausgabe, wie die von Fallmerayer entdeckten Proben beweisen, der byzantinischen und trapezuntischen Geschichte noch bedeutende Dienste leisten wird. Ein Katalog der ganzen immer noch beträchtlichen Manuskripten-Menge, denn jedes Kloster hat seine Bibliothek, wird noch vermißt, aber schon seit längerer Zeit erwartet (Ritter, Erdkunde, Asien. Bd. X. S. 631. *Brosset*, Catalogue de la bibliotheque d'Edchmiadzin. p. 121). Dagegen übersehen wir einigermaßen die Urkunden, deren Verzeichniß, nach einem schon 1744 von W. Grigorowitsch Barskji gemachten Anfang, der russische Archimandrit Porphyr Uspenskij an Ort und Stelle angefertigt und in dem „Journal des russischen Minist. der Volksaufklärung" 1847. Bd. 55. S. 36—74 (Erman', Archiv für wissenschaftl. Kunde von Rußland, Bd. 7. H. 1.) veröffentlicht hat. Deutsch übersetzt findet sich dasselbe in dem erwähnten Aufsatz von Joseph Müller S. 147—199, der sich zugleich durch den beigefügten Abdruck der oben von uns benutzten Urkunden aus der Wiener Hofbibliothek verdient gemacht (a. a. O. S. 201—258). Das Alter und die Schönheit der in verschiedenen Schriftzügen ausgeführten Urkunden, die mit Bildnissen und eigenhändigen Unterschriften der Kaiser und Despoten, mit Siegeln in Gold, Blei, Wachs und Siegellack versehen und geschmückt sind, macht dieselben theilweise zu den kostbarsten Kleinodien der Diplomatik und Paläographie. In theologischer Beziehung können wir jedoch wegen Ungenauigkeit der vorliegenden Angaben nur Weniges namhaft machen. Der Leser erinnere sich, daß zwei werthvolle Codices des Neuen Testaments, jetzt in Paris und Moskau befindlich, vom Berge Athos stammen, erstens die Uncialhandschrift Cod. Coislin. N. 202 (†F[a] bei Tisch.), Stücke der Paulinischen Briefe, wahrscheinlich aus dem sechsten Jahrhundert, und zweitens die von Matthäi benutzte Majuskelhandschrift des achten Jahrhunderts 15 Synod. 120. Auch jetzt werden daselbst noch interessante Bibelcodices aufbewahrt, wir wissen nur nicht hinreichend, von welchem Alter und Werth. Uspenskji nennt mehrere mit goldenen Buchstaben verzierte Handschriften des N. T., eine schöne Septuaginta mit Bildern (in Vatopedi), ferner das sogenannte Evangelium des Joan Kuschtschnik aus dem 12. Jahrh. (im Kloster Pantokratoros), das ganze N. T. nebst zahlreichen Anhängen gemischten Inhalts umfassend. Ein kostbares, mit Miniaturgemälden verziertes Menologium im Kloster Simenu befindlich nennt Didron a. a. O. IV. S. 230. An patristischen Handschriften verdienen Erwähnung: die Sammlung der Reden des Gregorius Palamas vom inneren Gebet, zum Druck vorbereitet, ausgewählte Reden des Gregorius Nazianzenus, Johannes Damascenus, Dionysius Areopagita(?), der Commentar des Chrysostomus zur Genesis (im Kl. Esphigmenu vom J. 937), das dem Cyrillus Alex. beigelegte griechische Lexikon (im Kloster der Iwerer). Dazu kommen

viele liturgische Manuskripte, Menologien, Erläuterungen zu den Perikopen, Nomocanones, slavische Bibelübersetzungen, neugriechische und slavische Chroniken. (Vgl. Serapeum v. Naumann, Bd. X. S. 252. Heidelb. Jahrb. 1838. S. 1151). Es fehlt also noch keineswegs an Material, welches auf kundige Augen und Hände wartet. (Außer der von uns angeführten Literatur ist noch zu erwähnen: Mémoires pour servir à l'histoire du mont Athos, par le père Braconier, Manuscr. de la biblioth. du Roi. *Pouqueville*, Voyage dans la Grèce, tome I. pref. p. 8. *Olav Celsius*, de Atho dissert. Upsal. 1721. *R. Curzon*, visits to monasteries in the Levant. London 1850. **Gaß.**

Atrium, s. Kirchhof.

Atto oder Hatto, seines Namens der zweite Bischof von Vercelli in Piemont, † c. 960. Er lebte also in der traurigsten Zeit der abendländischen Kirche; daher, was er als Schriftsteller geleistet, um so mehr Beachtung verdient. Es ist Folgendes: 1) statuta ecclesiae Vercellensis, collectio canonum, meistens aus früheren Sammlungen genommen, und für die Kenntniß des damaligen religiös-kirchlichen Zustandes nicht ohne Bedeutung. 2) de pressuris ecclesiasticis; unter diesen Bedrückungen hebt er besonders die hervor, daß die Geistlichen vor weltliche Gerichte gezogen werden, daß die Fürsten auf die Erwählung der Bischöfe Einfluß ausüben, daß die Einkünfte eines erledigten bischöflichen Stuhles vom Staate eingezogen werden. 3) Polypticus (πολυπτυχος, von seinem mannigfaltigen Inhalte so genannt); vom Verfasser selbst mit folgendem Titel geschmückt: perpendiculum, quo noxia redarguere et honesta sancire debet, ein Verzeichniß von Tugenden und Lastern. 4) Ein Commentar zu den Briefen des Paulus, meist aus Hieronymus und andern Kirchenvätern geschöpft. 5) Briefe und Predigten. — Einige dieser Schriften hat *D'Achery* in sein Spicilegium, in d. 8. tomus d. 1. Ausgabe, aufgenommen. Eine Gesammtausgabe veranstaltete Karl Graf *Buronti del Signore*, Chorherr in Vercelli. 1768. 2 Tom. fol. Handschriftlich finden sich die Werke Atto's in der vaticanischen Bibliothek und im Archiv v. Vercelli. Vgl. noch *Nat. Alex.* hist. eccles. Tom. VI. p. 195. *Oudin*, suppl. script. eccl. p. 305. *Dupin*, nouvelle bibl. Tom. 8. p. 27. Schröckh, Kirch.-Gesch. Theil 23. S. 302. Bähr a. a. O. S. 543. **Herzog.**

Attritio ist im katholischen System eine Form der inneren Buße oder contritio als des ersten Theils des Bußsakraments (s. d.) und zwar die mangelhafteste, jedoch immer noch zureichende Form derselben, gewöhnlich gefaßt als Reue und Besserungs-Vorsatz aus Furcht vor der drohenden Strafe. Da diese Furcht von Gott in's Herz geschickt wird, auf die göttliche Drohung geht, ihr auch eine von Gott gebotene Selbstliebe zu Grunde liegt, so läßt sie sich wenigstens als Anfang der Liebe zu Gott fassen, welche zur eigentlichen contritio gehört. Da überhaupt eine „vollkommene innere Buße“ nicht verlangt, sondern gerade die Unvollkommenheit derselben durch die äußeren Akte des Sakraments ersetzt wird, so kann auch ein solches Minimum genügen. Hilgers (Symb. S. 186) vergleicht die attritio mit den terrores conscientiae der Protestanten, und findet daher in der inneren Bußtheorie wesentliche Uebereinstimmung, wobei jedoch abgesehen ist von dem allgemeinen Karakter der katholischen inneren Bußakte als Werke des von der Gnade angeregten individuellen freien Willensthätigkeit, während die protestantischen Gewissensschrecken, durch das Gesetz und den heil. Geist gewirkt, die unmittelbare Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns ausdrücken. **Schneckenburger.**

Audianer (oder Anthropomorphiten) von ihrem Stifter Audius so genannt, eine Sekte des 4. Jahrhunderts. Audius aus Mesopotamien trat als Sittenprediger auf und geißelte in seiner Predigt die Geistlichen. Darob von diesen angefeindet, trat er mit seinen Anhängern aus der Kirche und ließ sich ungesetzlicherweise zum Bischofe weihen. Nach Scythien verbannt, war er auch da für das Christenthum, wie er es verstand, thätig und starb vor 372. Der ihm und seinen Anhängern vorgeworfene Irrthum war der Anthropomorphismus, wobei sie sich auf viele Stellen des A. T., namentlich auf Gen. 1, 26. beriefen. Die Audianer erloschen im 5. Jahrhundert. Sie sind nicht

zu verwechseln mit jenen ägyptischen Mönchen, die gegen Origenes kämpfend ebenfalls dem Anthropomorphismus huldigten. **Herzog.**

Audientia Episcopalis ist der im justinianischen Codex gebrauchte und von da her allgemein gewordene Name für eine eigenthümliche schiedsrichterliche und eine Zeit lang vollständig richterliche Thätigkeit der Bischöfe in Civilsachen, die mit der Apostelzeit beginnend sich weit in das Mittelalter hineingezogen hat. — Schon der Apostel Paulus (1 Kor. 6, 1 ff.) verbietet den Christen, vor dem heidnischen Richter wegen zeitlicher Güter miteinander zu streiten, und Matthäus (18, V. 15—18.) gibt eine auch für Civilstreitigkeiten brauchbare Anweisung, wie man sich statt dessen verhalten solle. Diese mußte, nach der Natur der Sache und der kirchlichen Verfassungsentwicklung, dahin führen, daß dergleichen Angelegenheiten vor die Presbyter und dann den Bischof als Schiedsrichter gebracht wurden; und zu Cyprians Zeiten (*Jungk*, de originibus et progressu episcopalis judicii in causis civilibus laicorum usque ad Justinianum. Berolin. 1832. p. 12 ff.) hatte sich eine feste Gewohnheit darin gebildet, die, als unter Konstantin die Kirche staatliche Anerkennung fand, schon alt und sicher war.

Konstantin hat zwei dieselbe theils formulirende, theils ausbildende Constitutionen gegeben. Zuerst ein Gesetz vom Jahr 318, in welchem er bestimmt, daß der bischöfliche Spruch nicht allein — was theilweis in seiner Natur als Schiedsspruch bereits lag — inappellabel und selbst durch in integrum restitutio nicht anfechtbar sey, daß es ferner von allen weltlichen Behörden exequirt werden solle: sondern daß auch — was eine wichtige Neuerung war — jede Prozeßpartei und in jedem der Sentenz selbst vorhergehenden Stadium der Streitsache, dieselbe auch wider den Willen ihres Gegners vor den Bischof und seine Audienz solle bringen dürfen. Nach erlangter Alleinherrschaft hat später Konstantin, auf Anfrage eines Präfekten, diese Vorschrift bestätigt und ausdrücklich wiederholt, und gerade aus der desfallsigen Erwähnung dabei ist sein früheres sonst nicht erhaltenes Gesetz häuptsächlich bekannt. Vgl. *Sirmond*, Appendix Codicis Theodosiani. Paris. 1631. c. 1., und XVII Const. quas Jac. Sirmondus — divulgavit, ed. Hänel. Bonn. 1844, sowie über das Gesetz von 318 noch *Sozom.* histor. 1, 9. *Euseb.* vita Constantin. 4, 27. Die seit Jac. Gothofredus mit Ungrund bestrittene Aechtheit dieser Constitutionen ist dargethan von Hänel a. a. O. in der Einleitung und bereits früher in der Schrift De constt. quas Jac. Sirmondus Paris. a. 1631. edit. Lips. 1840. Eine beschränkende Veränderung erfuhr das Rechtsinstitut erst durch die Kaiser Arkadius und Honorius, welche im Jahr 398 die Möglichkeit einseitiger Provocation auf die Audientia Episcopalis, wodurch dieselbe über das Niveau eines schiedsrichterlichen Spruchs hinaufgestellt worden war, wieder aufhoben und sie bloß noch als gewöhnliche Compromiß-Instanz fortbestehen ließen — l. 10. Th. C. de jurisdict. (2, 1.) l. 7. Justinian. C. de audientia episc. (1, 4.) —, von deren die Bischöfe doch noch immer sehr in Anspruch nehmenden Geschäftslast der heil. Augustinus (confess. 6, 3. 37.) erzählt. In letzterer Gestalt ist das Institut durch Valentinian III. im Jahre 452 bestätigt worden (Novell. Valentin. III. 35. 6. Hugo Jus civ. Antejust. p. 1347.), dann in das Justinianische Recht (s. oben) übergegangen und hat im Orient sich später wieder zu größerer Intensität entwickelt.

Im Westen wird es — auf Grund der Schriftsteller und der älteren kirchlichen Sitte — ohne Zweifel schon vor Konstantin einheimisch gewesen seyn und mußte es auch unter den germanischen Völkern, soweit dieselben Heiden oder Ketzer waren, bleiben. Die zweite der obigen konstantinischen Constitutionen sodann wurde benutzt in der Collatio XV. capp. des Florus von Lyon (853) bei d'Achery, Spicileg. T. 1. p. 597. und von Regino de synodall. causs. lib. 2. c. 116. (906.); vollständiger von Benedictus Levita (Capp. Reg. Francor. 5, 366—368, der sie ex sexto decimo Theodosii imperatoris libro, also wahrscheinlich einem Anhange zum Theodos. Codex citirt, zugleich aber mit einem Eingange versehen hat, der eine fingirte Reception abseiten des Kaisers Karl enthält. Hieraus ging sie unter Theodosius Namen in die späteren Sammlungen, namentlich des Anselmus, Ivo und Gratian (c. 35—37. C. 11. qu. 1.) über, in welcher letzteren

(Diss. 90. c. 7.) unter dem Namen von Statuta Ecclesiae antiqua auch die Schriftstelle des Korintherbriefes selbst aufgenommen worden ist. Später hat sich Innocenz III. (c. 13. X. de judiciis [2, 1.]) zur Begründung der Denunciatio evangelica (s. d.) noch darauf bezogen, während die Praxis die Audientia episc. nicht mehr anerkannt haben soll (Walter, Kirchenrecht. §. 183. Note 10.). Sie ging in der sonstigen Entwicklung der bischöflichen Jurisdiktion (s. d.) auf. Vgl. außer dem oben angeführten Jungk, — *Schilling*, de origine jurisdictionis ecclesiasticae in causis civilibus. Lips. 1825. und *Turck*, de jurisdictionis civilis per medium aevum cum ecclesiastica conjunctae origine et progressu. Monast. 1832. **Mejer.**

Auferstehung Jesu Christi. Die Auferstehung Jesu Christi von den Todten ist, wie die Auferstehung der Todten überhaupt, zufolge des Zeugnisses der heil. Schrift (vgl. Luk. 24, 39. Joh. 20, 27.) und nach dem Verstande der christlichen Kirche von jeher nicht bloß als seelische Fortdauer des Individuums zu denken, sondern als Wiederherstellung des wirklich aufgehobenen ganzen Lebens durch göttliche Belebungsmacht. Die Möglichkeit eines solchen Vorgangs kann freilich nicht zugestanden werden von einer naturalistisch-rationalistischen Denkweise; sey es nun, daß dieselbe auf einem deistischen Standpunkt sich befinde, welcher Gott und Welt, Schöpfung und Schöpfer bis zur Trennung auseinanderhält und ein bloß mechanisches Verhältniß zwischen beiden zulassen mag; oder auf einem pantheistischen, welcher alles Leben und alle Thätigkeit Gottes im Weltprozeß, in der Wechselwirkung des Geistes und der natürlichen Dinge aufgehen läßt. Denn beides schließt in sich eine Unfähigkeit, Thaten des lebendigen Gottes, welche über den erfahrungsmäßigen ordentlichen Naturlauf hinausgreifen, in welchen seine hieran nicht gebundene Herrlichkeit oder absolute freie Liebesmacht sich kundgibt, zu verstehen und anzuerkennen, eben damit aber auch consequenterweise eine Verneinung des ganzen Christenthums. Von einem solchen Standpunkte aus bleibt in Betreff der Auferstehung Christi nur zweierlei übrig. Entweder wird die ganze Erzählung von derselben als Dichtung erklärt, sey es nun für eine bewußte absichtliche, willkürliche, also für Betrug und Lüge, gemäß jenem Argwohn der Synedristen (Matth. 27, 63 ff. 28, 13.), oder für ein unwillkürliches Sagengebilde, hervorgegangen aus schwärmerisch überspannter Phantasie. Beides schon darum verwerflich, weil dann die ganze Entstehung und Entwicklung der christlichen Gemeinde und die begeisterte aufopferungsvolle Wirksamkeit der Apostel ein unbegreifliches Räthsel bleibt, und die natürliche Consequenz die ist, alles Große und Herrliche, was hieher gehört, gleichfalls in den Schlund der Erdichtung oder des Mythus mit hineinzuziehen. Eine Consequenz, welcher man auch dadurch nicht entgehen mag, daß man in schlechter Vermittelung die Offenbarungen des Auferstandenen zu subjektiven Visionen und gespenstischen Erscheinungen macht. — Oder aber muß man einen bloßen Scheintod behaupten, woraus Christus, etwa in der Kühle des Grabes und unter Mitwirkung der Spezereien, wieder erwacht seyn soll. Die weitere Folge ist dann natürlich die, daß er über kurz oder lang wirklich gestorben, und daß sein Fortleben nur als das der individuellen Seelen-Unsterblichkeit, oder als das ideelle im Gedächtniß der Mit- und Nachwelt und in der Wirksamkeit seiner Lehre und seines Beispiels zu denken sey.

Ganz anders stellt sich die Sache freilich nach dem Zeugniß der heiligen Urkunden und demgemäß im wirklichen christlichen Bewußtseyn. Für den Christen kann die Möglichkeit der Auferstehung Christi gar nicht in Frage kommen; die Behauptung ihrer Unmöglichkeit würde ein Aufgeben des ganzen Christenthums seyn. Ist sie doch so kräftig und vielfach bezeugt (vgl. 1 Kor. 15, 5 ff.) und von der tiefsten Bedeutung für das ganze Christenthum, eine wesentliche Bedingung seines Gewordenseyns, seines Bestehens, seiner Vollendung, die nicht wegzudenkende Basis alles christlichen Glaubens, Lebens und Hoffens.

1) Daß der Herr vom wirklichen Tode erstanden sey, das ist unläugbare Aussage der Schrift. Abgesehen von dem Herausfließen von Blut und Wasser aus seiner geöffneten Seite, was nicht gerade nothwendig als Beweis seines wirklichen Gestorbenseyns

gemeint ist, da der Evangelist zunächst auf die Erfüllung der Weissagung in dem hier Erzählten hinweist (Joh. 19, 33 ff. vgl. v. 36. 37.) — abgesehen hiervon spricht der einstimmige Bericht aller Evangelien für wirkliches Sterben, und dies ist auch vorausgesetzt und ausgesprochen in der apostolischen Predigt und Lehre, von den petrinischen und paulinischen Reden in der Apostelgeschichte (2, 24—32. 10, 40 f. 13, 30 f. 34 f. 37. u. s. w.), durch die paulinischen und petrinischen Briefe (z. B. Röm. 5, 6—10. 1 Petr. 3, 18.) bis zur Offenbarung Johannis (1, 5. 18.). — Darauf führt auch die Beziehung des Todes Jesu auf die Versöhnung, die Bezeichnung desselben als eines Opfertodes, welcher wesentlich als wirkliches Sterben zu denken ist; darauf die gegensätzlich-parallele Beziehung des Todes und der Auferstehung, des ersteren auf die Sünden, um deren willen er geschehen, der letzteren auf die Rechtfertigung, worauf sie hinziele; darauf die Verknüpfung unseres Hervorgehens aus dem Todeszustand zu neuem, nicht nur geistig-sittlichem, sondern auch vollem, die Leiblichkeit in sich schließendem Leben, mit der Auferstehung Jesu Christi als Vorbild und als Prinzip (vgl. Röm. 4, 24 f. 6, 3 ff. 8, 10 f. 10, 9. 14, 10. 1 Kor. 11, 24—26. 15, 3 ff. 12—23. 48 f. 2 Kor. 4, 20. 5, 14 f. Eph. 1, 19 f. 2, 5 f. Phil. 3, 10 f. 20 f. Kol. 1, 18. 20 f. 1 Thess. 1, 10. 4, 14. 5, 10. 2 Tim. 2, 8. Hebr. 13, 20. 1 Petr. 1, 3 ff. 3, 21.). In diesen Stellen ist einerseits die Wahrheit und Wirklichkeit des Todes und der Auferstehung Christi theils vorausgesetzt, theils kräftig bezeugt; andererseits die Bedeutung insbesondere seiner Auferstehung angezeigt. — Hiermit aber verhält es sich also. Sie steht einestheils in Beziehung zu dem, was ihr vorangegangen: zum ganzen irdischen Leben Christi und zum Ende desselben, seinem versühnenden Tode. Sie ist nämlich die Versiegelung der Wahrheit des tiefsten Inhalts seines Lebens, die volle Erweisung seiner Gottessohnschaft, seiner Einheit mit dem lebendigen Gott und seiner Gleichheit mit ihm, oder daß er der ist, dem der Vater gegeben hat das Leben in sich selber zu haben, gleichwie er es in sich selbst hat (Röm. 1, 3. vgl. Joh. 5, 26. 2, 19. 10, 17 f.). Sie ist ferner die Bekräftigung seiner Versühnung; daß sein Missethäterstod nicht eine wegen eigener Sünde über ihn verhängte Strafe gewesen, sondern ein Aufsichnehmen des Fluchs der sündigen Menschheit, ein Gott wohlgefälliges, wahrhaft gültiges Opfer, wodurch die ganze Sündenschuld des Menschengeschlechts aufgehoben worden, so daß dasselbe nunmehr als gerecht vor Gott erscheinen kann (Röm. 4, 25. vgl. 2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13.). — Anderntheils aber hängt sie zusammen mit allem Folgenden. Sie ist der Beginn seiner Verklärung, seiner Existenz in der ungehemmten Kraft des göttlichen Lebens, vermöge deren er das durch seinen Tod begründete Heilswerk durch Mittheilung seines Geistes also durchführt, daß der ganze Sünden- und Todesstand in den Gläubigen mehr und mehr aufgehoben wird: zunächst innerlich (Röm. 8, 10. 6, 3 ff.); zuletzt aber auch äußerlich, in völliger Vernichtung des Todes, des letzten Feindes, in vollem Walten des Lebens im Bereiche der Erlösung, in der Auferstehung der Todten, wodurch die Seinigen ihm ganz gleichförmig werden (Röm. 6, 8. 8, 11. 1 Kor. 15, 52—57.).

Aus dem Gesagten erhellt nun auch die Nothwendigkeit der Auferstehung Christi. 1) Als der heilige Gottessohn konnte er nicht eine Beute des Todes werden, nicht die Verwesung sehen (Apost.-Gesch. 2, 31. 27. 10, 35.). Dieses würde ja ebenso mit dem Karakter der Heiligkeit streiten, da die Todesherrschaft mit der Sünde zusammenhängt, als mit der Wahrheit der Gottessohnschaft, welche den selbstständigen und unveräußerlichen Besitz des Lebens in sich schließt. Der Tod konnte bei ihm stattfinden nur in Folge vorübergehender Selbsthingebung in das Loos der Sünde, um diese feindliche Gewalt für die Menschheit und in ihr zu vernichten, indem die in jener Selbsthingebung sich offenbarende heilige Liebe den Grund des Todes, die Sünde und Sündenschuld zunichte machte.

2) Das Werk der Erlösung, der Zweck seiner Selbstaufopferung konnte nur zu Stande kommen, wenn der Versühner, der das Loos der Sünder auf sich genommen, durch die göttliche Thatsache der vollkommenen und zu herrlicher Vollendung führenden Lebensherstellung als der Gott wohlgefällige, in dieser seiner Leidens- und Sterbensthat

dem Vater angenehme, erwiesen wurde. Nur so konnte das sündige Menschengeschlecht volle Zuversicht zu dieser Heilsbegründung fassen, und in vertrauender Hingebung an ihren göttlichen Heiland den Frieden des Gemüths und die Kraft der Erneuerung gewinnen. Ohne die Auferstehung des Herrn würde der *Glaube* alles sicheren Grundes ermangeln, und alle Heilsverkündigung etwas Leeres und Vergebliches seyn (vgl. 1 Kor. 15, 14 ff.).

3) Endlich würde auch alle *Hoffnung* der Gläubigen auf Vollendung des Heils eitel seyn, und ihr das Ziel des höchsten Strebens nicht erreichendes Leben wäre der elendeste Zustand, der sich denken läßt. Sich hingeben mit Allem, was das menschliche Daseyn Schönes und Köstliches hat, und doch nichts erlangen, in die Geschiedenheit von Gott, in Sünde und Tod zurücksinken — das wäre ja ein unendlich jammervolles Geschick (1 Kor. 15, 18 f.).

Noch sind aber zwei Punkte zurück, welche mit der bisherigen Auseinandersetzung theilweise in einem Verhältniß der Wechselbeleuchtung stehen: die Fragen nach dem *wirkenden Prinzip der Auferstehung Jesu Christi*, und nach der *Beschaffenheit des Leibs des auferstandenen Herrn*.

1) Gewöhnlich wird die Sache so vorgestellt, daß Christus auferstanden sey durch die Macht oder Herrlichkeit des Vaters, daß *Gott* ihn auferweckt habe von den Todten. So in den petrinischen und paulinischen Reden in der Apostelgeschichte und in den Briefen des Paulus und Petrus, wie auch in dem Brief an die Hebräer (s. d. oben angef. Stellen). Dagegen weist das johanneische Evangelium darauf hin, daß der Grund dieser Lebenserneuerung in der Person des Herrn selbst gelegen, daß er sein durch den Tod aufgehobenes Leben selbst wieder herstelle, sein hingegebenes Leben selbst wieder nehme (Joh. 2, 19. 10, 17. 18.). — Beides scheint nicht zusammen zu stimmen. Aber näher betrachtet schließt das eine das andere nicht aus. Das Prinzip des unvergänglichen Lebens des Sohnes Gottes ist ja durchaus der Vater, welcher dem Sohne gegeben hat das Leben zu haben in sich selber (Joh. 5, 26.). Seine Herrlichkeit, seine überschwängliche Gottesmacht ist das, was diesen Erfolg herbeigeführt. Aber diese Macht ist nicht eine von außenher wirkende, sie ist *in* dem Sohne, wie ja der Vater und Sohn Eines sind (Joh. 10, 30. 14, 10 f.), und der Sohn ist in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit die sich offenbarende Macht des Vaters selbst. Auch indem er sein individuelles Leben (seine ψυχή) hingibt in den Tod, behält er die vollkommene göttliche Lebensmacht in sich; und wie er sein Leben frei hingibt, so nimmt er es auch wieder kraft der seiner Persönlichkeit wesentlichen göttlichen Vollmacht. — Sonach ist die Auferstehung von den Todten ebenso seine That, wie sie das Werk des Vaters ist. Jenes ist ausgedrückt durch das ἀναστῆναι (auferstehen), dieses durch das ἐγερθῆναι (auferweckt werden) oder ἤγειρεν αὐτὸν ὁ θεός (Gott hat ihn auferweckt).

2) Darüber, ob der *Leib des Auferstandenen* ein neuer oder der in's Grab gelegte gewesen, kann kein Zweifel obwalten. Das Grab wird ja leer gefunden, und der Auferstandene zeigte seinen Jüngern die Male der Wunden an den Händen und Füßen wie an der Seite (Luk. 24, 3. 39. Joh. 20, 5 ff. 12 ff. 20. 27.). — Aber ist dieser Leib nun wieder in den Zustand vor dem Tode hergestellt worden, oder in einen höhern eingetreten? Das erstere folgt nicht daraus, daß er Nahrung zu sich genommen. Dergleichen kommt ja auch bei Engelerscheinungen vor. Das Andere aber ergibt sich aus dem plötzlichen Daseyn und Wiederverschwinden, aus dem Kommen in die Mitte der Jünger bei verschlossenen Thüren, aus der verhältnißmäßigen Unkenntlichkeit des Erscheinenden oder seinem Erscheinen in anderer Gestalt (Luk. 24, 16 ff. vgl. Mark. 16, 12.). Es ist hier der Beginn der in der Himmelfahrt sich vollendenden Verklärung, dieselbe Leiblichkeit in einer höhern Qualität, an die Bedingungen der irdischen Existenz nicht mehr gebunden, frei sich bewegend und sich gestaltend nach seinem Willen. Hiefür spricht auch die Zusammenstellung der früheren Erscheinungen des Auferstandenen mit der dem Paulus gewordenen in 1 Kor. 15, 5—8.

Beides aber, reale leibliche Erscheinung und Verschiedenheit der Art und Weise derselben von seinem früheren leiblichen Daseyn war auch das dem Bedürfniß der Jünger, worauf die Thatsache ihrer Abzweckung nach zunächst sich bezog, allein Entsprechende. — Nur so hatten dieselben daran einerseits einen Thatbeweis der Herstellung oder Erneuerung seines irdischen Lebens, andererseits eine faktische Entwöhnung von seinem stetigen sinnlichen Daseyn und Hinleitung zur Gemeinschaft im Geiste.

Man vergleiche zu genauerer Belehrung die gediegene Schrift von G. Reich, die Auferstehung Jesu Christi als Heilsthatsache. 1846. Ferner die Schriften über das Leben Jesu, namentlich Neander, S. 758 ff. (ed. 4.), und Lange, S. 1738 ff.; auch Niedner, Kirchengeschichte. S. 90 ff. Kling.

Auferstehung der Todten. Die Erwartung einer Auferstehung der Todten, eines vollkommenen Lebenszustandes in erneuerter und verherrlichter Leiblichkeit war — begreiflicherweise — dem Heidenthum mit Ausnahme des Parsismus (J. G. Müller, theol. Stud. u. Krit. 1835, 2.) fremd. Die abenteuerliche Lehre von der Seelenwanderung war ja offenbar etwas ganz Anderes. Daher der Hohn des größern Theils der atheniſchen Zuhörer des Paulus, als er von Auferstehung der Todten redete (Apost.-Gesch. 17, 32.), und das fortdauernde Befremden und Spotten der Heiden auch in der Folgezeit über diese den Christen so tief eingewurzelte Hoffnung, und die Bemühungen der Vertheidiger der christlichen Wahrheit, durch verschiedene Gründe und Analogien (z. B. des aus seiner Asche verjüngt hervorgehenden Vogels Phönix) diese Lehre den Heiden annehmlich zu machen. — Anders stellt sich die Sache im testamentischen Lebensgebiete. Eine Hindeutung auf ein herrliches Erwachen aus dem Todesschlafe findet sich in Psalm 17, 15. vgl. 16, 9 ff. — Und wie man auch von der vielbesprochenen Stelle Hiob 19, 25 ff. urtheile; unwidersprechliche Hinweisungen darauf bieten sich dar bei Jesajas 25, 8. 26, 19., desgleichen bei Ezechiel, K. 37, wo zwar von der Wiederherstellung des Volks Israel die Rede ist, aber so daß das Bild der Auferstehung oder Wiederbelebung der Todten, in welches die Weissagung sich kleidet, das Vorhandenseyn dieser Vorstellung voraussetzt. Hiezu vergleiche man auch Hosea 13, 14. Ps. 49, 16. 68, 21. — Endlich kommt noch in Betracht die danielische Stelle 12, 2. 13., wo von einem Wiederaufstehen der Gerechten und der Gottlosen die Rede ist, und die Aeußerungen im 1. B. der Makkab. 7, 9—12. 14. 20. 23. 29., in welchen die Hoffnung der Lebensherstellung als eine unter Todesqualen stärkende Macht sich darstellt. Zur Lehre bildete sich diese Hoffnung aus in der Schule der Pharisäer. Es war aber hier eine mit crassen Vorstellungen verbundene Richtung auf's Jenseits, der die sadducäische Schule, vorzugsweise auf's Diesseits gerichtet, eine starke Skepsis entgegensetzte.

Ihren sichern Halt und ihre rechte Bewährung konnte jedoch diese Hoffnung und Lehre erst finden in der persönlichen Offenbarung des ewigen Lebens, im gottmenschlichen Lebensfürsten, der mit Wort und That ihr Zeugniß gab, und sich selbst als die Auferstehung und das Leben bezeichnete (Joh. 11, 25.). Auf's Bestimmteste trat er der Abirrung nach beiden Seiten entgegen. Wie er die prophetische Anschauung von einer Auferstehung der Todten in der großen Erlösungs- und Vollendungsepoche, worin alle Weissagung zur Erfüllung kommt, von aller pharisäischen Vergröberung löste; so trat er andererseits der sadducäischen Läugnung mit einer auf den Grund gehenden Deutung und Aufschließung des göttlichen Worts in der Schrift entgegen, hinweisend auf die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, welche auch Leben mit sich führen müsse, und auf die Kraft Gottes, welche auch das vor Menschen Unmögliche vermag (Matth. 22, 30—32. vgl. Luk. 20, 34—38.). Noch tiefer hinein führt er, wenn er die Auferweckung am jüngsten Tage, nämlich die Lebensauferstehung (Joh. 5, 29.) als eine Folge des Glaubens an ihn und der darin begründeten Lebensgemeinschaft mit ihm bezeichnet, und so sich selbst als das persönliche Prinzip der Lebenserneuerung hinstellt (Joh. 6, 39 f. 54. vgl. 5, 21—29. 11, 25 f.).

In der apostolischen Lehrbildung kommt hier vornehmlich Paulus in Betracht,

welcher seine pharisäische Auferstehungslehre im Geiste Christi geläutert, und die Grundlinien einer Theorie hingezeichnet hat, welche dem Bedürfniß einer tiefern Erkenntniß dieser Wahrheit auf eine höchst befriedigende Weise zu Hülfe kommt. Zwei Punkte sind es vornehmlich, welche aus seiner Darstellung hervorleuchten. 1) Die Andeutung der Wirksamkeit des den Gläubigen einwohnenden Geistes Christi in Bezug auf ihre leibliche Vollendung (Röm. 8, 11. — besonders nach der stark bezeugten Lesart διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος — πνεύματος). Dies trifft zusammen mit den Erklärungen des Herrn selbst bei Johannes, wonach die Lebensgemeinschaft mit seiner Person das die Lebensauferstehung mit sich Führende ist. Denn diese Lebensgemeinschaft besteht eben in der Einwohnung des Geistes Christi, durch welchen Christus in uns lebt und wir in ihm (vgl. Gal. 2, 20. Röm. 8, 9. 10. 11.). — So erscheint denn die Auferstehung der Gläubigen nicht als etwas, was bloß von außen ihnen gleichsam angethan wäre, sondern, entsprechend der Auferstehung Christi selbst, als ihre vom innersten Grunde ihres neuen Lebens ausgehende höchste That, als der Abschluß ihrer heiligen und seligen Lebensentfaltung. Gott ist es allerdings, der sie aus dem Todesschlafe erweckt, Christus ist das Prinzip ihrer Lebenserneuerung und Vollendung, aber nicht als von außen her wirkend, sondern vermöge seines inwohnenden Geistes. — Hiermit sind manche Schwierigkeiten und Bedenken, welche von Altersher gegen diese Lehre von der Todtenauferstehung erhoben worden sind, wesentlich beseitigt, und sie wird dem denkenden Geiste, insofern er christlich erleuchtet ist, zugänglicher, als sie es sonst ist.

2) Mit diesem ersten Punkte hängt dann zusammen der zweite: die Beleuchtung des Auferstehungsvorganges durch die Analogie der Entfaltung des Pflanzenlebens (1 Kor. 15, 36 ff.). Die Frage, ob und inwiefern der Leib, den wir im irdischen Daseyn gehabt, und der Auferstehungsleib derselbige sey, findet hier die rechte Beantwortung. Daß es irgendwie derselbige Leib ist, das folgt freilich schon aus der Analogie der Auferstehung Jesu Christi selbst, sowie daraus, daß unser Leib nicht wie eine uns bloß angelegte Hülle zu betrachten ist, welche wir mit einer andern wechseln mögen, sondern daß diese Seele und dieser Leib eine Einheit des Lebens bilden, daß sie wesentlich zusammengehören. Aber sollen denn nun die im Verwesungsprozesse oder durch Verbrennung und sonst wie zersetzten, zerstreuten, verwehten Theile wieder zusammengebracht werden? Man bejaht dieß wohl, indem man sich für die Möglichkeit einer solchen Wiedervereinigung auf die göttliche Allmacht und Allwissenheit beruft, oder auch auf die Kraft der Seele, das Angehörige und Verwandte, wo es immer seyn mag, wieder an sich zu ziehen. — Verneint man es aber, so bietet sich, um die Identität des gegenwärtigen und des Auferstehungsleibes dennoch festzuhalten, eine aus der paulinischen Stelle sich entwickelnde Auffassungsweise dar. Wie von der absterbenden Pflanze nur ein Keim zurückbleibt, welcher dann, neuen Stoff an sich ziehend, unter dem Einfluß des Lichts &c. zu einem neuen Pflanzenleibe sich gestaltet, der vermittelst des Keims derselbige ist mit dem erstorbenen und doch ein anderer: so bleibt, nachdem das menschliche Leibesleben in seinem irdisch-elementarischen Bestande zerfallen und aufgelöst ist, ein Keim desselben, das Feinste und Innerlichste, mit der Möglichkeit neuer Gestaltung zurück, und dieses zieht, nachdem es etwa auf den Zwischenstufen derselben entsprechende Stoffe sich angeeignet, in der Vollendungsepoche den ihr entsprechenden vollkommenen Stoff an sich und entfaltet sich nun kraft des inwohnenden Geistes Christi, der vom psychischen (inneren) Leben Besitz genommen, zur vollkommenen Leiblichkeit des Auferstehungszustands. Der Apostel gibt anderwärts (2 Kor. 5, 1 ff.) zu verstehen, daß es ein himmlisches Element ist, welches nunmehr das Leibesleben constituire, weßhalb er auch den Auferstehungsleib eine Behausung vom Himmel nennt. — Diese verklärte Leiblichkeit wird correspondiren der verklärten Erde, welche durch einen Feuersprozeß zerstört, gleichsam von ihrem innersten Keim und Kerne aus durch Vereinigung mit himmlischen Elementen sich neu gestalten wird.

Beides, in der herrlichen Zukunft Christi begründet, wird den Andeutungen der

Weissagung zufolge auch der Zeit nach zusammenfallen, wie es denn auch wesentlich zusammengehört.

Die heilige Schrift redet meist von der Auferstehung zu wahrem seligem Leben, zur Vollendung des Heils. An einigen Stellen aber deutet sie auch eine Auferstehung an, welche Gericht, d. h. völlige Ausscheidung aus dem Bereiche des Heils und der Heilsgewinnung mit sich führt (vgl. Joh. 5, 29.). Dies ist die Auferstehung der Ungerechten (Apost.-Gesch. 24, 15. vgl. Daniel 12, 2.). Daß diese eine Leiblichkeit von einer den Seligen entgegengesetzten Beschaffenheit haben werden, das ergibt sich schon aus der Gegensätzlichkeit ihres Zustandes im Ganzen, also aus der Natur der Sache. Dieselbe wird wohl ihren Stoff an dem argen Niederschlag der untergegangenen alten Welt haben, wie diese Subjekte selbst als der unverbesserliche schlimme Niederschlag des erlösten Menschengeschlechts werden erfunden werden. — Endlich aber redet die heilige Schrift auch von einer ersten Auferstehung (Offenb. 20, 5.). Diese, welche der allgemeinen am jüngsten Tage — in der Epoche des Gerichts und der Weltzerstörung und Erneuerung — vorangeht, wird als eine solche dargestellt, welche nur einen Theil der Gläubigen angeht, als eine Auszeichnung derer, welche um des Bekenntnisses Christi willen ihr Leben darangegeben, und nun mit denjenigen, welche in den schweren Versuchungen der letzten antichristlichen Zeit treu geblieben, an dem blühenden Zustand des allen feindlichen Störungen entzogenen Reichs Gottes, worin Christus als König offenbar seyn wird, dem tausendjährigen Reiche, Theil nehmen (mit Christo regieren) werden. Diese Auferstehung ist gleichsam das Vorspiel der Auferstehung aller Christo Angehörigen, wie das tausendjährige Reich selbst das Vorspiel ist des vollendeten Gottesreichs, welches nach dem letzten Kampfe hervortreten wird. — Die erste Auferstehung wird auch wohl nur eine jenem ganzen Zustand gemäße Leiblichkeit mit sich führen, so daß bei den derselben Gewürdigten noch eine letzte Verwandlung zur Vollkommenheit des Leibeslebens erfolgen wird.

Dies sind die in der heiligen Schrift vorliegenden Bestimmungen, und die aus ihren Andeutungen und dem Zusammenhang derselben sich ergebenden Folgerungen und Vermuthungen.

Die theologische Erörterung dieser Lehre bewegte sich insbesondere um die Frage der Einheit und Selbigkeit des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen. Von der einen Seite wurde die paulinische Lehrweise weiter entwickelt; von der andern eine mehr oder weniger grobe Identitätsvorstellung behauptet. In der ersteren Bahn bewegte sich Origenes und seine Schule, zum Theil wenigstens mit der eigenthümlichen Ansicht, daß in der Auferstehung der nach dem Sündenfall mit dem gröberen materiellen — den Röcken aus Thierfellen (1 Mos. 3.) — überkleidete ursprüngliche Leib in seiner Vollkommenheit zur Entfaltung komme.

Die strengere und gröbere Identitätsvorstellung, welche außerhalb der origenistischen Schule herrschte, gewann, nachdem auch Männer wie Hieronymus und Augustinus sie gegen die feinere origenistische eingetauscht hatten, mehr und mehr das Ansehen der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Dem entspricht denn auch der Ausdruck des apostolischen Symbolums: Auferstehung des Fleisches, wofür die schriftmäßigere Bezeichnung seyn würde: Auferstehung des Leibes, oder, wie es im nicänischen Symbolum heißt: Auferstehung der Todten.

Die spiritualistische Denkweise, welche schon in den Gnostikern des 2. Jahrhunderts, ja schon in den Vorläufern derselben (2 Tim. 2, 18.) zum Vorschein kommt, will von Verklärung der Leiblichkeit nichts wissen. So geht denn durch alle Jahrhunderte Anzweifelung und Läugnung der Todtenauferstehung, und auch in unserer Zeit besteht ein starkes und weit verbreitetes Vorurtheil gegen diese Lehre. Aber je mehr einerseits ein lebendiger und fester Glaube an das in der heiligen Schrift verfaßte Gotteswort, andererseits der Grundsatz der tiefsten Denker (eines Oetinger, Hamann ꝛc.), daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist," in den Geistern und Gemüthern der Zeitgenossen Raum

gewinnt, desto mehr wird auch die zuversichtliche Ueberzeugung von der leiblichen Auferstehung sich wieder befestigen; und hiezu wird auch eine dem denkenden Geiste sich empfehlende Auffassungsweise dieses Vorgangs mit beitragen.

Zu vergleichen ist über die alttestamentliche Lehre besonders *Oehler*, Veteris testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata. Stuttg. 1846.; über die neutestamentl. Usteri u. Dähne, paulinischer — Köstlin, johanneischer Lehrbegriff. Ferner J. G. Müller, Lange und Kling in den theol. Stud. u. Krit. 1835, 3. 1836, 3. 1839, 2. S. 499 ff. vergl. Monatsschrift von Nitzsch und Sack, 1846, 8. 9. S. 139 ff. u. a. **Kling.**

Aufgebot. Ausrufung; Proclamation; bannum nuptiale. Die öffentliche Verkündigung der Brautleute in der Kirche hat einen doppelten Zweck, erstlich ist es ein Aufruf der Gemeinde zur Fürbitte für die Verlobten, sodann ist es eine förmliche Ladung zu Geltendmachung von etwaigen Ansprüchen Dritter und zur Namhaftmachung sonstiger Hindernisse, welche dem Vollzug der Ehe im Weg stünden. Die erste Bedeutung herrscht in dem Gebrauch der ältesten Kirche vor, die andere in der späteren Gesetzgebung, welche das Aufgebot hauptsächlich aus dem kirchlich-polizeilichen Gesichtspunkt betrachtet und behandelt. Frühere Particulargesetze hierüber und überhaupt der ältere Brauch der Kirche wurden auf der vierten Lateransynode (1215) durch Innocenz III. fixirt und endlich durch die Kirchenversammlung von Trient allgemein festgesetzt, daß in der Regel jeder Trauung eine dreimalige Proclamation vor versammelter Gemeinde an drei auf einander folgenden Sonntagen vorauszugehen habe. Die evangelische Kirche verlangt dasselbe, obwohl auch hier wie in der katholischen Kirche die Unterlassung der Proclamation eine Ehe nicht ungültig macht, sondern nur den trauenden Geistlichen und den Kontrahenten Strafen zuzieht. Ungleich sind die Meinungen und zum Theil auch die Gesetze darüber, ob sogleich nach dem dritten Aufgebot getraut werden dürfe, und sofern man die Proclamation als eine peremtorische Citation betrachtet, so erscheint es allerdings als widersinnig, wenn ohne eine Frist abzuwarten, alsbald nach dem letzten Ausruf getraut wird, und dies um so mehr da, wo vermöge erlangter Dispensation nur ein für dreimal proclamirt wird. Indessen darf man nicht vergessen, daß durch das Einschieben einer nicht geringen Anzahl von bürgerlichen Ehehindernissen, dadurch, daß bevor eine Ehe auch nur proclamirt werden darf, die bürgerlichen zum Theil auch die Staatsbehörden über ihre Zuläßigkeit zu erkennen haben, und also jedes Ehevorhaben nothwendig publik wird, die Proclamation in neuerer Zeit immer mehr den Werth einer Citation verlieren und in ihrer Bedeutung wiederum dem ältesten Brauch näher kommen muß. Hierauf weist auch die Praxis einiger Länder hin, in welchen copulirt wird, ohne auf einen Aufgebotschein von Seiten des Geistlichen zu warten, welcher ebenfalls proclamirt hatte. Ueber den Ort der Proclamation gilt die Regel, daß dieselbe vom Parochus des Wohnorts und falls die Nupturienten zwei verschiedenen Orten angehören, von den beiden betreffenden Pfarrern zu geschehen habe. Die Anwendung dieser allgemeinen Regel wird jedoch dadurch schwierig, daß der Zweck der Proclamation nicht wohl erlaubt, sich hinsichtlich der Bestimmung des Wohnorts mit der gewöhnlichen juristischen Definition zu begnügen. Denn da es hauptsächlich darauf ankommt, zu erfahren, ob die Nupturienten nicht schon anderwärts Verbindlichkeiten haben, welche eine Einsprache gegen ihr Vorhaben begründen, solche Verbindlichkeiten aber überall, wo sie sich bisher zeitweise aufgehalten haben, angesponnen seyn können, so wird bei solchen Personen wenigstens, welche ihren Wohnort öfters zu wechseln pflegen, der Zweck keineswegs erreicht, wenn man sie in Ermanglung eines festen neueren Wohnsitzes an ihrem Heimathort proclamirt. Auf der andern Seite aber würde das Proclamiren an allen den Orten, wo sie sich seither aufgehalten haben, gerade für die ärmere Volksklasse, Dienstboten u. dergl. sehr lästig und kostspielig seyn. Die Gesetzgebungen variiren hierüber und setzen einen größeren oder geringeren Zeitraum des dermaligen Aufenthalts fest (sechs Wochen bis zu zwei Jahren), um danach den Proclamationsort zu bestimmen, in dessen Ermanglung entweder auf den Gebiets- oder Bürgerrechtsort oder bei solchen, welche noch Eltern haben, auf den Ort zurückgegangen wird, wo diese wohnen. Es ver-

steht sich von selbst, daß bei geschehenen Einsprachen von solcher Natur, welche die Eingehung der Ehe verhindern, das Aufgebot so lange sistirt werden muß, bis die Hindernisse, sofern dies möglich, hinweggeräumt sind. Dauert die Unterbrechung längere Zeit, oder ist vom letzten Aufgebot an eine längere Zeit verstrichen, ohne daß zur Ehe geschritten wurde (die Gesetzgebungen variiren wiederum in der Bestimmung des Zeitmaaßes von 2—6 Monaten), so verliert die Proclamation ihre Gültigkeit und muß widerholt werden. — Ob bei Solchen, die, nachdem sie geschieden worden, sich wiederum mit einander ehelichen wollen, Proclamation stattzufinden habe, ist eine Frage, welche auf dem Standpunkt protestantischer Ansicht über die Ehetrennung allerdings bejaht werden muß, obwohl das öffentliche Schicklichkeitsgefühl verlangt, daß hier durch Erleichterung der Dispensation zur möglichsten Stille verholfen werde, sowohl um der Personen selbst, als um der Kirche willen, welche bei einem solchen Anlaß, der auf vorhergegangene unvorsichtige Scheidung hinweist, ihre Fahne zu verhüllen alle Ursache hat. — Wo vom Aufgegot gänzlich dispensirt werden soll, wird von den Verlobten ein Eid oder eine Versicherung an Eidesstatt verlangt, daß sie nicht anderwärts durch ein Verlöbniß verbunden seyen (juramentum integritatis seu de statu libero). Bei unaufschiebbaren Trauungen auf dem Todtenbett, welche, wenn die Braut schwanger, in favorem prolis zulässig sind, wird die Dispensation von der Proclamation präsumirt. — Das Aufgebot bei gemischten Ehen hat in den Pfarreien beider Verlobten zu geschehen. In Oestreich wird übrigens verlangt, daß der akatholische Gatte zugleich auch von dem katholischen Parochus seines Wohnorts verkündigt werde, gemäß dem System, welches alle Protestanten hinsichtlich der Stolgebühren ꝛc. zugleich an die katholischen Geistlichen bindet. — In manchen Ländern hat der Adel das Vorrecht, sich gar nicht, oder nur einmal ausrufen zu lassen. — An den Fastensonntagen, und in manchen Ländern auch an den Sonntagen des Advents finden keine Proclamationen statt. A. H.

Aufklärung. Schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts beginnt eine Emancipation von der Herrschaft der Autorität in Wissenschaft und Religion: der muthigste Vorkämpfer gegen hergebrachte Wahrheiten wie Irrthümer auf den verschiedensten Gebieten, in Politik, Jurisprudenz, Philosophie, Theologie, Geschichte, Aesthetik ist Christian Thomasius. Unter französischem Einflusse ist er der erste, welcher im Felde der Journalistik und mit den Waffen der Satire die geheiligte Tradition als deutsche Philisterei und alten Bocksbeutel anzugreifen wagt. Als der sächsische Boden ihn nicht mehr trägt, bietet der brandenburgische ihm ein Asyl und — die Regierungszeit eines Friedrich Wilhelm I. ausgenommen — wird Preußen das Land, wo die neue Richtung der Zeit sich ungehemmt entwickeln kann. Noch leistet bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts die Anhänglichkeit an die tradirte Wahrheit einen allmählich immer schwächer werdenden Widerstand. Aber unter Mitwirkung der mit dem Spotte der Frivolität die geheiligten Autoritäten bekämpfenden französischen Literatur und des mit sittlichem Ernste kämpfenden englischen Deismus verbreitet sich die Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit des Alten unter den gebildeten Ständen immer allgemeiner. Die durch die calixtinische Richtung vorbereiteten, durch die in der Schule des Thomasius gebildeten Juristen nachdrücklich verfochtenen Grundsätze der Toleranz geben dem Hervortreten neugewonnener Ansichten immer freiern Spielraum. Von den nun allerwärts auftauchenden neuen Entdeckungen und Ansichten wird das Zeitalter überrascht und Aufklärung wird seit 1760 das Losungswort.

Die unter diesem Namen sich geltend machenden Principien, wiewohl vorzugsweise im Gebiete der Theologie mit dem Namen »Aufklärung« belegt, machen sich indeß nicht bloß auf diesem geltend, sondern auf allen, vorzüglich auf dem der Politik, der Jurisprudenz, der Medicin, der Kunst und der Pädagogik. Es sind die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes, welchem ein gewisser Fonds von Ansichten und Gefühlen, durch eine vorangegangene historische und philosophische Wissenschaft erzeugt, als an sich evident gelten. Die Wolfische Philosophie hatte einen verstandesmäßigen

Dogmatismus verbreitet, der die Wahrheiten der natürlichen Religion demonstrativ bewies, die der geoffenbarten den Stützen der Autorität überlassend. Diese Wolfischen Beweise wollten indeß nachgerade nicht mehr genügen. Eine Popularphilosophie trat an die Stelle, in welcher die Wahrheitsbeweise des Wolfianismus sich in Wahrscheinlichkeitsbeweise und Hypothesen verwandelten. Einem Garve in seinen Beweisen für das Daseyn Gottes gilt auch Gott nur als wahrscheinliche Hypothese. So richtete sich das Denken von dem Objekte ab auf das Subjekt und seine subjektive Interessen. Nicht mehr, was der Gegenstand an sich ist — was er für mich und mein Bedürfniß ist, soll über denselben entscheiden. Auf anderem Wege zu ähnlichem Resultate gelangt, wies die Philosophie von Helvetius und Diderot die vornehme Welt auf die Selbstliebe als das Princip alles Handelns hin. „Die Philosophie, sagt Basedow in seinem System der gesunden Vernunft 1765, hat keinen andern Zweck, als die für Alle gemeinnützigen Kenntnisse vorzutragen, und darum unsere Glückseligkeit zu befördern. Deßwegen gibt es auch kein anderes Kriterium der Wahrheit für einen Gedanken, als daß wir ihm Beifall geben müssen, um unserer Glückseligkeit gemäß zu denken.“ — Von diesem Standpunkte aus ergeben sich für alle Gebiete der Wissenschaft und des Lebens folgenreiche Maximen. Das tiefere, auf die Ideen der Sachen selbst eingehende Denken erschien als Ueberspannung, ebenso aber auch die Macht unmittelbarer Begeisterung. Es war die Zeit, wo Gottsched durch seine Anweisung zur Dichtkunst einen Anfänger in Stand zu setzen verhieß „in allen Gattungen der Poesie untadelige Gedichte zu liefern“; wo Spalding „über die Nutzbarkeit des Predigeramtes“ und Adelung „über den Nutzen der Empfindungen“ schrieb, wo Campe den Rheinfall bei Schafhausen, der wenn er gerade flöße, so viele Sägemühlen speisen könnte, dem Jünglinge als Warnung vor unpraktischer Begeisterung vorhielt. Einer so in sich selbst über ihre Fortschritte vergnügten Zeit mußte es als überflüssig erscheinen, von der Vergangenheit noch zu lernen; das Studium der Alten sollte durch „gemeinnützige“ Kenntnisse ersetzt werden. Aber auch die praktische Abhängigkeit von der Vorwelt wie von der Mitwelt erschien dem selbstgefällig gespreizten Individuum unerträglich. Der Einzelne sollte von fremdem Willen unabhängig seyn. Das Volk galt nur als eine Summe von Einzelnen, der Staat nur als aus der Verabredung dieser Einzelnen hervorgegangen. „Der Staat,“ lehrte damals einer der größten Staatsrechtslehrer, Schlözer, (allgem. Staatsrecht 1793) „ist eine Erfindung. Menschen machten sie zu ihrem Wohle, wie sie Brandkassen u. s. w. erfanden. Sie ist eine künstliche, überaus zusammengesetzte Maschine, die zu einem bestimmten Zwecke gehen soll. Sie bedarf eines Maschinen-Directeurs, Herrscher oder Souverain genannt, der von seinen Mitgenossen die ihm nöthigen Aufträge und Eigenschaften erhält.“ Die noch zu heilenden Gebrechen der menschlichen Gesellschaft, in allen ihren Ständen, Verhältnissen und Einrichtungen, stellte in gefälliger Form der vielgelesene Roman von Salzmann „Carl von Carlsberg oder über das menschliche Elend“ (1784—88. 6 Thle.) dar, und schon im 5. Bd. kann der Verfasser seine Freude ausdrücken, daß seit dem ersten Bande mächtige Schritte zu dem ersehnten Ziele hin geschehen seyen. Noch mitten in dieser Zeit stehend richtet den Ungeist dieser Zeit zermalmend Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ 1806.

Wie schnell auch das neue „Karfunkellicht“ nach allen Seiten hin sich verbreitete: dem langsamen Gange der Zeit die Durchführung der neuen Weltansicht zu überlassen, war das Zeitalter doch zu ungeduldig. Geheime Gesellschaften für die Aufklärung sollten diese Zwecke beschleunigterweise selbst durch unlautere Mittel verwirklichen helfen. So entstand zunächst in der katholischen und protestantischen Welt der Illuminatenorden seit den siebziger Jahren und zählte bald selbst Herzoge und Prinzen, Minister und Prediger der katholischen wie der protestantischen Länder in seiner Mitte*). Ein Afterbild desselben ist die 1787 von Dr. Bahrdt in's Werk gesetzte „Deutsche Union,“ mit der

*) Das deutsche Staatsleben vor der Revolution, von C. Th. Perthes. 1845. S. 262.

ausgesprochenen Absicht: „nach dem großen Zwecke des erhabenen Stifters des Christenthums, Aufklärung der Menschheit und Dethronisirung des Aberglaubens und Fanatismus durch eine stille Verbrüderung Aller, die Gottes Werk lieben, durchzusetzen.“ Mit Ausnahme der Fürsten, welche für solches Licht noch nicht empfänglich, sollen alle Gattungen von Menschen Aufnahme finden, vor Allem die Günstlinge der Fürsten und die Postmeister. Auch diese Mystifikation des schwindelreichen Theologen fand unter Vornehmen und Geringen der katholischen und der protestantischen Welt ihren Anhang *). Gleichen Zweck verfolgt die berliner „Gesellschaft der Freunde der Aufklärung“ 1783 — dem äußern Namen nach die „Mittwochsgesellschaft“ —; unverletzliches Stillschweigen über die Verhandlungen und der Ausschluß Aller, welche „an freien Vorstellungsarten in Sachen der Religion und Moral Anstoß nehmen könnten“, ist Gesetz. Wir finden in dieser Gesellschaft den Rektor Gedicke, die Oberconstorialräthe Teller, Dieterich, Zöllner, Bibliothekar Biester, Professor Ramler, Moses Mendelssohn u. A. **). In der katholischen Welt findet dies neue Licht unter Kaiser Joseph in Oesterreich, unter dem Einflusse der Illuminaten in Baiern, in Kur-Mainz unter Karl Emmerich Mittelpunkte für eine weite Verbreitung. Für das protestantische Deutschland wird Berlin der Focus und die „neue deutsche Bibliothek“ die mächtigste Reverbere. Uebrigens sollte — über all der Seichtigkeit, welche diese Periode an die Stelle des Alten gesetzt hatte — es nicht vergessen werden, daß theilweise wir noch jetzt auch von ihren guten Früchten zehren und daß das Alte, das sie, namentlich in Staat, Erziehung, Sitte, verdrängte, zum Theil wirklich ein Verrottetes war.

Wir haben es hier namentlich mit der theologischen Aufklärung zu thun. Sie läßt sich noch bestimmt von dem eigentlichen Rationalismus unterscheiden. Schon war das Bewußtseyn erwacht, daß der gesunde Menschenverstand das einzige Kriterium wie die einzige Quelle der Wahrheit in der Religion sey. Aber noch war theils ein Ueberrest der Ehrerbietung für die ererbte Glaubenslehre in den aufklärenden Theologen selbst, theils die Anhänglichkeit an die Ueberlieferung bei den Aufzuklärenden zu stark, als daß man offen mit der Autorität der Schrift zu brechen gewagt hätte — die der Symbole galt schon als überwunden. Anstatt die Norm der Bibel zu verwerfen, wird daher die neugewonnene Einsicht vielmehr hineingelegt. Schon bei Basedow tritt der Satz auf: Nur diejenigen Glaubenslehren seyen als fundamental anzusehen, „welche dem großen Haufen durch Gründe der Ueberzeugung verständlich gemacht werden können“ ***), das aber sind eben die praktischen. Nun enthält indeß die Schrift sowohl an Lehren als an Thatsachen so Vieles, was über die Allgemeinverständlichkeit wie über das bloß praktische Interesse hinausgeht: hier sollte nun zunächst die durch Semler neubegründete historische Exegese helfen. Ein Bahrdt erklärt Matth. 28, 18.: „Ich kann nun Alles durchsetzen und meine Wirksamkeit im Himmel und auf Erden, d. h. überall verbreiten, weil ich nach meinem Abtreten nicht mehr durch meine Gegenwart das Haupthinderniß nähre, welches in der Erwartung eines irdischen Messias liegt.“ Von Teller wird 1772 ein Wörterbuch des N. T. herausgegeben, worin dem, der es nachschlägt, der von Orientalismen befreite gemeinverständliche Sinn der Schrift nachgewiesen wird. Auch von den übernatürlichen Thatsachen sollte die richtige Exegese befreien. Es entstand die natürliche Wundererklärung bei Bahrdt, Eck, Hetzel u. v. a. Der brennende Busch des Moses war ein vom Morgenroth beschienener Busch, die himmlischen Heerschaaren bei der Geburt Jesu eine Laterne oder palästinensische Irrlichter, die Engel Blitze. Aber auch diese exegetischen Wasserkünste reichten noch nicht aus, um das übernatürliche Element aus den biblischen Urkunden fortzuschwemmen. Es mußte noch die Accomodation hinzutreten. Was Jesus vom Teufel, vom Weltgericht und Todtenauferstehung, ja von seiner

*) Tholuck, vermischte Schriften. II, 115.

**) Tholuck, liter. Anzeiger. 1830. Nr. 8.

***) Versuch einer freimüthigen theolog. Dogmatik. 1762. S. 5.

Messiaswürde redet, was die Apostel lehren von Christi Opfertode, vom ersten und zweiten Adam u. s. f., war Accomodation zu Zeitvorstellungen. So war denn eine Offenbarungsurkunde hergestellt, die nicht mehr offenbarte, als was der gesunde Menschenverstand sich von selbst sagte.

Der Glaube an diese Accommodation wurde zuerst bei den aus dem alten Testament citirten Weissagungen erschüttert: schon in den neunziger Jahren wurde von Einzelnen ausgesprochen, daß, was als irrig in den heiligen Schriften erscheine, der Irrthum der heiligen Schriftsteller selbst sey. Nach dem Vorgange von Tellers Schrift „Religion der Vollkommenen," spricht Krug in den „Briefen über die Perfectiblität der geoffenbarten Religion" schon 1795 aus: „Wir sehen, daß die sogenannte geoffenbarte Religion sich vervollkommnet bis auf Christum, daß Paulus wieder die Religion Jesu verollkommnet, daß Paulus, Jacobus, Petrus verschiedener Meinung waren. Jesus rühmt sich nur des Bewußtseyns der Wahrheit, nicht der absoluten Wahrheit, Paulus ermahnt seine Schüler selbst zu prüfen, was in seiner Lehre gut sey, und das Beste zu wählen. Wäre das, was Christus als Wahrheit gibt, die vollkommene Wahrheit, so müßte sie nicht in einzelnen Sprüchen gegeben seyn, sondern in einem festen System. Man sage nicht: Gott konnte doch nur Vollkommenes offenbaren. Es gibt keine unmittelbare Offenbarung, sondern es entwickeln sich bei den heiligen Männern die Kenntnisse, welche sie ihren Zeitgenossen mittheilen sollten, gerade so wie bei andern Menschen, und mußten daher der Lage der jedesmaligen Umstände und der Summe moralischer und religiöser Weisheit angemessen seyn, die in dieser Beziehung möglich war."

Hiermit war nun auch die Hülse vollends zertrümmert, die ihres Kerns schon vorher beraubt worden. Von dem Anfange des neuen Jahrhunderts an traten bei Gabler und Reinhard die neuen Parteinamen Rationalismus und Supranaturalismus auf, und mit ihnen die neue Streitfrage, ob Vernunft oder Schrift das höchste Kriterium religiöser Wahrheit. Doch wie vorher durch die Schriften der Aufklärer nicht selten der Rationalismus hindurchschlägt, so hängen auch dem Rationalismus noch häufig genug die alten Aufklärungs-Principien an. Henke in seinen institutiones 1793. S. 112 läßt die Wahl, ob Jesus in der Satanslehre sich accommodirt oder selbst im Irrthum befangen gewesen. Wegscheider findet in den rebus levioribus die Accommodation wahrscheinlicher, in den rebus gravioribus haben die Apostel Jesum mißverstanden (institutiones 8. Aufl. S. 120). Der natürlichen Wundererklärung folgt Dr. Paulus auch noch 1831 in der Ausgabe seines exegetischen Handbuches.

Zur Geschichte der theologischen Aufklärung läßt sich namentlich das übrigens plan- und kritiklose Buch von Fuhrmann benutzen: „die Aufhellung der neuern Gottesgelehrten und der christlichen Glaubenslehre von 1760—1805, 1. Thl. 1807. Ueber die Aufklärungsperiode im Allgemeinen: Perthes, das deutsche Staatsleben vor der Revolution 1845. Hundeshagen, der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und heutigen Lebensfragen. 1847. 1852. **Tholuck.**

Augsburgische Confession. Apologie der Augsburg. Confession. Reichstag zu Augsburg, 1530. Nachdem die deutschen Fürsten und Stände evangelischen Glaubens gegen die Beschlüsse des Reichstags zu Speier am 20. April 1529 eine Protestation und am 25. April eine Appellation eingereicht hatten, waren sie bald darauf in eine solche Lage gekommen, daß ihnen nur noch ein doppelter Ausweg übrig blieb. Entweder mußten sie sich mit den Reformirten in der Schweiz vereinigen und in deren Bündniß eine stark consolidirte Gegenmacht dem Kaiser und den römisch-katholischen Fürsten und Prälaten aufstellen, oder sie blieben genöthigt, die Ereignisse nach einer allgemeinen deutschen Nationalkirche im Bunde mit der katholischen Reformpartei Deutschlands hinzudrängen, die Berufung auf eine nationale Kirchenversammlung fortwährend zu erneuern, und in dieser Absicht den Sinn und Inhalt des evangelischen Glaubens, wie er in der Gesammtheit der Freunde und Anhänger der Reformation lebte, in einem

möglichst vollständigen Bekenntnisse als feststehende Grundlage zur Unterhandlung und zur Vereinigung mit Allen, die sich mehr oder weniger dem Glaubensprincipe Luthers näherten, öffentlich darzustellen. Ersteres, welches ein Schutzbündniß, das sich auf einem Bündnisse zwischen den deutschen und schweizerischen Reformatoren gründete, gewesen wäre, wurde theils durch die politische Stellung, theils durch die kirchliche Trennung, welche sich seit den vergeblichen Vereinigungsversuchen in Marburg und Schwabach im Oktober 1529 noch mehr erweiterte, für damals hoffnungslos vereitelt. Das Zweite, worauf sich die Hoffnung hinrichten sollte, stimmte zur Ansicht der Evangelischen, wiewohl gleich anfangs Luther behauptete und der Erfolg bewies, daß die zu entwerfende Bekenntnißschrift als ein selbstständiges Glaubensbekenntniß Geltung erlangen würde. Es waren aber die Evangelischen, abgesehen von jener unseligen Spaltung zwischen den Lutheranern und Zwinglianern, gerade damals in einer sehr mißlichen Lage. Der Kaiser Karl V. hatte um diese Zeit mit Frankreich Frieden und mit dem Pabste Clemens VII. zu Barcellona (den 29. Juni 1529) ein Bündniß zur Unterdrückung der reformatorischen Bestrebungen in Deutschland geschlossen. Darum wurden auch vom Kaiser die Abgesandten, welche ihm die Protestation und Appellation gegen den Reichstagsabschied von Speier überbringen sollten, zu Piacenza (im September und Oktober 1529) sehr ungnädig aufgenommen. Diese Stellung des dem Pabste ergebenen Kaisers, die Gerüchte, welche seinem langsamen Zuge aus Italien über seine Plane in Deutschland vorausgingen, und die Nachricht von der Behandlung jener Gesandten nöthigten die evangelischen Fürsten, an eine ernstliche Gegenwehr zu denken, wiewohl es noch zu keinem förmlichen Schutzbündnisse kam. Jedoch wurden von Luther u. a. Theologen fünfzehn Artikel zu Marburg, den 3. Okt. 1529, denen siebzehn Artikel für den Convent zu Schwabach entworfen (1528) vorangingen, weshalb sie die schwabacher und torgauer Artikel genannt werden, und die darauf dem sächsischen Kurfürsten Johann in Torgau übergeben wurden. (Vgl. Hnr. Heppe, die auf dem Religionsgespräch zu Marburg i. J. 1529 aufgesetzten fünfzehn Glaubens- und Unions-Artikel; nach der wiedergefundenen Originalschrift zum ersten Male veröffentlicht; in: Niedner, Zeitschrift f. d. hist. Theologie. Jahrg. 1848. H. 1.) Zu dieser Grundlage der Uebereinstimmung im Glauben aber, wie sie auf Betrieb vornehmlich des Kurfürsten Johann von Sachsen und des Markgrafen Georg von Brandenburg entworfen war, verweigerten bereits die Abgeordneten von Ulm und Straßburg ihre Zustimmung, da der 10. Art. das lutherische Dogma vom Abendmahl nach seiner ganzen Strenge aussprach, während in Marburg der Vergleich hierüber noch verschoben worden war. Nach solchen trüben Besorgnissen und ernsten Vorbereitungen erließ Karl V. von Bologna aus, wo er an seinem Geburtstage, dem 24. Febr. 1530, vom Pabste zum Kaiser und Könige der Lombardei gekrönt wurde und mit demselben vom November 1529 bis zum März 1530 zum deutlichen Zeichen ihrer engen Verbindung in ein und demselben Palaste wohnte, unter dem 21. Januar das Einladungsschreiben an die deutschen Fürsten und Reichsstände, die sich den 8. April zur Abhaltung eines Reichstages in Augsburg einfinden sollten. Das Ausschreiben, welches, wahrscheinlich auf Anrathen des besonnenen Großkanzlers Mercurius v. Gattinara (starb den 4. Juni 1530 zu Inspruck), in einem ungemein glimpflichen und versöhnlichen Tone abgefaßt war, erwähnt weder das Wormser Edikt noch die Zerwürfniß in Speier, sondern forderte Hülfe wider die Türken, welche im Jahr 1529 sogar Wien belagert hatten, und verhieß für die Zukunft Erörterung und Beilegung der Religionsstreitigkeiten, wobei eben sowohl nach gütlicher Erwägung der gegenüberstehenden Meinungen die vorhandenen kirchlichen Mißbräuche aufgehoben, als auch den Rechten und Anforderungen des Pabstes genügt werden sollte. In den Unterredungen, welche der Pabst mit dem Kaiser zu Bologna gehabt, hatte der Erstere Alles aufgeboten, den Letzteren von seiner Neigung und Absicht für eine allgemeine Kirchenversammlung in Deutschland abzubringen, da der Geist der Freiheit, der schon in Costnitz und Basel die Macht des Pabstthums angetastet, noch in verhaßtem Andenken war, das Bestreben nach durchgrei-

fenden Reformen ungleich stärker und lauter, als früher, sich durch ganz Deutschland aussprach und bis in den Vatican zu dringen drohte, und Clemens VII. als unehlicher Sohn des Julianus von Medici sogar seine Absetzung als eines Bastardes befürchtete, wenn er sich nicht zu Concessionen verstehen wollte. Unterdessen hatte der Kurfürst Johann von Sachsen am 11. März die kaiserliche Aufforderung, auf den Reichstag zu kommen, erhalten, und sogleich am 14. März beauftragte er Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon in Torgau die wichtigsten und nöthigen Glaubensartikel aufzusetzen, deren Vertheidigung die evangelischen Fürsten und Stände übernehmen sollten. Die genannten Theologen, zu denen jedoch Jonas wegen einer Visitationsreise erst später hinzukam, vereinigten sich sogleich an dem bestimmten Orte und legten die siebzehn schwabacher und die fünfzehn torgauer Artikel ihrer Arbeit zu Grunde. Erstere sind: Die Bekenntniß Mart. Luthers auf dem jetzigen angestellten Reichstag zu Augsburg einzulegen, in siebenzehn Artikel verfasset, o. O. 1530. 4. Dagegen erschien: Kurzer und christlicher Unterricht wider die Bekenntniß Mart. Luth. 2c. verfaßt durch Conrad Wimpina, Joh. Mensing, Wolffg. Redoerfer und Dr. Rupert Elgersma, o. O. 1530. 4. Darauf erfolgte Luthers Antwort auf das Schreien etlicher Papisten über die siebenzehn Artikel. Wittenb. 1530. 4. Hierdurch war der Gegenstand der Streitfrage zur allgemeinen Kenntniß gelangt. Luther, Melanchthon, Jonas und Spalatin wurden nun vom sächsischen Kurfürsten zur Begleitung auf der Reise nach Augsburg eingeladen. Der Kurfürst selbst reiste den 3. April von Torgau ab. In seinem Gefolge befanden sich der Kurprinz Johann Friedrich, der Herzog Franz von Lüneburg, der Fürst Wolfgang von Anhalt, der Graf Albrecht von Mannsfeld und gegen 70 Edelleute, die mit ihrem Troß 160 Mann stark waren. Mit dieser Begleitung kam der Kurfürst über Grimma, Altenburg, Eisenberg, Weimar, Saalfeld am 16. April zur Feier des Osterfestes nach Coburg. Hier auf der Ehrenburg ließ er Luther zurück. Mehrere Gründe machten diese Maßregel nothwendig. Luther stand noch in dem Bann des Pabstes und in der Acht des Kaisers; sein Name war vor Allen den Gegnern verhaßt und sein Leben noch mehr, als früher in Worms, gefährdet; seine Leidenschaftlichkeit bei Berathungen über Gegenstände des Glaubens, und zur Erlangung der Gewissensfreiheit sehr bedenklich; überdem blieb er nahe genug, wenn man schleunig seines Rathes bedurfte. So reiste der Kurfürst ohne Luther von Coburg ab, und traf mit den Uebrigen seines Gefolges den 2. Mai in Augsburg ein, und zwar zuerst unter allen evangelischen Fürsten und Ständen. Zehn Tage darauf langte Philipp, Landgraf von Hessen, mit 120 Mann an. Beide Fürsten ließen ihre Geistlichen in mehreren Kirchen predigen, was eben so sehr dem Wunsche der protestantisch Gesinnten entsprach, als es den Ingrimm der römisch-katholischen Partei noch heftiger entflammte. Unterdessen nahte der Kaiser Deutschlands Grenze, umgeben von päbstlichen Nuntien, welche eben so seine Schritte bewachten, wie sie seine Gesinnungen gegen die Protestanten durch immer neue Ankagen feindseliger aufregten. Ihrem Hasse leisteten den eifrigsten Beistand die drei heftigsten Feinde der Reformation, der Kurfürst Joachim von Brandenburg, der Herzog Georg von Sachsen und der Herzog Wilhelm von Baiern, welche in Inspruck den Kaiser begrüßten. Der Kurfürst Johann hatte bereits im April den Marschall v. Dolzig an den Kaiser abgesendet, um die noch immer vorenthaltene Kurbelehnung zu erlangen. Dolzig traf nach langen Irrwegen in Italien und Deutschland den Letzteren in Inspruck an und erhielt eine scheinbar günstige Antwort, so daß er erwartete, der bisher ertheilte und mehrmals verlängerte Indult werde nun in eine feierliche Belehnung seines Herrn übergehen. Allein bald trat Karl V. mit seinen wahren Absichten in offener Sprache hervor. Er ließ dem Kurfürsten Johann durch die beiden vorausgesendeten Grafen von Nassau und Neuenar die heftigsten Vorwürfe darüber machen, daß er in seinen protestantischen Religionsgesinnungen das Wormser Edikt mit Verachtung behandle, sich vom Kaiser, dem Beschirmer der Christenheit, getrennt habe und mit andern ihm ungehorsamen Fürsten in ein Bündniß zum Unheil des Reiches getreten sey, auch durch die Ge-

stattung der Predigten von protestantischen Geistlichen in Augsburg die Religionstreitigkeiten vermehrt habe; er, der Kurfürst, sollte entweder selbst oder sein Sohn ihm zu einer mündlichen Ausgleichung und Vermittelung nach München entgegen kommen. Das Antwortschreiben des sächsischen Kurfürsten vom 31. Mai enthielt die Vertheidigung gegen so ungerechte Beschuldigungen, es zeigte, wie das Bündniß der Evangelischen nur defensiver Art sey, es verwies die Unterhandlungen auf den Reichstag selbst, und es rechtfertigte die Predigten der protestantischen Geistlichen, welche das Volk einzig und allein durch das Wort Gottes erbauten und ebenso für die ganze Christenheit wie für die Wohlfahrt des Kaisers und aller Fürsten beteten. — Unterdessen war Melanchthon dem Befehle des sächsischen Kurfürsten nachgekommen und hatte das Glaubensbekenntniß unter dem Namen einer Apologie vollendet. Auf der ganzen Reise und in der kurzen Zeit in Augsburg hatte ihn diese schwierige Arbeit beschäftigt, er hatte dabei mit umsichtiger Besonnenheit und entschiedener Glaubenskraft alle Worte und Ausdrücke wohl erwogen, auch die übrigen evangelischen Theologen daselbst wiederholt um Rath gefragt, und über die Apologie von Luther, dem er sie den 11. Mai nach Coburg gesendet, unter dem 15. Mai ein beifälliges Gutachten erhalten. Dessenungeachtet ruhete Melanchthons verbessernde Hand nicht, sondern bei seinen stäten Unterredungen mit Justus Jonas, dem sächsisch. Kanzler Gregor Brück u. A. sah er sich zu mannigfachen Verbesserungen genöthigt, wozu auch der mündliche und briefliche Verkehr mit dem nachgiebigen Bischof von Augsburg Christoph Stadion und dem vermittelnden kaiserlichen Sekretär Alphons Valdes, nicht wenig beitrugen. Dem Letzteren wurden auf seinen Antrag 17 Artikel von Melanchthon mit Genehmigung des sächs. Kurfürsten übergeben, in denen die Lehre der Protestanten thetisch und antithetisch enthalten war, um darüber vorläufig mit dem päbstlichen Legaten Campegius Vincentius Pimpinelli sich zu besprechen. Hierauf nach langem Harren kam der Kaiser Karl V. selbst in Augsburg an, wo er am Abend des 15. Juni einen pracht- und glanzvollen Einzug hielt und dann den bischöflichen Palast bezog. Die päbstliche Begleitung schien die Ankunft des Kaisers absichtlich so lange verzögert zu haben, damit die Evangelischen genöthigt würden, wie es auch Karl V. sogleich forderte, den andern Tag (d. 16. Juni) an der feierlichen Prozession des Frohnleichnamsfestes persönlich Theil zu nehmen. Dieses Ansinnen ward aber beharrlich verweigert, wobei sich besonders der Markgraf Georg von Brandenburg durch seinen freimüthigen Widerspruch auszeichnete und der Kurfürst Johann seinen Beinamen des Standhaften bewährte. Einer zweiten Anforderung, daß die protestantischen Geistlichen fernerhin nicht predigen dürften, ward am 17. Juni durch den Vertrag entsprochen, daß auch die römisch-katholischen Geistlichen sich während des Reichstags des Predigens gänzlich enthalten sollten. Endlich begann am 20. Juni der Reichstag im Saale der Pfalz (des bischöflichen Palastes), welcher durch eine Messe, bei der sich jedoch die evangelischen Stände des Niederknieens enthielten, und durch eine der Reformation höchst feindselige Rede des päbstlichen Nuntius Vincentius Pimpinelli eröffnet wurde. So sehr auch diese unverschämt dreiste Anrede mehreren römisch-katholischen Fürsten mißfiel und die protestantischen Stände kränkte, so war es doch bemerkenswerth, daß zwar der Türkenkrieg auch erwähnt, aber die religöse Zerwürfniß in den Vordergrund gestellt wurde. Der Kaiser mit der Versammlung begab sich hierauf in das Rathhaus, in dessen großem Saale der Pfalzgraf Friedrich in einem langen Vortrag zuerst die Stände zur Hülfe wider die Türken ermahnte, sodann die Vorwürfe wegen der Religionsspaltungen in harten und diktatorischen Worten erneuerte, und zuletzt die protestantischen Fürsten zur Uebergabe ihres Glaubensbekenntnisses aufforderte, um die Eintracht im deutschen Reiche wieder herzustellen. Mitten unter solchen Drohungen und Befürchtungen, wie sie die gehaltenen Reden und die ganze Sprache und Stellung des Kaisers und der Papisten erregten, ermahnte vor Allen der sächs. Kurfürst zur Vorsicht und Standhaftigkeit im Glauben; die anwesenden evang. Theologen, Melanchthon, Justus Jonas, Joh. Agrikola, Joh. Brenz, Erhard Schnepf u. A., übergaben ihm die Apologie oder Con-

fession, wie sie bereits Luther in Coburg gebilligt hatte, und da der Kaiser zuerst auf die Berathschlagungen über die Religionsangelegenheiten eingehen und darauf die politischen Gegenstände verhandeln wollte, auch dem Kurfürsten Johann und den mit ihm glaubensbefreundeten Fürsten zur Einreichung ihrer Glaubensartikel für den 24. Juni den Befehl ertheilte, so ließ der Letztere am 23. Juni die deutsch und lateinisch abgefaßte Confession von den anwesenden evangelischen Fürsten und Ständen (Johann, Kurf. von Sachsen, Georg, Markgraf von Brandenburg, Ernst, Herzog von Lüneburg, Philipp, Landgraf von Hessen, Johann Friedrich, Herzog von Sachsen, Franz, Herzog von Lüneburg, Wolfgang, Fürst von Anhalt, und die Magistrate von Nürnberg und Reutlingen) unterschreiben. Den andern Tag (d. 24. Juni) eröffnete die zweite Sitzung auf dem Rathhause der päbstliche Gesandte und Cardinal Laurentius Campegius mit einer Rede, die ebenfalls die Religionsstreitigkeiten im Sinne des Pabstes und dann die Aufforderung zur Hülfe wider die Türken behandelte. Nachdem sich der Cardinal entfernt hatte, wollten die protestantischen Fürsten dem erhaltenen Befehle gemäß ihr Glaubensbekenntniß vortragen, erhielten aber vom Kaiser durch den Markgrafen Georg von Brandenburg einen abfälligen Bescheid, da erst die Gesandten von Oesterreich, Kärnthen und Krain wegen des Türkenkriegs gehört werden sollten. Nun stellten sich die anwesenden protestantischen Fürsten dem kaiserlichen Thron gegenüber und ließen durch den Kanzler Brück nochmals den Antrag stellen, ihre Confession vorlesen zu dürfen, zugleich mit der Hoffnung, die andern Fürsten und Stände würden ihre entgegengesetzte Meinung ebenfalls vortragen lassen. Allein auch diese zweite Bitte ward abgeschlagen, vielmehr suchte man, um ein öffentliches Vorlesen des evangelischen Glaubensbekenntnisses zu verhindern, die Zeit bis zum Abend mit der Anhörung der österreichischen Gesandten hinzubringen. Darauf erneuerten nochmals, obwohl wiederum vergebens, der sächs. Kurfürst und seine Glaubensverwandten das Ansuchen um die Vorlesung des Bekenntnisses. Da sie nun verlangten, die aufgesetzte Schrift, die man römisch-katholischer Seits schriftlich zu erlangen, aber nicht mündlich zu vernehmen wünschte, so lange in den Händen zu behalten, bis ihre Vorlesung gestattet seyn würde: so bewilligte endlich der Kaiser dieselbe für den folgenden Tag. Die römisch-katholischen Fürsten und Stände aber erklärten die Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses für unnöthig, weil sie das Wormser Edikt befolgt und ihrem väterlichen Glauben treu geblieben wären, in Wahrheit jedoch darum, weil sie einen wichtigen Vortheil verloren hätten, da nun nicht mehr die beiderseitigen Meinungen gehört und geprüft werden sollten, sondern die Partei der Evangelischen allein als angeklagt erschien und deren Gegner ihre Richter waren. Endlich am 25. Juni (Sonnabends) Nachmittags um 3 Uhr begaben sich die protestantischen Fürsten in die Kapelle des Bischofshofes, wohin sie auf Befehl des Kaisers beschieden waren, da man wohl befürchtete, im großen Saale des Rathhauses möchte der Zudrang der Menschenmenge allzu stark werden. Denn die Kapelle faßte nur 200 Personen, weßhalb auch der Kaiser bloß die Fürsten und Räthe eintreten ließ; alle Uebrigen versammelten sich im Bischofshof. Es traten nun in die Mitte der Versammlung die kursächsischen Kanzler Georg Brück (Pontanus) und Dr. Christian Bayer, von denen der Erstere die lateinische, der Andere die deutsche Confession in den Händen hatte. Es erhoben sich zugleich die protestantischen Fürsten von ihren Stühlen, allein der Kaiser befahl ihnen, sitzen zu bleiben. Karl V. wollte zuerst die Confession in lateinischer Sprache hören, der sächs. Kurfürst jedoch entgegnete, man befinde sich auf deutschem Grund und Boden, worauf der Kaiser die Vorlesung der deutschen Confession gestattete. Sie geschah durch den Dr. Bayer von 4 bis 6 Uhr in so lautem und vernehmlichem Tone, daß sie nicht nur in der Kapelle, sondern auch im Bischofshofe, ja sogar in der ganzen Pfalz verstanden wurde. Der Eindruck dieser Vorlesung war wider alle Erwartung bedeutungsvoll großartig. Die Confession stellte die evangelische Lehre der heil. Schrift in klarer und eindringlicher Sprache dar; sie enthüllte die entgegengesetzten Irrthümer und die Mißbräuche der bestehenden römischen Kirche mit ent-

schiedener Mißbilligung; sie bewies, daß die Protestanten einzig und allein die Reinheit der Lehre der apostolischen Kirche im Sinne und Geiste der ältesten Kirchenväter anstrebten, mithin der wahren katholischen Kirche treu anhingen, und sich nur von unbiblischen Glaubenssatzungen und hierarchischen Gebräuchen und abergläubischem Menschenwahne lossagten; sie athmete eine aufrichtige Liebe zum Frieden, den man fern von aller ränkevollen Streitsucht unter der Obhut und Mitwirkung des Kaisers zu erlangen hoffte; sie ward im Namen der evangelischen Fürsten und Stände, nicht der Theologen und Geistlichen allein, in feierlicher Weise übergeben und erlangte dadurch zugleich ein ehrwürdiges Ansehen, das die Glaubensverwandten in ihrer Treue und Standhaftigkeit bestärkte, nicht Wenige von den Gegnern aber zu einer würdigeren Ansicht und gerechteren Beurtheilung der Streitfrage und des Reformationswerkes überhaupt hinleitete. Denn zuvörderst erklärte man auf vorhergegangene kaiserliche Aufforderung sich bereit, das „aus Grunde göttlicher heiliger Schrift“ (ex scripturis sanctis et puro verbo Dei) entnommene Glaubensbekenntniß „deutsch und lateinisch“ öffentlich zu übergeben, damit über die besten Mittel zu einem Vergleiche und zu einer Vereinigung berathschlagt werden könnte; sofern aber diesem allgemeinen Verlangen auf dem gegenwärtigen Reichstage nicht entsprochen werden sollte, erneuerte man die auf mehreren Reichstagen bereits geschehene Appellation an ein vom Kaiser und vom Pabste wiederholt verheißenes allgemeines, freies und christliches Concil (generale, liberum et christianum concilium). Hierauf erörterte man in 21 Artikeln den allen evangelisch-protestantischen Christen gemeinsamen Glauben, ohne jedoch, wie es später in der Concordienformel geschah, ihn an eine starre systematische Form und an eine künstlich schulmäßige Terminologie zu binden. Durch alle Artikel bewegte sich der Grundsatz, welcher der Reformation Daseyn und Leben verliehen hat, daß der Mensch weder durch seine natürliche Kraft, noch durch das Verdienst seiner Werke, noch auch durch irgend eine Genugthuung, sondern allein durch die Gnade Gottes um Christi willen und durch die vermittelst dieses Glaubens erzeugte Besserung seines Herzens die Vergebung seiner Sünden und das wahre Heil seiner Seele erlangen kann. (Vergl. Jo. Aug. Henr. Tittmann, de summis principiis Augustanae Confessionis. Lipsiae 1830.) Um so nachdrücklicher und entschiedener erklärte man sich in 7 Artikeln gegen die „Mißbräuche,“ welche man der Kirche aufgebürdet hatte, „damit Kais. Majestät erkennen möge, daß nicht hierinnen unchristlich oder freventlich gehandelt, sondern daß man durch Gottes Gebot, welches billig höher zu achten, denn alle Gewohnheit, gedrungen sey, solche Aenderung zu gestatten.“ So verwarf man die Austheilung des Abendmahls unter einer Gestalt, den Cölibat, das Meßopfer, die Ohrenbeichte, die Traditionen, die Klostergelübde, die hierarchische Gewalt der Kirche. So sehr auch dieser Widerspruch den Groll der päbstlich Gesinnten auf's Neue entflammte, so war doch gerade dieser negative Theil des Glaubensbekenntnisses von der erfolgreichsten Bedeutung, da durch ihn die Reformation erst in das hellste Licht gestellt und ihr eine große Anzahl von Freunden und Bekennern gewonnen wurde. Denn nun ward es Allen klar, daß man nur auf die ursprüngliche Lehre Christi und der Apostel zurückgehen und nach ihrer alleinigen Richtschnur alle menschlichen Zusätze in den Dogmen und alle hierarchischen Auswüchse der Kirche ausschneiden wolle. Diese lautere und populäre Darstellung widerlegte zugleich jene schmachvollen Verunglimpfungen, welche von päbstlicher Schmähsucht in und außer Deutschland erhoben worden waren. Bei vielen päbstlich-gesinnten Fürsten und Prälaten aber steigerte dieser Erfolg die feindselige Erbitterung.

Nach geschehener Vorlesung des Glaubensbekenntnisses griff der Kaiser selbst mit beiden Händen nach dem deutschen und lateinischen Exemplar. Das erstere ward dem Kurfürsten Albert von Mainz übergeben, das andere (lateinische) nahm der Kaiser selbst mit sich nach Brüssel. (Beide Exemplare sind bis jetzt nicht wieder aufgefunden worden.) Der Kaiser ließ noch durch den Pfalzgrafen Friedrich antworten, er wolle diese hochwichtige Angelegenheit in Erwägung ziehen und darauf seinen Bescheid ertheilen; übrigens sollte die übergebene Confession nicht ohne kaiserliche Erlaubniß gedruckt werden.

Obwohl die evangelischen Fürsten das Letztere versprachen, so sahen sie sich dennoch, da bald nach der Vorlesung ein fehlerhafter Abdruck erschien, genöthigt, durch Melanchthon noch während des Reichstags einen richtigen in beiden Sprachen zu Wittenberg besorgen zu lassen, worauf in demselben Jahre mehrere andere Ausgaben folgten. (Vgl. *Jac. Wilh. Feuerlin,* Bibliotheca symbolica evangelica Lutherana. Gottingae. 1752. p. 44 sqq. *Phil. Fr. Hane,* Historia critica Aug. Confess. Kilon. 1732. Die erste Ausg. der Augsb. Conf. führt den Titel: Anzaigung und Bekantnus des Glaubens unnd der Lere, so die appellierenden Stende Kay. Maj. auff yetzigen tag zu Augspurg öberantwurt habend. MDXXX. o. O.) — Bei der Berathung über die zu ergreifenden Maßregeln wurden drei Vorschläge gethan: dem Edikt von Worms ohne Weiteres Geltung zu verschaffen; die Confession unparteilichen Männern zur Beurtheilung zu übergeben und darauf dem Kaiser die Entscheidung zu überlassen; eine Widerlegung der Confession zu veranstalten und nach deren Vorlesung die Entscheidung bis auf ein allgemeines Concil zu verschieben. Man wählte das Letztere, was natürlich dem sächs. Kurfürsten und seinen Glaubensgenossen gerechte Besorgnisse erregte, zumal da der Kaiser dennoch als Richter über die Religionsstreitigkeiten entscheiden wollte, sofort von den evang. Ständen eine Unterwerfung unter den Reichstagsbeschluß zu Speier v. J. 1529 forderte, dem Kurfürsten von Sachsen die hinterlistige Frage vorlegte, ob er und die Seinen es bei dem abgelegten Bekenntnisse bewenden lassen oder noch neue Artikel hinzufügen wollten, worauf man nicht einging, dem Kurfürsten Johann mit verächtlicher Härte die versprochene Belehnung abschlug, weil er sich wegen der Religion in ein Bündniß eingelassen habe und nach seiner abgegebenen Erklärung in dieser Gewissenssache keine menschlichen Befehle annehmen wollte, endlich auch die evangelischen Gesandten der Städte abtrünnig zu machen und die Partei der Protestanten zu schwächen suchte, was dieselben jedoch durch eine schriftliche Entgegnung v. 7. Juli vereitelten. Außerdem wurden mehrere Streit- und Schmähschriften gegen Luther und die Protestanten, obwohl erfolglos, in Augsburg verbreitet. Am 27. Juni empfingen die römisch-katholischen Theologen vor der ganzen Reichsversammlung die Confession zur Widerlegung. Die vornehmsten unter ihnen waren Joh. Eck, Joh. Faber, Conrad Wimpina, Joh. Cochläus, Joh. Dietenberger. Sie vereinigten sich sofort zur Abfassung einer Confutation. Bevor dieselbe zu Stande kam, war von Erasmus ein vom Cardinal Campegius abgefordertes Gutachten eingegangen; es ermahnte vornehmlich zur Vorsicht und stimmte für die Protestanten in Betreff der Priesterehe, der Klostergelübde und des Abendmahls unter beiderlei Gestalt. Am 12. Juli übergaben die papistischen Theologen eine weitschweifige, in heftigen und gehässigen Ausdrücken abgefaßte und höchst ungeschickte Widerlegung dem Kaiser, der aber mit Entrüstung sie „dergestalt geraufet und gerollet, daß von 280 Blättern nur 12 ganz geblieben.“ Auf Befehl des Kaisers ward eine neue Confutation deutsch und lateinisch abgefaßt und in der Reichsversammlung den 3. Aug. vom kaiserlichen Sekretär Alex. Schweiß vorgelesen, die Schrift selbst aber den evang. Ständen nicht übergeben; erst im J. 1573 erschien ein lateinischer Abdruck von Fabricius (Harmonia Conf. Aug. etc. Colon. 1573. Coelestini Hist. comitiorum 1530. Augustae celebr. Francof. 1597. T. III.), in deutscher Sprache soll sie schon im J. 1572 erschienen seyn (Walchii Introductio in Libros eccl. Luth. symb. Jenae 1732. p. 416), sicher ward sie jedoch erst von Dav. Chyträus, welchem Erasm. Ebner von Nürnberg ein schriftliches Exemplar in lateinischer Sprache zugesendet und der Pastor Gelmer Nemorimontius in Rostock in's Deutsche übersetzt hatte, im J. 1576 veröffentlicht. (Dav. Chyträi Historie der augsb. Conf. Rostock 1576. und öfter. Vgl. Brill auf den Evangelischen Augapfel, d. i. Refutation deren im Augapfel Augspurgischer Confession gesetzter Articul, Kayser Carolo V. und den katholischen Ständen a. 30. und resp. 52. zu Augsp. von den kath. Theologis übergeben durch Andr. Fabricium. 1629.) Man behauptete, die papistischen Theologen und Stände hätten sich selbst geschämt, eine so erbärmliche Widerlegung damals durch den Druck bekannt zu machen. Es wurde aber sogleich nach der Vorlesung dieser Confutation vom Kaiser befohlen, die evang. Stände

sollten sich danach richten und mithin der römisch-papistischen Partei unterwerfen, wogegen sie natürlich protestirten. Ein neues Ereigniß stimmte zu milderen Maßregeln. Der Landgraf Philipp von Hessen, unwillig über die Langsamkeit der Verhandlungen, entrüstet über die gewaltsamen Forderungen des Kaisers und über die unwürdige Behandlung des sächsischen Kurfürsten, und besorgt wegen der eigenen persönlichen Sicherheit, hatte am 6. Aug. die Stadt Augsburg verlassen. Es wurden nun Vergleichsverhandlungen von beiden Parteien begonnen, die jedoch trotz aller Nachgiebigkeit Melanchthons, der deßhalb vielen Haß auf sich lud, zu keinem Resultat führten. Eben so fruchtlos war der Versuch einer Vereinigung der Lutheraner und Zwinglianer, so eifrig er auch vom Landgrafen Philipp betrieben worden war. Zwingli hatte an den Kaiser eine vom 4. Juli datirte und nur in seinem Namen aufgesetzte Denkschrift eingesendet: Ad Carolum Rom. Imperatorem comitia Augustae celebrantem fidei Huldrychi Zwinglii ratio. Für die Städte Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau, deren Abgeordnete sich in der Lehre vom Abendmahl mit Melanchthon und Luther nicht vereinigten, hatten Bucer, Capito und Hedio die Tetrapolitana confessio verfaßt und der Erstere hatte sie am 11. Juli dem Kaiser übergeben. Beiden Bekenntnissen wurde die Verlesung nicht gestattet, vielmehr eine abfällige Antwort ertheilt. — Unterdessen hatte Melanchthon gegen jene Confutation, deren Hauptpunkte während des Vorlesens mehrere evang. Theologen nachgeschrieben, auf Befehl der evang. Reichsstände eine Vertheidigung des Glaubensbekenntnisses, Apologia confessionis, aufgesetzt, welche in ihrem ersten Entwurfe vom Kanzler Brück am 22. Septbr. dem Kaiser überreicht, aber von demselben abgewiesen wurde. Später erhielt Melanchthon eine Abschrift der Confutation, wonach er den ersten Entwurf seiner Apologie vervollständigte und berichtigte. Sie erschien nun lateinisch und in deutscher, obwohl nicht treuer, Uebersetzung (von Justus Jonas) zu Wittenberg im J. 1531. Mit großer Gelehrsamkeit und Gewandtheit, sowie mit selbstständiger Freiheit des Urtheils hat ihr Verfasser auf's Neue alle Lehren und Gegenerklärungen der Confession erörtert und zugleich die Möglichkeit einer Annäherung der reformatorisch gesinnten Katholiken an die evangelischen Stände nachgewiesen. Am 22. Septbr. ward endlich den evang. Fürsten und Ständen in der Pfalz zu Augsburg die kaiserliche Erklärung ertheilt, sie sollten sich bis zum 15. April 1531 wegen ihrer Vereinigung mit den Katholischen bedenken, während dieser Zeit in ihrem Gebiete nichts Neues in Glaubensangelegenheiten drucken und nichts Gedrucktes verkaufen lassen, sich selbst ruhig verhalten, so daß sie weder fremde Unterthanen zu ihrer Partei verleiteten, noch auch unter ihren Unterthanen die bisherigen Anhänger des alten Glaubens in ihrem Kultus störten, und sich zur Bekämpfung der Zwinglianer und Wiedertäufer mit dem Kaiser und den übrigen Fürsten und Ständen vereinigen. Neue Protestationen und Unterhandlungen gegen dieses Dekret waren vergebens; obwohl die Evangelischen hierbei und bei ihrer Appellation an eine allgemeine Kirchenversammlung, deren Berufung durch den Pabst innerhalb sechs Monaten der Kaiser versprochen hatte, standhaft verharrten. Der sächsische Kurfürst reiste darauf von Augsburg ab. Am 19. Nov. erschien endlich der Reichstagsabschied, der in Uebereinstimmung mit dem ersten Dekrete die reformatorischen Lehren und Bestrebungen der neuen Sekten für reichsungesetzlich erklärte und, von der angebenen Frist an, mit Zwangsmaßregeln alle Gegner bedrohte, eine römisch-katholische Reform der Kirche jedoch bei einem allgemeinen Concil in Aussicht stellte. Trotz dieses ungünstigen Ausgangs der Verhandlungen brachte doch der Reichstag den Evangelischen einen doppelten, sehr erfolgreichen Vortheil. Es hatten sich nicht nur bei den römisch-katholischen Fürsten und Geistlichen mannigfache reformatorische Gesinnungen und Wünsche gezeigt, die indeß noch nicht zu einem förmlichen Abfall vom Pabstthume führten, sondern es war auch der Gegensatz der Evangelischen zu Allem, was von Rom aus sein Heil erwartete, klarer hervorgetreten. Sodann erhielt die evangelische Reformation in und außer Deutschland zwei Urkunden ihrer Lehre und ihres Geistes (die Confession und Apologie), an deren Bekenntniß sich von nun an alle Evangelische anschlossen

und zu welchem sich im Verlaufe der Zeit neue Bekenner, die sich von Rom lossagten, sammeln konnten. Denn die Augsburgische Confession ward noch im 16. Jahrh. in die französische, englische, böhmische, dänische, holländische, italienische, polnische, schwedische und slavonische Sprache übersetzt und über die abendländischen Theile Europa's verbreitet. Ein trauriger Streit aber entspann sich, als **Melanchthon**, uneingedenk der Mahnung **Luthers**, daß es sich hierbei nicht um seine Privatansicht, sondern um ein öffentlich anerkanntes Glaubensbekenntniß handelte, vom J. 1540 an die **Augsb. Confession** an mehreren Stellen erheblich änderte, namentlich deren 10. Art., in der Lehre vom Abendmahl, zu Gunsten der Reformirten umgestaltete, was zugleich auch auf die Dogmen vom freien Willen und von der Rechtfertigung von wesentlichem Einfluß war. **Melanchthon**, der bei seiner Sanftmuth und Nachgiebigkeit gegen die Reformirten ohnehin an der Wuth der Theologen starb, gerieth bei dem Verdachte des Kryptocalvinismus in schwere Kämpfe wegen der Confessio variata, obwohl sie ihre Geltung behauptete, bis im Jahr 1580 die Conf. invariata in das Concordienbuch aufgenommen und so in der lutherischen Kirche für allein gültig erklärt ward. — Vgl. **Joh. Joachim Müller**, Hist. von der evang. Stände Protestation und Appellation wider und von dem Reichsabschied zu Speyer 1529, wie auch dem 1530 zu Augspurg übergeb. Glaubensbekenntniß. Jena 1705. **Chrst. Aug. Salig**, vollst. Historie der Augspurg. Conf. und derselben Apologie 2c. Halle, 1730. **Th. I. Ernst Sal. Cyprian**, Hist. der augsb. Confession. Gotha 1730. 2. Aufl. 1731. **G. G. Weber**, krit. Gesch. der augsb. Conf., aus archivalischen Nachrichten. 2 Thle. Frkf. 1783. **Hnr. Wlh. Rotermund**, Gesch. des auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1530 übergeb. Glaubensbekenntnisses der Protestanten nebst den vornehmsten Lebensnachrichten aller auf dem Reichstage zu Augsb. gewesenen päbstlich und evangelisch Gesinnten. Hannov. 1829. **Carl Fikenscher**, Gesch. des Reichstags zu Augsb. Nürnb. 1830. **Moriz Facius**, Gesch. d. Reichstags zu Augsb. im J. 1530 und der dazu gehörenden Dokumente (die Torgauer Artikel, die Augsb. Confession, röm. kais. Majestät Confutation der A. C., röm. kais. Maj. Decret, die Religion betreffend 2c., Apologie der Conf.) Lpz. 1830. — Libri symbolici eccl. ev. luther. von **J. A. H. Tittmann** (Lpz. 1826.), **C. A. Hase** (Lpz. 1827. ed. 3. 1847.), **Franke** (Lpz. 1848.). Formula Confutationis August. Confess. ed. *Müller*. Lps. 1808.

E. F. Leopold.

Augsburger Interim (Interim Augustanum, auch „Interim" schlechthin genannt). Der Protestantismus war bis zum Jahr 1546 nicht nur durch die meisten deutschen Länder, sondern in seinen Wirkungen bis nach Oestreich, Frankreich und selbst Italien gedrungen. Er stand im Todesjahr Luthers als eine nach Innen und Außen bedeutende, Achtung gebietende Macht da. Der Kaiser Karl V. hatte sich, theils in Folge seiner Mißstimmung gegen den Pabst, theils wegen der stets drohenden Türkennoth in kein ungünstiges Verhältniß zu den Protestanten gesetzt und im Speyrer Reichstagsabschied selbst die Verwendung der geistlichen Güter für Kirchen und Schulen in den evangelischen Ländern anerkannt. Auf dem nächsten Reichstag sollten von beiden Seiten Entwürfe einer Reform in kirchlichen Dingen bis zu Vergleichung durch ein gemeines, freies christliches Concil eingebracht werden, ein Weg, dem auch die Protestanten sich nicht abgeneigt bezeigten. Um so entschiedener widersetzte sich Pabst Paul III.; das Concil von Trient (im Dec. 1545 eröffnet) sey hierzu berufen. Die Protestanten, gegen ein so durchaus vom Pabst abhängiges, weder allgemeines, noch freies, noch selbst christliches Concil mit Recht mißtrauisch, erwarteten eher vom Kaiser Zugeständnisse. Inzwischen vereinigte sich dieser, als er von Außen nichts mehr zu fürchten hatte, zumal auch die steten Einflüsterungen seines Beichtvaters Granvella, mit dem Pabst und begann zu rüsten. Er fand unter den Protestanten selbst einen gewichtigen Verbündeten. Im Frühling 1546 wurde Kurfürst Moriz von Sachsen durch glänzende Versprechungen gewonnen. Als nun in Folge der mangelhaften Organisation des schmalkaldischen Bundes, zumal des Kriegswesens, die Protestanten trotz ihrer anfänglichen Vortheile gänzlich geschlagen waren, Moriz seinen

Vetter Johann Friedrich von der Kurwürde verdrängt und der Feldzug an der Elbe selbst mit des Letztern Gefangenschaft geendet hatte, glaubte Kaiser Karl als die wichtigste Frucht seines Sieges die Annahme seiner Vermittlungsvorschläge in der Religion erwarten zu dürfen; denn an eine eigentliche Unterdrückung des Protestantismus konnte er, da so manche mächtige Stände noch nicht bezwungen waren, nicht denken. Ebenso wenig entsprach das Vorgehen des im März 1547 nach Bologna verlegten Concils seinen Planen einer nur durch Vereinbarung beider Parteien zu erzielenden Macht und Einheit des Reichs. Auf dem Reichstag zu Augsburg im Sept. 1547 trat er daher als Ordner und Gesetzgeber nicht bloß in weltlichen, sondern auch in religiösen Dingen auf. Die protestantischen Stände sprachen sich einverstanden damit aus, daß der Kaiser bis auf ein freies Concil, auf dem der Papst nicht Präsident sey, „Ordnung gebe, wie mittlerzeit die Religionssach christlich anzustellen und zu richten sey.“ König Ferdinand schlug seinem Bruder zu Abfassung einer Vereinigungsschrift den Bischof von Naumburg, Julius Pflug, und den Weihbischof von Mainz, Michael Helding, von seinem Bisthum in partibus Sidonius genannt, vor. Kurfürst Joachim von Brandenburg gab noch seinen Hofprediger Johann Agricola bei, durch welchen die protestantischen Interessen vertreten werden sollten, während die beiden ersten, Helding mehr die altkatholische, Pflug, der zuvor schon eine Vereinigungsformel aufgesetzt hatte, die erasmische Partei repräsentirten. Die von ihnen gefertigte Schrift, welche als einstweilige Ordnung das Interim Augustanum genannt wurde, hatte den Titel: „Der römisch. kaiserl. Majestät Erklärung, wie es der Religion halber im heil. Reich bis zu Austrag des gemeinen Concilii gehalten werden soll, auf dem Reichstag zu Augsburg den 15. Mai 1548 publiciret und eröffnet und von gemeinen Ständen angenommen.“ Es besteht aus folgenden 26 Artikeln: 1) Von dem Menschen vor dem Fall. 2) Von dem Menschen nach dem Fall. 3) Von der Erlösung durch Christum unsern Herrn. 4) Von der Rechtfertigung. 5) Von den Früchten und dem Nutz der Rechtfertigung. 6) Von der Weise, durch welche der Mensch die Rechtfertigung bekommt. 7) Von der Liebe und guten Werken. 8) Vom Vertrauen der Vergebung der Sünden. 9) Von der Kirchen. 10) Von den Zeichen und Gemerken der wahren Kirchen. 11) Von der Gewalt und Autorität der Kirchen. 12) Von den Dienern der Kirchen. 13) Vom obersten Bischof und andern Bischöfen. 14) Von Sakramenten insgemein. 15) Von der Taufe. 16) Von der Firmung. 17) Vom Sakrament der Buße. 18) Vom Sakrament des Altars. 19) Von der heiligen Oelung. 20) Vom Sakrament der Priesterweihe. 21) Vom Sakrament der Ehe. 22) Vom Opfer der Messe. 23) Von dem Gedächtniß der Heiligen im Opfer der Messe und von ihrer Fürbitte, so darin begehrt wird, auch kürzlich von Anrufung der Heiligen. 24) Von dem Gedächtniß der Verstorbenen in Christo. 25) Von der Kommunion, wie sie bei dem Opfer der Messe gehalten werden soll. 26) Von den Cerimonien und Gebrauch der Sakramenten. — Während die ersten 3 Artikel keinen besondern Anstoß geben konnten, bestimmte der 4te hinsichtlich der Rechtfertigung: durch das Blut Christi erhalte der Mensch nicht nur Vergebung der Sünden, sondern er werde auch erneuert, wirklich besser, sein Herz durch den heiligen Geist gereinigt, so daß er das Gute begehre; es werde ihm die Gerechtigkeit eingegeben. Art. 6. Die Gnade bewegt das Herz zu Christo und zum Glauben an sein Verdienst; dieser Glaube empfängt die Gabe des heil. Geistes, durch welchen die Liebe ausgegossen wird in unsere Herzen. So werden wir durch die eingegebene Gerechtigkeit, die im Menschen ist, wahrhaft gerechtfertigt. Art. 7. Sobald die Liebe, die Erfüllung des Gesetzes, in der Rechtfertigung eintritt, so ist sie fruchtbar und beschließt in sich selbst den Samen aller guten Werke. Obwohl Gott diese von Jedem fordern kann, so will er sie doch zeitlich und ewig belohnen. Außer den von Gott gebotenen, zur Seligkeit nothwendigen Werken sind auch die Werke zu loben, die über die Gebote geschehen.

Von nicht geringerer Wichtigkeit waren die Bestimmungen des Interim über die Kirche. Im 11. Art. heißt es: Die Kirche hat die Macht, die Schrift auszulegen, da der

heil. Geist in ihr ist; überdieß hat sie aber auch etliche Satzungen von Christo und den Aposteln durch die Hand der Bischöfe bis auf uns gebracht. Sie hat die Macht zu strafen, zweifelhafte Fragen durch Synoden zu schlichten u. s. w. 13) Der oberste Bischof, der sein Recht von Christo und Petrus herleitet, hat ein Prärogativ vor den andern. 14) Sieben Sakramente. 16) Durch die Firmung, die der Bischof allein verwaltet, empfängt man den heil. Geist, dem Teufel, dem Fleisch und der Welt Widerstand zu thun. 17) Dem Priester müssen alle Sünden, deren man sich erinnern kann, gebeichtet werden; sonst kann er, da er die Gewalt zu binden und zu lösen hat, nicht verstehen, wie er seine Gewalt gebrauchen soll. 18) Durch die Consecration wird die Substanz Brods und Weins in den Leib und das Blut Christi verwandelt. 19) Die heil. Oelung, die von der Apostel Zeit herrührt, kommt dem Leib wie der Seele zu gut. 22) Das heil. Abendmahl ist das unblutige Opfer, das die Christen zum Gedächtniß Jesu darzubringen haben. Christus wird darin dem Vater vorgestellt, damit wir die Versöhnung uns zu eigen machen. 23) Der Heiligen Gedächtniß halten wir, daß sie Gott für uns bitten und mit ihrem Verdienst uns helfen. 24) Ebenso hält die Kirche beim Opfer des Altars das Gedächtniß anderer verstorbenen Christen, die im Glauben starben, von denen sie nicht gewiß ist, ob sie genug gereinigt und ausgefegt von hinnen schieden, für die sie daher zu Gott bittet. 26) In den Cerimonien darf nichts geändert werden, namentlich nicht im Kanon der Messe, in Kleidung, Ornamenten, Lichtern, Altar, Bildern, Fasten. Bezüglich der Priesterehe müsse man, obwohl zu wünschen sey, daß die Priester ohne Weiber seyen, um, wie der Apostel sagt, für die Dinge zu sorgen, die des Herrn sind, den Beschluß des Concils abwarten. Die das Abendmahl unter beiden Gestalten genießen, sollten dieser Zeit ohne Beschwerung nicht davon abgewendet werden, sondern des Concils Entscheidung abwarten.

Es war schon nach der ganzen Tendenz des Interims zu erwarten, daß der Kaiser damit den Beifall keiner von beiden Parteien erhalten werde. Die katholischen Stände nahmen Anstoß an der Gestattung der Priesterehe und des Abendmahls unter beiden Gestalten und vermißten namentlich die Restitution der geistlichen Güter. Daß Karl V. indeß, wie **Plank** (protest. Lehrbegr. III, 2. 425.) meint, mit demselben eine Feindseligkeit gegen den Pabst, aber durchaus nicht gegen die Protestanten beabsichtigt habe, ist mindestens eine ungenaue, wenn nicht unerwiesene Behauptung. Allerdings mußte es dem Pabst, wie dem Concil zu Bologna, als eine Anmaßung der weltlichen Macht erscheinen, in Sachen der Religion entscheiden zu wollen. Aber daß der Kaiser den Protestanten eine besondere Rücksicht erzeigt habe, wird man ihm doch, wenn man auch seine Kenntniß der deutschen Zustände noch so gering anschlägt, nicht nachrühmen wollen. Die einzige Berücksichtigung, die von Werth für sie war, konnte man darin finden, daß von einer Restitution der Kirchengüter nichts gesagt war. Alles Uebrige war möglichst anstößig und verletzend für sie. War doch ausdrücklich „den Ständen, so Neuerung fürgenommen, aufgegeben, entweder wiederum zu gemeinen Ständen zu treten und sich mit ihnen in Haltung der Kirchensatzungen zu vergleichen, oder sich doch bemeldtem Rathschlag gemäß zu halten und nit weiter zu greifen.“ Was Wunder daher, daß, während mehrere minder entschiedene protest. Fürsten, wie die Kurfürsten Joachim von Brandenburg und Friedrich II. von der Pfalz, selbst der gefangene Landgraf Philipp von Hessen, der damit seine Freilassung erkaufen zu können hoffte, die Formel alsbald annahmen, nicht bloß der gefangene Kurfürst Johann Friedrich, sondern mehrere andere Fürsten sogleich nach der Publication ihren Widerwillen dagegen aussprachen und die evangelischen Städte sämmtlich dagegen sich erklärten? Der so lebendig erwachte Sinn der deutschen Nation, das allgemeine Verlangen nach gründlicher Verbesserung der religiösen und auf die Religion gegründeten socialen Zustände konnte durch die halben Maßregeln, die den Keim völliger Zurückführung in die alten Mißbräuche in sich trugen, unmöglich befriedigt werden. Alsbald wurde jedoch gegen die Widerspenstigen mit Gewalt eingeschritten. Die kaiserlichen Truppen in Oberdeutschland zwangen den Herzog von Würtemberg, wie die Städte

Augsburg, Ulm, Nürnberg, Hall, das Interim sogleich einzuführen. Constanz mußte seinen Widerstand mit dem Verlust seiner reichsstädtischen Privilegien büßen. Die protestantischen Prediger, welche sich nicht fügten, mußten, wie Brenz, Frecht, Osiander, fliehen, allein in Oberdeutschland gegen 400. Der Spott und die Verachtung des Volks drückte sich in Sprüchwörtern, Bildern, Liedern, Münzen u. dergl. aus. Da hieß es bald: das Interim hat den Schalk hinter ihm, bald brachte man durch Versetzung der Buchstaben: mentiri heraus. Offen nannte Brenz das Interim den interitus. In Norddeutschland sprach man sich am unverhohlensten dagegen aus. Die Magdeburger erklärten öffentlich: sie würden weder durch das interim, noch durch das exterim, sondern allein durch Gottes Wort selig. Bei ihnen sammelten sich viele der vertriebenen Prediger. Kurfürst Moriz konnte seinen wiederholten Zusagen, in denen er dem Land die Beibehaltung der evangelischen Confession zugesichert, nicht geradezu entgegenhandeln. Der gefangene Kurfürst erklärte auf das Ansinnen, dem Interim zuzustimmen, er würde damit eine Sünde gegen den heil. Geist begehen. Seine Haltung, die die Feinde selbst achteten, nährte den Widerstand. Die Protestanten sahen ein, daß, da ihr Grundprinzip umgestoßen war, es sich um Seyn oder Nichtseyn handle. Schon bekamen sie zu hören: sie werden, wenn sie nicht folgen, noch „spanisch“ lernen müssen. Obwohl nun auch die Altgläubigen weder im Prinzip, noch in der Ausführung mit dem Interim zufrieden waren, hielten sie es doch nicht für gerathen, dem Kaiser direkt entgegenzutreten, und so nahmen sie in der Reichsversammlung den 15. Mai die Schrift ohne weiteren Widerspruch als Reichsgesetz an, eben noch, ehe der päbstliche Nuntius die Einrede des Pabstes aussprechen konnte. Trotz der Gewaltthätigkeit indeß, mit der das Interim besonders im südlichen Deutschland den Gemeinden aufgedrungen wurde, gelangte es nie zu voller Ausführung. Es waren inmitten der durch die „Meßpfaffen“ angerichteten Verwirrung noch manche tapfere Streiter auf ihren Stellen geblieben, entschlossen, es ferner mit dem Evangelium zu wagen und mit der aufopferndsten Ausdauer die Schaaren der verwaisten Gemeinden zu berathen. In Sachsen versuchte Melanchthon durch eine mildere Formel (das Leipziger Interim, s. d.) beiden Parteien gerecht zu werden, weder sich, noch der Sache zum Frommen. Der Pabst bestätigte endlich, 18. August 1549, das Interim, und als das Concil im Mai 1551 wieder nach Trient verlegt war, schien des Kaisers Plan einer Entscheidung näher zu rücken. Evangelische Fürsten, wie Herzog Christoph von Würtemberg, Kurfürst Moriz, schickten Gesandte. Wie nun aber in Folge der durch Letztern herbeigeführten Wendung der Dinge im Passauer Vertrag und vollends durch den Augsburger Religionsfrieden das Interim aufgehoben und den Ständen des Reichs die Wahl der Religion freigegeben wurde, s. d. Art.: Passauer Vertrag, Augsburger Religionsfriede.

Quelle: außer Plank, Marheineke, Ranke: Bieck, das dreifache Interim. Leipz. 1721. 8. S. 13—131. 266—360. Hartmann.

Augsburger Religionsfriede. Nachdem in Folge des siegreichen Zugs des Kurfürsten Moriz von Sachsen der Passauer Vertrag (2. Aug. 1552) dem gefangenen Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und dem Landgrafen Philipp von Hessen die Freiheit gegeben hatte und hinsichtlich der Religion den Protestanten vorläufig bis zur näheren Festsetzung auf dem nächsten Reichstag ein ihre Religionsfreiheit sichernder Frieden verbürgt worden war, kam die Religionssache, über welche sich Deutschland seit 1546 in stäter Gährung befunden, auf dem am 5. Febr. 1555 in Kaiser Karl V. Namen durch König Ferdinand zu Augsburg eröffneten Reichstag zu endlicher Entscheidung. Die Stellung der Protestanten war, da Ferdinand von den Türken, Karl von den Franzosen bedrängt war, keineswegs ungünstig. Sie verlangten unbedingten immerwährenden Frieden, ohne sich noch auf ein Concil einzulassen. Es war die große Errungenschaft des bisherigen Kampfes, daß sie kein höchstes Tribunal in Glaubenssachen mehr anerkannten und das kaiserliche Phantom der Religionseinheit vollends zerstörten. Der wesentliche Punkt, um welchen sich der Streit zwischen den Protestanten und den Altgläubigen drehte, war: ob in den Ländern, die der neuen Lehre beigetreten, die Geistlichen den Landes-

herren folgen oder im Weigerungsfall auf ihre Stellen verzichten müssen? Endlich am 6. Sept. verstand sich Ferdinand zum unbedingten Religionsfrieden und am 25. Sept. sprach sich der Reichsabschied dahin aus: »die Kaiserl. Majestät, Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reichs dürfen keinen Stand wegen der Augsburgischen Confession und derselben Lehre und Glaubens halber vergewaltigen oder vor der Religion und Kirchengebräuchen, so sie aufgerichtet oder nachmals aufrichten möchten, dringen oder beschweren, sondern bei solchen, auch ihrer Hab und Gütern ruhig und friedlich bleiben lassen. Ebenso sollten die protestantischen Stände die Röm. Kaiserl. Majestät und andere Stände der alten Religion gleicher Gestalt bei ihrer Religion, auch Hab und Gütern unbeschwert bleiben lassen. Alle anderen, die diesen Religionen nicht anhängig, sollen von diesem Frieden ausgeschlossen seyn. In Betreff der von den Protestanten eingezogenen Kirchengüter wurde bestimmt, daß sie bleiben und jeder Stand im Besitz gelassen werden solle. Kein Stand darf den andern oder dessen Unterthanen zu seiner Religion dringen; Solchen, die der Religion wegen in andere Länder ziehen und sich da niederlassen wollen, soll dies ungehindert gegen billigen Abtrag oder Nachsteuer bewilligt werden. Wo in Städten beide Religionen neben einander, soll jeder den andern friedlich seinen Kult ausüben lassen.« Nachdem man sich über die beiden Punkte: ob, wie die Landesherren überhaupt, so auch die geistlichen Fürsten zwischen beiden Confessionen frei wählen dürfen (was die katholische Partei heftig bestritt), und: ob die Religion der Unterthanen von dem Landesherrn abhängig seyn soll (was die Protestanten bekämpften), nicht zu einigen vermocht, begnügte man sich endlich mit der kaiserlichen Declaration: 1) wo ein Erzbischof, Bischof, Prälat oder anderer Geistlicher von der alten Religion abtreten würde, soll derselbe seiner Stelle und seines Einkommens, jedoch seiner Ehren unnachtheilig, verlustig werden, und von dem Capitel &c. ein Nachfolger von der alten Religion gewählt werden (geistlicher Vorbehalt, reservatum ecclesiasticum). 2) Die den Geistlichen zugehörenden Städte, Communen u. dgl., welche bisher sich offen zur Augsb. Conf. bekannt, sollen von dieser Religion und Kirchengebräuchen auch ferner nicht abgedrungen, sondern dabei unvergewaltigt gelassen werden.

War auch der geistliche Vorbehalt ein mächtiges Hemmungsmittel gegen die weiteren Fortschritte des Protestantismus, waren auch die Protestanten in den unter Geistlichen alten Glaubens stehenden oder auch indirekt von ihnen beherrschten Gebieten trotz der friedlichsten Erklärungen beständigen Quälereien und Verletzungen ausgesetzt, so war doch die feierliche Sanktion des gesetzlichen Bestandes für die evangelisch-lutherische Kirche (alle andern waren ausgenommen) eine große Wohlthat. »Was Luther im ersten Moment seines Abfalls bei dem Leipziger Gespräch in Anspruch nahm: Unabhängigkeit von den Entscheidungen des Pabstes und der Concilien, das war nun durchgesetzt.« (Ranke V. 390.). Da überdies auf dem Reichstag zugleich die Exekutive des Reichs (Reichskammergericht) neu organisirt und den Protestanten unbeschränkte Theilnahme an derselben gewährt wurde, so war, wonach Karl V. auf anderem Wege vergeblich gestrebt hatte, der Frieden und die Einheit im Reich auf erfreuliche Weise hergestellt. **Hartmann.**

Augustiner. Augustinus hatte, nachdem er getauft war, mit Gleichgesinnten in der Gegend von Tagaste sich zu einem geistlichen Leben vereinigt; sie hatten Alles gemein. Euodius, Alipius und Severus waren mit ihm aus Italien gekommen, es schloßen sich später an Profuturus, Fortunatus, Possidius, Urbanus, Bonifazius und Peregrinus. Er gründete diese Genossenschaft um 388, ihr Aufblühen wurde durch Schenkungen des Bischofs Valerius in Hippo und durch Erhebung von Augustin auf den Bischofsstuhl befördert. Als Regel diente anfangs nur das Evangelium; in dem 109. und 211. Briefe des Augustin (nach der Benediktiner-Ausgabe) ist nur eine Anweisung für die Nonnen in Hippo enthalten aus dem Jahr 423. Wann die sogenannte Regel Augustins, die auf keinen Fall von ihm herrührt, aufgestellt worden, ist ungewiß. Hernach kamen solche Gemeinschaften in Italien vor, besonders die Johannboniten, die Eremiten von Toskana, die Brittinianer, die Sack- oder Bußbrüder Christi. Innocenz IV. gab ihnen durch eine

Bulle vom 17. Jan. 1244 die Regel des heil. Augustin, und sagt: Non volentes vos sine pastore sicut oves errantes post gregum vestigia vagari, universitati Vestrae per Apostolica scripta mandamus, quatenus in unum Vos regulare propositum conformantes Regulam B. Augustini et Ordinem assumatis. Die Brittinianer waren von jenen Brüderschaften die strengste, besonders hatten sie viel strengere Fasten, als sonst in der Kirche üblich waren. — Alexander IV. bemühte sich vorzüglich darum, diese Vereinigung fester zu bilden; wie es heißt, war ihm der h. Augustin im Traum erschienen. Eine allgemeine Versammlung wurde 1256 gehalten, Lanfranc Septala aus Mailand wurde zum General ernannt und unter ihm 4 Provinziale: für Frankreich, Deutschland, Spanien und Italien. Alexander bestätigte Alles durch eine Bulle vom 13. April 1256, hernach erklärte er den Orden für frei von der gewöhnlichen Gerichtsbarkeit und gab ihr den Cardinal Richard zum Protektor. Die Ordenskleidung sollte schwarz seyn. Die Ordensversammlungen 1287 und 1290, dann in Rom 1575 und 1580 bestätigten und erweiterten die Regel, wie auch Pabst Gregor XIII. sie bestätigte. Es sollen alle 6 Jahre allgemeine Versammlungen stattfinden, und sie dürfen immer einen neuen General wählen. Es sind den Mönchen nur wollene Hemden und Bettdecken erlaubt, keine leinenen. Außer den allgemeinen Fasten sind noch besondere vorgeschrieben. Der Orden vermehrte sich bis auf 42 Provinzen nebst den Vikariaten von Indien und Mähren, mit 2000 Klöstern und 30,000 Mönchen. Von den Päbsten ist außer anderen Vorrechten den Augustinern besonders das eingeräumt, daß der Sakristan der päbstlichen Kapelle stets aus ihrem Orden genommen wird. Pius V. setzte denselben im Jahr 1567 mit unter die Bettelorden gleich den Dominikanern, den Franziskanern und den Karmelitern, obgleich sie Einkünfte und liegende Gründe besitzen durften. Aus dem Orden wurden besonders der h. Thomas von Villanova, der h. Nikolaus von Tolentino und der h. Johannes Facundus kanonisirt.

Das Hauptkloster des Ordens in Rom wurde 1483 durch den Cardinal Wilhelm von Etouteville, Erzbischof von Rouen, gegründet; es hat eine reiche Bibliothek. Auch das Couvent des Grands Augustins ist unmittelbar dem General unterworfen, wie auch 32 andere Klöster. — Zu der schwarzen Kutte wird im Kloster ein weißes Skapulier getragen; beim Ausgehen und im Chor noch eine Kapuze, die hinten spitz zugeht und bis auf den Gürtel herabhängt, der von schwarzem Leder ist.

Ein Theil der Pauperes catholici, die von Waldensern und Katharern ausgegangen waren, schloß sich im 13. Jahrh. in Mailand an die Augustiner an. Ueberhaupt hat man bis auf 150 Vereine gezählt, die sich sämmtlich an die Regel des h. Augustin halten wollten; namentlich von Wilhelm Langlois ausgegangen im 13. Jahrh. der Ordo Vallis-Scholarium in einem Thale bei Langres.

Als in dem Augustinerorden die Strenge angefangen hatte sich zu verlieren, bildeten sich öfter neue Congregationen: die von Illiceto, die von Carbonaria in Neapel zu Ende des 14., die von Perouse, die von der Lombardei zu Anfang des 15. Jahrh., die von Sachsen im Jahr 1492, die von Calabrien und andere.

Eine Hauptreform nahm Thomas von Jesus in Portugal vor (er starb 1532), und von ihm gingen die Augustiner-Barfüßer aus; unter Ludwig von Leon wurden 1588 Vorschriften angenommen; zuerst war das Kloster von Talavera in Kastilien danach eingerichtet. Gregor XV. gab ihnen 1622 eine besondere Verfassung; sie verbreiteten sich weiter, besonders 1603 auch nach Japan. In Spanien hat jede Provinz ein einsames Kloster, wo die es wünschenden Mönche ein ganz strenges Einsiedlerleben führen können. Fasten und Visitationen durch den Prior sind streng vorgeschrieben. Auch Laienbrüder gehören dazu: die Conversi mit der Kapuze, die Commissi ohne dieselbe.

Die Augustinerinnen, wie sie später so genannt wurden, waren zuerst in Hippo vereinigt unter Augustins Schwester Perpetua. Eine gewisse Vorschrift für sie ist im 211. Briefe des Aug. enthalten (nach der Benediktiner-Ausgabe). Ein Kloster für Augustinerinnen wurde in Venedig 1177 gestiftet, von Alexander III. während seines Aufenthaltes in dieser Stadt. Die Prinzessin Julie, Tochter von Kaiser Friedrich I. trat bei ihnen

ein und wurde die erste Aebtissin. Dort war auch eine besondere Feierlichkeit, daß der Doge sich mit der Aebtissin durch Anstecken eines Ringes vermählte. In Deutschland war den Augustinerinnen der Gottesdienst in der Landessprache erlaubt.

Die Augustinerinnen v. Tournay wurden 1424 durch Pierre de Champion gestiftet; anfangs waren sie schwarz gekleidet und brauchten sich nicht im Kloster zu verschließen, später wurden sie zum Bleiben im Kloster verpflichtet und erhielten violette Kleidung (1632).

Die barfüßigen Augustinerinnen wurden gestiftet: zuerst in Madrid durch ein Hoffräulein Prudentia Grillo 1589 unter der Priorin Johanna Velasquez, sie sind strenge in der Armuth und im Fasten; alsdann entstand ein Kloster derselben nach der Anordnung der h. Theresia durch den Erzbischof Juan de Ribera in Alcoy bei Valencia 1597; endlich durch die Königin Luise, Gemahlin von Johann IV. in Portugal 1663 ein anderes Kloster nahe bei Lissabon. Sie tragen einen weißen Rock mit ledernem Gürtel und Skapulier, an den Festen ein schwarzes Kleid mit langem Mantel, über dem kleinen weißen Schleier noch einen längeren schwarzen. Sie dürfen auch nicht mit den nächsten Verwandten sprechen und verhüllen sich auch ganz bei'm Besuche des Arztes. Mariana Manzanedo v. St. Joseph stiftete 1603 zu Eybar in der Provinz Guipuscoa die Schwestern von der Recollection mit einer sehr strengen Regel; Paul V. bestätigte dieselbe. Obgleich reich beschenkt, befleißigen sie sich der größten Armuth; ihre Kleider sind von grobem Stoffe, nur in der Krankheit tragen sie Wäsche.

Der *Ordo tertius S. Augustini* läßt sich erst im 15. Jahrh. nachweisen, da Bonifacius IX. den Augustinern erlaubte, Jungfrauen, Frauen und Wittwen das Kleid des dritten Ordens zu gestatten, wie es bei den Dominikanern und den Minoriten geschah; auch die Privilegien des Ordens sollten ihnen zu Gute kommen. Martin V., Eugen IV. und Sixtus IV. erlaubten, daß auch Männer bei den Augustinern in den dritten Orden eintreten durften. — In diesem dritten Orden als Laienorden wird ein schwarzes Skapulier und ein schmaler lederner Gürtel getragen. Die Hospitalitenschwestern vom h. Thomas v. Villanova gehören mit zum dritten Orden des h. Aug. (seit Mitte des 17. Jahrh.).

Bartholomäus vom Augustiner-Eremiten-Orden erhob sich zu Ende des 14. Jahrh. mit Erfolg gegen die Brüder vom gemeinsamen Leben in Holland, so daß dieselben aus der Stadt Kampen fortgewiesen wurden. — Johann Staupitz war seit 1515 Generalvikar des Augustinerordens für Deutschland; er führte 1512 in seinen Klöstern den Gebrauch ein, daß bei Tische aus der Bibel vorgelesen wurde statt aus Augustin. — Luther ward durch Staupitz im Augustinerkloster zu Erfurt angetroffen und von ihm auf die versöhnende Liebe Gottes in Christo hingewiesen. Da Luthers Austreten viele Andere nach sich zog, kam der Orden im 16. Jahrh. in Deutschland in's Sinken. Im 19. Jahrh. sind viele Klöster säkularisirt worden.

Quellen: *Nicol. Crusenii* Monasticon Augustinianum. Monac. 1623. — *L. Torelli* Secoli Agostiniani ovvero Hist. generale del s. Ord. Eremitano di San Agostino. Bol. 1659. 8 Vol. fol. — *de St. Martin,* Vie de S. Augustin et des autres hommes illustres de son ordre. Toulouse 1641. fol. — *Andreas de San Nicolas,* Hist. de los Augustinos Descalzos. Madr. 1664. fol. — *Helyot,* Hist. des ordres monastiques Tom. III. **W. Chlebus.**

Augustinus. Ueber alle Kirchenlehrer des Abendlands ragt weit hervor der h. Augustinus, der reichste, umfassendste, produktivste Geist unter den vier patristischen Häuptern der lateinischen Kirche, auf welche das ganze kirchliche Mittelalter als auf die reinen Träger der kirchlichen Lehre und Weise immer wieder zurückgeht, aus denen die Scholastik ihren Stoff vorzugsweise entnimmt. Denn Ambrosius, der als sein geistlicher Vater betrachtet werden kann, steht ihm nach an Tiefe des Geistes wie an Scharfsinn und an Umfang der Erkenntniß und der Wirksamkeit; Hieronymus übertrifft ihn zwar an Schulgelehrsamkeit und Sprachenkunde, ist aber als Theologe sonst in jeder Beziehung, in Betreff der theoretischen wie der praktischen Bedeutung, ihm weit untergeordnet. Und so großartig in seiner Zeit und in seiner Wirkung auf die Nachwelt Gregor der Große dasteht, sein Bestes hat er doch aus Augustin; und sein theologisches Verdienst besteht ins-

besondere darin, die augustinischen Gedanken verarbeitet, gemildert, verdeutlicht der Folgezeit überliefert und so auf die Bildung des Mittelalters einen gewichtigen Einfluß geübt zu haben. Augustinus erscheint aber nicht allein als Hauptquelle der einen Seite der mittelalterlichen Theologie, der Scholastik, sondern auch die andere Seite derselben, die Mystik, hat aus ihm geschöpft und durch ihn eine kräftige Anregung erhalten. Damit hängt gewissermaßen zusammen, daß er nicht allein vom katholischen Kirchenthum als Vater und Meister geehrt wird und den kirchlichen Bestrebungen in Wissenschaft und Praxis sich förderlich erweist, sondern auch die antikatholischen, die auf kirchliche Reformation hinwirkenden und dieselben in ihren Kreisen zu verwirklichen beflissenen Parteien als Blüthen und Früchte, mitunter auch als Ausartungen augustinischer Innerlichkeit und augustinischen Ernstes und Eifers für das wahre christliche Leben sich zu erkennen geben. Und wie er überhaupt im Bereiche des Mönchthums einen großen und vielseitigen Einfluß geübt hat, welcher manche reformatorischen Elemente in sich trug: so hat er insbesondere dem Orden den Namen gegeben, aus welchem die entscheidende und durchgreifende Reformation hervorging. Der große deutsche Reformator, Dr. Martin Luther, war Augustins Schüler, und hat von ihm die bedeutendste Anregung, und sein Lebenlang einen tiefgehenden Einfluß erfahren, obwohl er in der Folge auch ihm gegenüber selbstständig geworden und über ihn und seine Erkenntnißstufe wesentlich hinausgegangen ist. Es konnte nicht fehlen, daß Augustin fortan auch im Gebiet der Reformation einer nicht geringen Einwirkung sich erfreute, ja, nachdem er eine Zeitlang mit so vielen herrlichen Geistern des kirchlichen Alterthums vielfach verkannt worden, sich in der Zeit neuerwachten theologischen und kirchlichen Lebens noch immer erfreut; so wie andererseits, was im Bereiche der Contrareformation lebendiges und christlich-energisches sich geregt hat und regt, z. B. der Jansenismus und Verwandtes, zu einem großen Theil auf augustinischen Einfluß zurückzuführen ist. Dies Alles weist ja wohl auf einen Riesengeist hin, und auf eine Geistesarbeit, wie sie im Laufe der Jahrhunderte nur äußerst selten vorkommt. Das bezeugen denn auch seine Werke und die ganze Entwickelung seines geistigen Lebens.

Aurelius Augustinus reiht sich zunächst an die großen nordafrikanischen Kirchenlehrer Tertullian und Cyprian an, jenem an Tiefe und Energie des Denkens, diesem an kirchlicher Begeisterung, Eifer und Klugheit verwandt. Er wurde a. 353 zu Thagaste in Numidien geboren. Ein heftiger leidenschaftlicher Karakter vererbte sich auf ihn von dem Vater Patricius; eine zarte innige Frömmigkeit schaute er in seiner Mutter Monica, auf welche er sein Lebenlang mit ehrfurchtsvoller Liebe hinblickte. Monica, in christlicher Zucht aufgewachsen, eine reichbegabte, lebendige und kräftige Frau, trug schwer an dem zornmüthigen aufbrausenden, übrigens wackeren und für die Seinigen besorgten Mann, wußte aber durch still nachgebendes und unverändert liebevolles Verhalten den häuslichen Frieden immer wieder herzustellen, und erreichte auch ihren höchsten Wunsch, daß er sich unter das Kreuz Christi beugte, und sich durch die von da ausströmende Liebe läutern ließ. Diese Liebe auch in das Herz ihres Kindes zu pflanzen, war ihre angelegentliche Sorge. Davon legt Augustinus Zeugniß ab, wenn er sagt, daß sein zartes Herz den Namen seines Heilandes schon mit der Muttermilch eingesogen und tief in sich aufgenommen, und daß fortan nichts, was ohne diesen Namen gewesen, ihn ganz habe hinnehmen können. Aber der Same mütterlicher Frömmigkeit kam nicht zu ungetrübter Entfaltung. Schon in dem Knaben erwachte ein leidenschaftliches ehrgeiziges Wesen, Eitelkeit und Genußsucht, Hang zum Spielen und zum Anschauen der Schauspiele, erfüllte seine Seele, und ließ ihn anfangs am trockenen Lernen kein Gefallen finden; auch List und Trotz und allerlei Untreue zeigten sich bei ihm, daneben freilich auch liebliche Regungen des eingepflanzten frommen Sinnes. Dieser erfuhr aber weitere Hemmung und Beschädigung durch den Fortgang der weltlichen Bildung. Mit jugendlicher Begeisterung gab sich der zum Jüngling heranwachsende Augustin den klassischen Studien, besonders den römischen Dichterwerken hin, und erweckte bei seiner reichen Begabung große

Hoffnung, so daß sein Vater auch beträchtliche Opfer gerne auf sich nahm, um ihn für die glänzende und einträgliche Laufbahn eines Rhetors heranzubilden; was auch die Mutter nach dem in diesem Zeitraum erfolgten Tode des Patricius nicht aufgeben wollte. Der schöne feurige Jüngling entging aber in dieser Periode kräftiger Entwickelung auch den eigenthümlichen Verirrungen der Jugend nicht, und die dringenden Warnungen der Mutter vor unkeuschem Wesen drangen bei ihm nicht durch. Besonders in dem üppigen, durch den fortwährenden Astartedienst so mächtige sinnliche Reizungen darbietenden Karthago kam er mehr und mehr in ein leichtsinniges, ja unsittliches Treiben hinein. Dem 19jährigen Jüngling wurde ein Sohn geboren, den er in frommer Stimmung Adeodatus (von Gott gegeben) nannte, und der durch Gottes Gnade ein rechtes Gotteskind wurde. Auch seine weltlichgesinnten Freunde wirkten sittlich erschlaffend auf ihn ein, obwohl er ihr rohes wüstes Treiben nicht eben theilte, und in seiner Neigung mehr zur Tragödie als zur Komödie ein tieferes Gemüth sich offenbarte. Unter dem Allem verließ ihn auch die ihm frühe eingeprägte Sehnsucht nach Gott und ewigen Gütern nie ganz, und in seinem 19. Jahre erwachte er zu einer sittlich ernsteren Richtung. Die nächste Anregung dazu gab Cicero's Hortensius, worin ihm die Wahrheit als eine Sache nicht bloß des Denkens, sondern auch des Lebens vorgehalten wurde, und Hingebung an sie mit Verläugnung willkürlichen Wahns und vergänglicher Lust als den Weg zur Ruhe, als die Bedingung des Emporsteigens und der Rückkehr zum Himmel. Mit heißem Verlangen nach unvergänglicher Weisheit fing er nun an in der heil. Schrift zu forschen, an der ja seine Mutter mit so hoher Ehrfurcht hing. Aber dieselbe war ihm noch ein verschlossenes Buch; denn es fehlte ihm noch das demüthige Bewußtseyn der Schuld vor Gott; dem hochstrebenden Geiste sagte die Einfalt der Schrift nicht zu. Er mußte durch neue Verirrungen und unter schweren Kämpfen erst zu einem gründlichen Bewußtseyn seiner inneren Zerrissenheit und Ohnmacht kommen, ehe er zum rechten Verständniß des Schriftinhalts gelangen mochte. Zuvörderst gerieth er nun in die Netze des Manichäismus, der ihm etwas über den Autoritätsglauben der Kirche weit Hinausgehendes, helle Erkenntniß, Aufschluß über alle Geheimnisse der Gottheit und Menschheit verhieß. In den phantasiereichen Gebilden dieser Schule fand auch sein ästhetischer Sinn eine Nahrung. Aber die nähere Bekanntschaft, welche ihn auch in die Unsittlichkeiten der Elekten, oder Eingeweihten und heilig Geachteten, hineinblicken ließ, und eine Unterredung mit einem der angesehensten Lehrer, Faustus, führte ihn endlich zur Ueberzeugung, daß hier eine große Täuschung sey; und er riß sich los. Aber nun war er daran, an aller Wahrheit und Gewißheit zu verzweifeln. Da fand er zunächst einen Halt an der neuplatonischen Philosophie, in die er sich nun vertiefte, die ihm die reine Welt des Geistes aufschloß, und in der er auch die Versöhnung mit dem Glauben seiner Kindheit wieder zu gewinnen schien. Aus seinem platonischen Idealismus heraus deutete er sich jetzt die christlichen Glaubenssätze und den Inhalt der Schrift. Christus erschien ihm jetzt als ein großer Prophet, von Gott gesandt, um das, was nur Wenige auf wissenschaftlichem Wege erkennen, in popularer Fassung und auf dem Wege des Autoritätsglaubens zum Gemeingut zu machen. Aber von dieser idealistischen Höhe sollte er mehr und mehr herunter. Seine platonischen Ideale gaben ihm keine Kraft, den Kampf des Fleisches mit dem Geiste siegreich zu bestehen. Eilf Jahre hindurch kämpfte er, und indem er da reichlich erfuhr, was Röm. 7, 7 ff. so wahr und lebendig geschildert wird, so kam es endlich zu jener Frage: V. 24., und indem er in Christo den Erlöser fand, so gelangte er auf dem Wege der Erfahrung zum Glauben an die Wahrheit des Christenthums, und die Schrift schloß sich ihm auf mit ihren reichen Schätzen. Das führte ihn denn auch zum entschiedenen Bruch mit dem akademischen Skepticismus und platonischen Idealismus, zur Einfalt des Glaubens an den gottmenschlichen Heiland, aus welcher eben eine Fülle von Erkenntniß sich erschloß. Denn die unbedingte Hingebung an die Offenbarung in Christo, wie dieselbe in der Kirche überliefert war, führte bei ihm das energische Streben mit sich, diesen höchsten Inhalt auch denkend zu durchdringen und sich anzueignen, das Wort der höchsten Vernunft

in deren Abbild, der menschlichen Vernunft, zu reproduciren. Wir sehen in ihm, wie nie zuvor, die Versöhnung des Glaubens und des Wissens. Was die großen Alexandriner des 2. und 3. Jahrh. angestrebt, aber gehemmt durch platonische Gedankenbildungen nur auf eine sehr mangelhafte Weise ausgeführt hatten, das kam in ihm zu einer höheren Vollziehung und Durchbildung, da er nicht nur die häretisch-gnostische Richtung — im Manichäismus —, sondern auch den zu bedenklichen Heterodoxien führenden, pantheistische Elemente in sich tragenden Platonismus wesentlich überwunden hatte, und durch eine weit greifende Skepsis und gewaltige sittliche wie intellektuelle Kämpfe auf dem Wege ernster Forschung und lebendiger Erfahrung zur festen Gewißheit des Glaubens hindurchgedrungen war, und nun keine Ruhe hatte, bis er den Inhalt seines Glaubens auch denkend sich vermittelt hatte; wir meinen die Wissenschaft des christlichen Glaubens. Zwar nicht in systematischer Form, — denn dafür war die Zeit noch nicht gekommen, im Abendland so wenig als im Morgenland —, aber so, daß er gewaltige, wohl durchgearbeitete Bausteine für das große Ganze darreichte, und den innern Zusammenhang, den Umriß und Plan desselben in sich trug und vielfach andeutete.

Einen bedeutenden Einfluß auf die kirchliche Richtung des Augustinus hat der große Bischof Ambrosius von Mailand geübt. In der Zeit seiner Abkehr vom Manichäismus hatte er sich ohne Genehmigung seiner Mutter und in der Stille aus der Heimath entfernt, und nach Rom begeben, um da als Lehrer der Rhetorik aufzutreten. Von Rom, wo er der akademischen Philosophie (Skepsis) sich zuwandte, ging er bald, einem Rufe zu einer öffentlichen Stellung (als Lehrer) folgend, nach Mailand; und hier wurde er ein regelmäßiger Zuhörer des damals in seiner großartigsten Wirksamkeit stehenden Ambrosius, eines Mannes von hoher Gewalt der Beredsamkeit. Zuerst hatte ihn das Rednerische, die Form, angezogen; aber bald wurde ihm auch der Inhalt wichtig, und namentlich ging ihm durch die sinnige allegorische Deutung des erleuchteten Mannes über das Alte Testament und dessen Zusammenhang mit dem Neuen mehr und mehr ein Licht auf; und damit kam es bei ihm zu einem entschiedeneren Gegensatz gegen den Manichäismus, ja zur Losreißung von der Sekte; und er entschloß sich, auf's Neue unter die kirchlichen Katechumenen einzutreten. In der Kirche dieser großen Gemeinschaft, welche als Siegerin über das alte Heidenthum einer neuen Entwicklung, der Christianisirung der herandrängenden germanischen Völkermassen entgegenging, sollte er einen festen Glaubenshalt, einen unerschöpflichen Liebesquell, einen sichern Hoffnungsanker finden, in ihrem mütterlichen Schooße eine erquickende Ruhe für die durch mancherlei Kämpfe ermüdete Seele. Ja müde war er nach Seele und Leib: die schweren Versuchungen fleischlicher Lust, denen er immer wieder unterlag, die verführerischen Reizungen des Ehrgeizes, die ihn gegen die bessere Stimme seines Innern hinrissen, und das Ringen seines Geistes mit dem Räthsel des Bösen — alles das wirkte aufreibend auf ihn ein, und trieb ihn endlich recht in's Gebet zu dem allein guten und weisen Gott, von dem er nun nicht mehr lassen mochte. Die Idee des allwaltenden Gottes, dessen Vorsehung Alles umfaßt, und der seine Offenbarung, darin er sich zu uns herabläßt, auf eine für Jedermann faßliche Weise, mit Ehrfurcht erweckenden Geheimnissen durchwoben niedergelegt hat in der heil. Schrift, welche selbst ihre Gewähr hat in der Kirche, dieser großen, durch ihre ganze Geschichte von Gott beglaubigten Gemeinschaft, wurde fortan sein Leitstern. Von Mailand zog er sich zurück auf die einem Freunde angehörige Villa Cassiciacum, wo er im Umgang mit seiner von Afrika herübergekommenen Mutter und jüngeren wie älteren Freunden geistige und leibliche Erholung und Erfrischung suchte. Es war dies die Zeit, da er zur völligen Entscheidung gekommen war. Durch das Studium der paulinischen Schriften war er sowohl zum tieferen Verständniß der Sündenknechtschaft geführt worden, als auch zur Einsicht in die Sühnung der menschlichen Schuld, und in die Kraft der Erneuerung durch das Opfer der Liebe, die sich selbst erniedriget und bis zum Tode am Kreuze gehorsam geworden; sodann hatten ihn zu kräftigerem Entschlusse angeregt die Erzählungen des Simplicianus von dem freien öffentlichen Bekenntniß des Platonikers Victorinus zum

christlichen Glauben; und einige Zeit darauf — nach neuem Zögern, Schwanken und Kämpfen, worunter er körperlich leidend geworden, war er durch die Erzählungen des Kriegers Pontitianus, der ihn beim Lesen der paulinischen Briefe traf, von dem ganz seinem Gott lebenden Einsiedler Antonius, zu einem mächtigen Kampfe erweckt worden, welcher zum Sieg, und — durch die in Folge der vernommenen Stimme: tolle, lege! aufgeschlagene Stelle, Röm. 13, 13. — zum Frieden führte. So trat er denn heiteren Angesichts, mit seinem Jugendfreunde Alypius, der auch in der Bekehrung sich ihm angeschlossen, vor die Mutter und erklärte ihr seinen Entschluß, sich ganz Gott zu weihen. Bald darauf wurde ihnen in jener Villa die ersehnte Stille und Muße. — Augustinus, der auf die Taufe sich vorbereitete, fand reiche Nahrung für Geist und Herz in den Psalmen, daneben widmete er sich der Bildung edler Jünglinge; und mit diesen und den andern Freunden, welche bei ihm waren, erging sich sein forschender Geist in Unterredungen über wichtige Fragen der Philosophie und Theologie; woraus mehrere Schriften hervorgegangen sind. Zuvörderst die Bücher *contra Academicos*, worin er der wissenschaftlichen Forschung Bahn bricht, indem er erweist, daß es für den Menschen eine Erkenntniß gebe, und daß man dem Erkannten zustimmen müsse. Sodann die Schrift *de vita beata*, deren Grundgedanke ist, daß man, um glücklich zu seyn, ein an sich ewiges Gut haben müsse; welches Gott sey. Damit habe man die Weisheit gefunden. Gott aber könne Niemand haben ohne den Sohn Gottes, der von sich sagt: Ich bin die Wahrheit. Die Wahrheit nämlich sey das Erkennungsprinzip der höchsten, Alles tragenden und in sich schließenden Ordnung, welche, als die wahrhaftige, gleich wesentlich und ewig die Wahrheit aus sich zeugen müsse. Das selige Leben sey nun: fromm und vollkommen zu erkennen, von wem wir zur Wahrheit geführt werden, auf welchem Wege wir zur Wahrheit emporbringen, wodurch wir der höchsten Ordnung geeinigt werden; welches Dreies Einen Gott offenbare. — Hierauf folgten Gespräche, deren wesentlicher Inhalt in der Schrift *de ordine* niedergelegt ist, und welche darauf gerichtet waren, das Räthsel des Bösen in die Weisheit der göttlichen Weltordnung aufzulösen. — Endlich stellte er noch in den Soliloquien sein in sich selbst beschlossenes inneres Leben in jener Zeit dar. Erkenntniß Gottes und, was die Vorstufe dazu, des menschlichen Geistes als Ziel des Verlangens; Reinigung des Geistes von den Flecken des Irdischen als Bedingung derselben; Unvergänglichkeit des Geistes, dieweil die Wahrheit in ihm ist — das sind die Grundgedanken, in denen er sich betend und sinnend bewegt. Den letzteren Gedanken verfolgte er, nach Mailand zurückgekehrt, noch weiter, in der Schrift *de immortalitate animae*. — So suchte er, während er in inniger Begeisterung des Glaubens und trauter Gemeinschaft mit den ihm nächst Verbundenen zur Taufe sich bereitete, zugleich eine feste wissenschaftliche Grundlage zu gewinnen. — Endlich am Ostersabbath 387 empfing er, 33 Jahre alt, von Ambrosius die Taufe, mit ihm Alypius, und der frühgereifte Adeodatus. Bald darauf durfte die fromme Mutter, die nun ihre Gebete erhört, das Ziel ihrer Wünsche erreicht sah, in das Land des Schauens übergehen. Er selbst kehrte nach zehnmonatlichem Aufenthalt in Rom, wo er seine antimanichäische Polemik begann (de moribus Manichaeorum und: de moribus ecclesiae catholicae), im folgenden Jahre nach der Heimath zurück, und führte zunächst aus, was er schon früher, durch die Erzählungen von Antonius angeregt, sich vorgesetzt. Nachdem er seines Eigenthums zum Besten der Armen sich entäußert, begann er in der Nähe von Thagaste mit seinen Freunden ein asketisch-beschauliches Leben, verbunden mit Arbeit und mit Studien, die auch ihre literarische Frucht brachten. Drei Jahre darauf führte ihn eine Einladung nach Hippo-Regius, wo ihn die Gemeinde mit Zustimmung des Bischofs zur Uebernahme des Presbyteramts nöthigte. So stand er, der Begabtere, dem Bischof Valerius zur Seite, der seinen Vorzug neidlos anerkannte, und seine Gaben in Wirksamkeit setzte. Mit Genehmigung und Unterstützung seines Bischofs führte er das gemeinsame asketische Leben mit seinen alten Freunden und neu hinzugekommenen Genossen fort, und mit solchem Erfolge, daß aus diesem Kreise eine Reihe von Bischöfen hervorging, welche dann dieses Institut weiter zu verbreiten sich

angelegen seyn ließen. Seine amtliche Thätigkeit aber ging theils auf Förderung der Gemeinde durch Predigen, theils auf Entfernung eingedrungener Mißbräuche, theils auf Bekämpfung widerkirchlicher Denkweisen, zunächst des Manichäismus. Sein Ruf stieg so, daß er vor einer Kirchenversammlung über das Glaubensbekenntniß zu predigen den Auftrag erhielt — der Ursprung seiner Schrift de fide et symbolo. — Um ihn nicht zu verlieren, setzte Valerius es durch, daß er zu seinem Mitbischof geweiht wurde. Und nach wenigen Jahren bestieg er selbst den erledigten Bischofsstuhl, auf welchem er nun über 33 Jahre lang eine großartige Wirksamkeit entfaltet hat, und zwar so, daß amtliche und literarische Thätigkeit Hand in Hand giengen. Was er aber in diesem zweiten Hauptabschnitt seines Lebens geleistet und gewirkt hat, das war durch seine bisherige geistige und sittliche Entwicklung, welche er bis zu seiner Taufe in seinen „Bekenntnissen" auf eine höchst lehrreiche Weise, und in dem Sinne, daß er mit Aufgebung des eigenen Ruhms in Allem Gott die Ehre geben wollte, geschildert hat, in jeder Beziehung vorbereitet; und die Aufgaben, die er in dieser Zeit zu lösen hatte, dienten zu seiner höheren Durchbildung, Befestigung, Läuterung; wiewohl nicht zu läugnen ist, daß in der einen und andern Hinsicht der durch die Hitze des Kampfs gedrängte, oder durch seinen spekulativen Geist und dialektischen Scharfsinn fortgerissene Mann von der Höhe und Würde früherer Denkweise herabgestiegen und in engere und einseitige Ansichten hineingerathen sey.

Seine Aufgabe war aber zuvörderst, die ihm Anvertrauten in die Tiefen des Schriftwortes hineinzuführen, ihnen in Exegesen und Homilien den Reichthum und die Herrlichkeit der Offenbarungs-Urkunde aufzuschließen. So hat er insbesondere das erste Buch Mosis, die Psalmen, die Bergpredigt, die Briefe an die Galater und Römer, das Evang. Matth. und das Evang. Johannis mehr oder weniger vollständig erklärt, auch eine Harmonie der Evangelien versucht, und eine dogmatische Hermeneutik verfaßt (de doctr. christiana). Sodann führte ihn seine innere und äußere Stellung zur Abfassung von Schriften, Sendschreiben, Briefen gemischten Inhalts, worin er verschiedene philosophische, exegetische, dogmatische, ethische und praktisch-kirchliche Fragen kürzer oder ausführlicher je nach Muße oder Bedürfniß erörterte und sein Gutachten darüber gab. — Eine höchst bedeutende Aufgabe ergab sich aber ferner für ihn theils aus der Stellung des Christenthums zu dem zwar im Verschwinden, aber zugleich in seinen Angehörigen in allmähligem, mancherlei theoretische und praktische Schwierigkeiten mit sich führendem Uebergang zum Christenthum begriffenen, und mit seiner alten philosophischen Bildung und dialektischen Fertigkeit demselben in scharfen Angriffen noch je und je entgegentretenden und die Blößen seines Erscheinungslebens erspähenden und aufdeckendem Heidenthum, welches auch inmitten der Christenheit durch allerlei Zweifel und Einwendungen noch nachwirkte; theils, was eben hiermit zusammenhängt, aus dem Bedürfniß der Christenheit selbst, zunächst des denkenden und wissenschaftlich strebenden Theils derselben, in den Fundamentallehren, wie in den eigentlichen Dogmen zu tieferer Begründung zu kommen, um allerlei Angriffe bestehen, und mit heller Einsicht die Zuunterweisenden in die rechte Erkenntniß der Wahrheit hineinführen zu können, diesen Erfordernissen und Bedürfnissen kommt Augustin mit einer Reihe von Schriften entgegen, welche man als apologetische, dogmatische und katechetische bezeichnen kann. Unter diesen ragt als apologetisches Werk (neben den Schriften de utilitate credendi und de vera religione) hervor sein Hauptwerk: de civitate Dei contra paganos, vom Staate Gottes, dessen Ursprung und Beschaffenheit, Fortgang und Ziel, veranlaßt durch den Versuch der Heiden, geschichtlich nachzuweisen, daß durch den Abfall von den vaterländischen Göttern, den Urhebern der Blüthe des römischen Reichs, und durch das Eindringen und die Herrschaft des Christenthums das Reich in Verfall gerathen sey. In seinem enchiridion (Handbüchlein) ad Laurentium gibt er einen Umriß der christlichen Lehre, Dogmatisches und Ethisches noch ungetrennt, in den drei Momenten des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung; in der schon erwähnten Schrift de fide et symbolo, eine Erklärung des apostolischen Symbolum; in der Schrift de catechizandis rudibus, eine Anleitung, die Katechumenen

nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit, Geistes- und Herzensstellung richtig zu behandeln und in's wahre Christenthum hineinzuführen. — Endlich riefen Häresie und Schisma seine kräftige polemische Gegenwirkung hervor, und zwar außer dem Manichäismus, den er in einer Reihe von Schriften nach allen Seiten hin bekämpfte, die pelagianische Irrlehre, und das donatistische Schisma; die erstere sowohl in ihrem anfänglichen schroffen Gegensatz gegen die von Augustin vertretene Lehre von Sünde und Gnade, als auch in ihrer späteren Milderung, welche in der Folge als Semipelagianismus karakterisirt wurde. War dieser Kampf vorzugsweise der Streit entgegengesetzter Theorien, von denen die eine vornehmlich das sittliche, die andere das religiöse Interesse des Christenthums verfechten wollte, so standen dagegen im donatistischen Streit entgegengesetzte praktisch-kirchliche Richtungen einander gegenüber, ja, man möchte sagen, die kirchliche Vergangenheit und die kirchliche Gegenwart, beide ihr Recht gegeneinander zu behaupten bemüht.

Im Gegensatz gegen den Manichäismus galt es, die Einheit der sittlichen Weltordnung und ihres Prinzips gegen eine dualistische Spaltung, ja den sittlichen Karakter des Guten und Bösen gegen eine physisch-substantielle Bestimmung desselben; das Recht des Glaubens und seine Priorität vor dem Wissen und damit das Recht der Offenbarung gegen eine eigenmächtig sich erhebende Spekulation; die Einheit und Harmonie der Schrift in ihren zeitlichen Unterschieden (distingue tempora et concordabit scriptura) gegen eine willkürliche Zerreißung; die gesunde und gesetzmäßige Auslegung derselben gegen Deutungen nach vorgefaßter Meinung, d. h. nach dem eigenen System, zu behaupten; nicht minder die kirchliche Frömmigkeit oder religiöse Sittlichkeit gegen eingebildete oder vorgebliche höhere Vollkommenheit und Heiligkeit dieser Sekte in's Licht zu stellen. Wie Augustinus vor Andern hierzu ausgerüstet gewesen, geht aus seiner ganzen Entwicklung hervor; und ob auch sein monotheistisch-ethisches System und die Dialektik seines Angriffs und seiner Vertheidigung Blößen oder schwache Seiten darbieten mag, er hat mit einer tiefen Einsicht und ausgezeichneten Energie, in der Hauptsache siegreich diesen Feind bekämpft, und der Kirche für alle Zeiten den Sieg gegen den Dualismus errungen; und für das Verständniß des sittlichen Lebens, für die Einsicht in das Verhältniß des Bösen zur göttlichen Regierung, in das Verhältniß des Glaubens und des Wissens, zunächst im Bereiche der Religion, in den Entwicklungsgang der Offenbarung und den innern Zusammenhang des Schriftwortes Ausgezeichnetes geleistet, was für alle Zeiten lehrreich bleibt.

Gegenüber dem Pelagianismus hatte Augustinus wieder eine ganz andere Stellung. Pelagius trat mit der sehr scheinbaren Prätension kirchlicher Rechtgläubigkeit auf, und in der Ueberzeugung, daß er die Rechte der Sittlichkeit im Christenthum gegen eine dasselbe gefährdende, ja in ihren praktischen Konsequenzen zerstörende Gnadenlehre zu vertreten habe. Augustinus aber schien die Errungenschaft seiner geistlichen Kämpfe, und was ein fortschreitendes Forschen in der Schrift, vornehmlich in den paulinischen Briefen, und ein immer tieferes, die Wahrheit in ihrem Zusammenhang durchdringendes Denken ihm klar und gewiß gemacht, gegen eine leichte und oberflächliche, den Grund der Heilswahrheit untergrabende Denkweise behaupten und die Gemeinde der Gläubigen gegen eine solche, der menschlichen Selbstgerechtigkeit und dem Hochmuth, der Quelle aller Sünde, Nahrung gebende Ansicht verwahren zu müssen. In ihm selbst war die Lehre, welche er sowohl auf Kirchenversammlungen zur öffentlichen Anerkennung brachte, als in einer Reihe von Schriften darlegte und vertheidigte, schon vor dem Ausbruch des Streits zum Abschluß gekommen. Von vorne herein hatte er, der den freien Willen oder die sittliche Selbstbestimmung gegen den Manichäismus zu behaupten hatte, nach der Weise der älteren, insbesondere der orientalischen Kirchenlehrer, den das Heil aneignenden Akt des Glaubens als Willensthat, womit der Mensch aus sich selbst der ihn erneuernden und alles Gute in ihm zuwegebringenden Gnade begegne, und so als mitwirkender im Werke der Bekehrung erscheine, angesehen; späterhin aber schien es ihm, als werde dadurch der Ruhm der Gnade, als der allein alles Gute im gefallenen Menschen schaffenden, beeinträchtigt,

und der Schrift, welche das Wollen wie das Vollbringen Gott zuschreibe und den Glauben als eine Wirkung Gottes darstelle (1 Kor. 4, 7. Joh. 6, 29. Kol. 2, 12.), ihr Recht nicht angethan. So führte er denn auch den Glauben auf die schlechthin wirkende Gnade zurück. — Ob es aber eine nothwendige Folge seiner theologischen Denkweise gewesen, diesen Akt als Wirkung einer unwiderstehlichen göttlichen Thätigkeit, die Kraft der Gnade als eine in der Weise physischer Allmacht wirkende hinzustellen, ob er nicht dadurch im Grunde wieder manichäischer Betrachtungsweise verfallen; ob er nicht, unbeschadet des vollen und ausschließlichen Ruhmes der Gnade, den Glauben als wirkliche That der freien Selbstbestimmung hätte retten, und auch hier, in dem Werke der Erneuerung des Menschen durch das göttliche Wort und den darin wirkenden göttlichen Geist, das Geheimniß der Freiheit behaupten können, wie er das in den Grundlehren vom Verhältniß des göttlichen Wissens und Wirkens zum menschlichen Wollen und Handeln gethan hat? Will er doch auch hier den Menschen immer noch als Wollenden angesehen wissen, so daß es kein physischer Zwang seyn soll. — Es ist hier wohl eine der schwachen Seiten seines Systems, ein Mangel an rechter Vermittlung; wohl begreiflich bei einem solchen gewaltigen und feurigen Geiste, dessen Beruf mit darin lag, die christliche Anthropologie in dieser Hinsicht aus dem Zustand des Schwankens und der Halbheit zu festerer Bestimmtheit und Entschiedenheit zu führen, und zwar besonders in der Beziehung, daß auch die feinsten Regungen hochmüthiger Selbstgerechtigkeit dadurch abgeschnitten würden. Aber freilich ist er damit in das Labyrinth der, einen Dualismus in den göttlichen Willen selbst hineintragenden, unbedingten Prädestination gerathen, welche niemals als die wahrhafte Auffassung des ganzen Schriftwortes in der Kirche sich hat geltend machen können, und ein Stein des Anstoßes für alle Zeiten geblieben ist. Das kirchliche Gemeinbewußtseyn, wie es in Synodalbeschlüssen und in Bekenntnißschriften sich ausgesprochen, hat Geist und Wesen der augustinischen Lehrfassung festgehalten: daß in der Sache der Erneuerung des Menschen vom Anfang bis zur Vollendung der ganze Ruhm der umschaffenden und heiligenden göttlichen Gnade gebühre, also in des Menschen natürlichem Vermögen auch nicht theilweise die Ursächlichkeit dieses Werkes zu suchen ist, weil in Folge des Falls der Natur im Stammvater das ganze Geschlecht in einer ungöttlichen Richtung sich befindet, welche nur durch erlösende göttliche Wirkung wieder aufgehoben werden kann. Aber die näheren Bestimmungen über den Anknüpfungspunkt der Gnadenwirkung im Menschen und die allerdings durch göttliche Wirksamkeit in Allen wiederherzustellende Macht der Selbstentscheidung nach der einen oder andern Seite, und die hierin beruhende Vermittlung der Gegensätze sind der theologischen Wissenschaft anheimgegeben, welche auch in dieser Hinsicht in einer fortgehenden Arbeit begriffen ist. Dieser Gang der Sache entspricht auch ganz dem Sinne Augustins, seinen Gedanken von der **Kirche** und von **Glauben und Wissenschaft**. Die Kirche hat in ihrem, im Schriftwort und in der lebendigen Erfahrung desselben wurzelnden Bekenntniß die Grundsätze der Glaubenswahrheit auszusprechen (objektive fides), welche die einzelnen Glieder im Glauben sich aneignen (subjektive fides). Diese fides ist Voraussetzung und Grundlage des wissenschaftlichen Verständnisses (praecedit intellectum), welches aber in fortschreitender Entwicklung, Selbstberichtigung und Erweiterung begriffen ist, und mit demselben auch das kirchliche Bekenntniß selbst, insofern diese theologische Gestaltung der Glaubenswahrheit sich darin reflectirt, oder mit seinen Bestimmungen in dasselbe Eingang findet. Eine Denkweise, welche als ächte Katholicität erscheint, die aber dem evangelisch-protestantischen, aus tieferer, erfahrungsmäßiger und an die vor Alters erkannte Wahrheit anknüpfender Durchforschung der Offenbarungsurkunde, wozu alle Christen verpflichtet werden, eine Reinigung und Fortbildung der vorliegenden Fassung und Bestimmung anstrebenden Prinzip freien Raum läßt.

Ueber das Wesen der **Katholicität** selbst aber hatte Augustin einen harten Kampf zu bestehen mit dem **Donatismus**, der von den Zeiten der Verfolgung der Kirche her mit steigender Verbitterung in die Zeit des Reichskirchenthums, aus dessen Zuständen er

immer neue Nahrung zog, sich fortpflanzte, und mehr und mehr in starre und fanatische Sektirerei sich verlor. Gegen die donatistische Ansicht, welche in novatianischer Weise strenge Ausübung der Disciplin und dadurch bedingte Heiligkeit als wesentliches Merkmal der wahren katholischen Kirche hinstellte, und auf die weite Verbreitung über den Erdkreis kein Gewicht gelegt wissen wollte, da Christus der kleinen Heerde das Reich verheißen habe, behauptete Augustin die Berechtigung der bestehenden katholischen Kirche, welche in ihrem episkopalen Organismus, dessen Einheit im römischen Bischof, dem Nachfolger Petri, dargestellt sey (cyprianische Theorie), die sichere Ueberlieferung des Glaubens und der Heilmittel habe, und zu der Gott durch ihre ganze Geschichte, durch ihre Errettung und ihren Sieg, durch ihre Stärkung und Befestigung in drangsalsvollen Zeiten, und durch ihre den Weltkreis umfassende und erneuernde Wirksamkeit sich bis auf diese Stunde bekannt habe. — Die Disciplin aber, deren strenge Uebung doch immer nur eine unvollkommene Heiligkeit begründe, müsse nach den Umständen der Kirche sich richten. Und, besser eine zeitliche Nachsicht mit beklagenswerthen Abirrungen, als ein durchgreifendes Verfahren, wenn dadurch eine Spaltung hervorgerufen werde. Besser Einheit in der tragenden Liebe bei auffallenden Gebrechen, als Zerreißung in Hochmuth, der Quelle aller Sünde.

Auch in diesem Streit hat Augustin sich Blößen gegeben. Sonst ein Verfechter der religiösen Freiheit, der Fernhaltung alles Zwangs in Bezug auf die kirchliche Gemeinschaft, und der Wirksamkeit allein des Wortes und Geistes in diesen Dingen fing er nun an, das coge intrare — eine von der Staatsgewalt ausgehende Nöthigung der Schismatiker zum Eintritt in die katholische Kirche zu lehren, weil das allein in dieser zu erlangende Heil Allem vorgehe. Indem er nun, freilich durch das wildschwärmerische Treiben der donatistischen Circumcellionen veranlaßt, gewaltsame Maßregeln in Religionsangelegenheiten befürwortete, so hat er beklagenswerthen, ja entsetzlichen Maximen und Verfahrungsweisen die Bahn gebrochen; denn im Bösen, wie im Guten, achtete man jederzeit auf Augustinus Stimme und berief sich gern auf den großen Kirchenvater, den h. Augustinus.

Von welcher Seite wir aber den Augustinus betrachten, es treten uns, bei unverkennbaren Schwächen, und zwar gerade da, wo er stark ist und Großes leistet, überall mächtige für die Folgezeit vorbildliche und kräftig anregende Geistesthaten entgegen. Ihm hat die Ausbildung der christlichen Lehre nach der ethischen, wie nach der dogmatischen Seite hin viel zu verdanken. In ethischer Hinsicht zeichnet er sich vor vielen Kirchenlehrern seiner und der früheren Zeit einerseits durch Weitherzigkeit aus, da er im Gegensatz gegen eine mönchisch-gesetzliche Strenge und Beschränktheit, auf die Gesinnung, in der etwas gethan wird, das Hauptgewicht legt; andererseits aber durch Schärfe und Lauterkeit, indem er auf eine der göttlichen Gnadenwirkung entsprechende göttliche Gesinnung und deren Bethätigung gerichtet, allerlei laxem und unklarem Wesen, z. B. in Bezug auf Lüge und Selbstmord, auf's Entschiedenste entgegentrat. — In dogmatischer Hinsicht führte ihn sein philosophisch gebildeter spekulativer Geist über manche Schwächen und Unvollkommenheiten früherer Theologie hinaus. Ein lebendiger Theismus, der Gott und Welt sorgfältig auseinanderhält, aber auch das wirksame Gegenwärtigseyn Gottes in seiner ganzen Schöpfung behauptet, und Alles, was geschieht, Außerordentliches wie Ordentliches, in der ewigen göttlichen Ordnung begründet seyn läßt; um so mehr aber jede Vermengung des Gottesbegriffs mit Weltlichem oder Kreatürlichem, alles Anthropomorphische und Anthropopathische zu beseitigen beflissen ist. Eine Schöpfungslehre, welche die Ewigkeit des Schöpfers und Schaffens festhält, wie es auch mit dem zeitlichen Anfang oder der zeitlichen Anfangslosigkeit der Welt sich verhalte. Eine Vorsehungslehre, welche zwar Alles, was geschieht und gethan wird, unter das göttliche Walten stellt, aber die göttliche Heiligkeit nicht mit dem Bösen in Gemeinschaft bringt, indem dieses in seiner faktischen Wirklichkeit auf den kreatürlicher Willen als letzten Grund zurückgeführt wird, und seinem Wesen nach als Privation gefaßt wird, und als eine Unordnung, die durch Strafe und göttliche Lenkung zum Guten wieder aufgehoben werde. Eine Tri-

nitätslehre, welche in der Dreiheit eine Entfaltung des Einen absoluten Geistes, der sein Abbild im menschlichen Geiste hat, erkennt, so daß eben hierdurch die göttliche Persönlichkeit sich darstelle: eine Unterscheidung des unmittelbaren und des reflektirten Bewußtseyns (memoria, intelligentia), welche durch den vollkommenen Willen, die Liebe, sich zur Einheit zusammenschließt. Mag Augustin hier immerhin schwanken zwischen der Dreiheit der Personen, welche als solche zur Einheit Gottes nicht zusammengehen wollen, und zwischen der Dreiheit der Momente der göttlichen Persönlichkeit, — es ist dies ein Schwanken, welches bis auf den heutigen Tag fortgeht, und noch einer vollkommnern Vermittlung der trinitarischen Frage, einer höheren Lösung dieses großen Problems wartet; und Augustin hat jedenfalls einen tiefen Blick in dieses hohe Geheimniß gethan, indem er den heil. Geist als die caritas, in der Vater und Sohn sich ewig umfassen und in einander sind, als die communio (Gemeinschaft) beider bezeichnet; woraus auch für die ökonomische Trinität, d. h. für die Haushaltung des dreieinigen Gottes in den Werken der Schöpfung, Erlösung und Heiligung sich ergibt, daß der heil. Geist vom Vater und Sohn ausgeht, eine Bestimmung, welche erst den Gottesbegriff zum innern Abschluß bringt, und das göttliche Leben, wie in seinem immanenten Verhalten, so in seinem nach Außen gehenden Walten in vollkommener Selbstvermittlung und als Einheit in der Selbstunterscheidung erkennen läßt. Augustin ist hierin der Vorgänger des christlichen Abendlands, welches mit gutem Rechte über den Orient und die ungenügende nicänisch-konstantinopolitanische Bestimmung hinausging.

Vom Uebrigen absehend, werfen wir noch einen Blick auf die Lehre, auf die er so viel Arbeit des Geistes gewendet, um die er so gewaltig gekämpft hat: die Lehre vom Menschen in seinem Verhältniß zur göttlichen Heilswirksamkeit und zum göttlichen Heilsrath.

Augustin hatte hier seine antimanichäische, das Böse auf den kreatürlichen Willen als letzte Ursache zurückführende Ansicht mit der antipelagianischen, Sünde oder Schuld mit sich führende verdammenswerthe Verderbniß, welche nur durch die erlösende Gnade (in der Taufe) aufgehoben werden kann, im ganzen Menschengeschlecht, in allen Gliedern der Menschheit von der Geburt an behauptenden Lehre zu vermitteln. Er that es durch die Annahme eines Gesammtfalls, eines Gesündigthabens Aller im Stammvater, in welchem sie dem Keime nach waren. In ihm ist durch eine freie Willensthat die ganze in ihm gesetzte menschliche Natur von Gott abgefallen, und damit alle derselben theilhaftig werdenden menschlichen Individuen. Indem der Mensch in ungläubiger Selbsterhebung sich von Gott abwandte und ungehorsam ward, ging die Gottebenbildlichkeit, die Gemeinschaft und Uebereinstimmung seiner vernünftigen Natur mit Gott verloren, und wenn auch Lineamente des göttlichen Ebenbilds (im Gewissen und im vernünftigen Denken) übrig geblieben sind, als Anknüpfungspunkte für eine herstellende göttliche Wirksamkeit, so hat doch die Verderbniß das ganze menschliche Leben, das geistige wie das leibliche, so durchdrungen, daß der Mensch in sich selbst durchaus unfähig ist zu einem gottgefälligen inneren oder äußeren Thun (arbitrium servum); nur durch göttliche Offenbarung und innerlich wirksame, den Verstand erleuchtende wie den Willen umfassende Kraft derselben kommt solches zu Stande. Außerhalb des Offenbarungsgebiets — im Heidenthum — ist Alles, wie sehr es auch den Schein der Tugend oder Gerechtigkeit habe, glänzendes Laster (splendida vitia). Diese so gefallene, verdorbene, schuldbehaftete Menschheit, in der die Sünde auf eine ursprüngliche (mit der Zeugung der Individuen durch die darin wirksame Concupiscenz) und erbliche Weise sich fortpflanzt (peccatum originis, haereditarium), ist nun Gegenstand eines unbedingten göttlichen Rathschlusses in der Weise, daß Gott beides, seine von Sünde und Verdammniß befreiende Barmherzigkeit und seine der verdienten Strafe und Verdammniß den freien Lauf lassende Gerechtigkeit offenbaren will; jene durch Erwählung eines Theils aus der verderbten Masse heraus (und zwar so vieler, als Engel gefallen sind) zur Seligkeit; welche Erwählung oder Vorherbestimmung, vermöge der in Christo geschehenen Entsühnung, die durch's Evange-

lium Allen angeboten, durch die Taufe den Einzelnen zur Tilgung der Erbschuld zu gute kommt, in den Erwählten ausgeführt wird, durch eine die Bekehrung in Buße und Glauben mit schlechthin kräftiger, und allen Widerstand besiegender Gewalt zuwege bringende, den Menschen gerecht machende, und sodann dem noch schwachen neuen Leben mächtig beistehende (gratia cooperans), und den Erwählten im Guten, in der Gemeinschaft des heiligen und seligen Gottes unter allerlei Straucheln erhaltende (donum perseverantiae) und vollendende göttliche Wirksamkeit; — diese, die strafende Gerechtigkeit, durch Verwerfung der Uebrigen, welche ist ein Zurücklassen in dem Verderben, ein Nichtverleihen der den Willen umschaffenden Gnadenwirkung und der Gabe des Beharrens.

So ist es die Gnade allein, die alles Heil nach unbedingtem freiem Rathschluß schafft und zutheilt, und außer ihr ist Verderben und Verdammniß; obwohl auch diese Stufen und Milderungen zuläßt.

In seinen letzten Lebensjahren beschäftigte sich Augustin theils mit einem Werke gegen den Pelagianer Julianus, theils mit einer Kritik seiner sämmtlichen Schriften, worin er Alles, was darin mit seiner nunmehrigen gereiften theologischen Ueberzeugung nicht übereinstimmte, als irrig bezeichnete, womit er die Versuche seiner Verehrer, eine völlige Uebereinstimmung zwischen seinen früheren und späteren Schriften, besonders in Bezug auf die pelagianische Streitfrage, herauszubringen, als unnöthig beseitigte, und seinen eigenen Fortschritt in der Erkenntniß der Wahrheit darlegte (*retractationes*). Unter gewaltigen Stürmen, welche der vandalische Einfall über Nordafrika herbeiführte, während der Belagerung der Stadt Hippo, wurde Augustin von hinnen abgerufen, und damit sein Gebet erhört. Er starb 76 Jahre alt, im J. 429 n. Ch. Mit ihm erlosch ein helles Licht der Kirche des Abendlandes, oder vielmehr: er selbst wurde in die Region eines höheren Lichtes entrückt, und das Licht, das der h. Geist in ihm und durch ihn anzündete, leuchtet seitdem durch alle Jahrhunderte fort bis auf diesen Tag.

Augustinus hat, wie schon erwähnt worden, sein Leben bis zur Epoche seiner Taufe selbst beschrieben und zwar in der Form eines fortgehenden Gebets, in lebendigem Bewußtseyn der Gegenwart Gottes (Confess. L. X.). Er hat aber auch einen gleichzeitigen Biographen gefunden an seinem jüngeren Freunde und Mitarbeiter **Possidius** (Opp. Aug. Tom. X.). Später haben **Tillemont** (mem. Vol. 13.) und die **Benediktiner** (2. ed. opp. Aug. T. XI.) sein Leben beschrieben. In neuerer Zeit hat **Busch** seine literarische Thätigkeit beleuchtet (librorum Augustini recensus, Dorp. 1826); **Clausen** seine exegetischen Leistungen (Augustinus, S.S. interpres. Havn. 1827). Sodann haben katholischerseits **Kloth** (der h. Kirchenlehrer Augustinus, Aachen 1840), evangelischerseits **Bindemann** (der h. Augustinus, Berlin 1844) eine umfassende Monographie an's Licht gestellt (die letztere unvollendet). Einen trefflichen Beitrag zum Verständniß dieses Geistes, nicht bloß in philosophischer Beziehung, gibt **Ritter**, Gesch. der christl. Philos. I. 153—443. Eine lebendige Schilderung des Mannes, seines Lebens, Lehrens, Wirkens, aus seinen Schriften: **Böhringer**, Kirchengesch. in Biogr. I. 3. S. 99—774. Nach allen Seiten hin hat mit vieler Liebe und tiefer Einsicht den Mann gezeichnet **Neander** in seiner Kirchengesch. II. 1. 2., besonders S. 671 ff., und an vielen Stellen (s. das Inhaltsverzeichniß); desgleichen in seinen Denkwürdigkeiten (B. 2.). Eine kurze scharfe Karakteristik geben **Niedner** (Kirchengesch. 326. »der Augustinismus nach seinem materiellen Umfange: eine von Ihm bestimmte Fundamentallehre des Theoret. und Prak., ebenso trinitar. Theol. und moral. Anthropologie; der Geist desselben ist: das Zusammenseyn des Denkens und der Gesinnung, des dialekt. und myst. Elements; religiöse Spekulation, philosophirende Theologie«), und **Fricke**, Lehrb. der Kirchengesch. 1. S. 8 f.

Kling.

Augustinerchorherr, s. Kanoniker.

Auslegung der heil. Schrift, s. Hermeneutik, biblische.

Aussatz, צָרַעַת, *λέπρα*. Das mosaische Gesetz spricht von einem dreifachen Aussatze (Levit. 13. 14.): an Menschen, Kleidern und Häusern. I. **Der Aussatz an**

Menschen ist eine in heißen Ländern (besonders in Aegypten, Palästina, Syrien, Arabien, auch Indien ꝛc.) endemische Hautkrankheit. Die verschiedenen Formen dieses orientalischen Aussatzes, der im Alterthum überhaupt häufiger gewesen zu seyn scheint, sind nur Modifikationen desselben Grundübels, und greifen auch häufig in einander über. Häser (Gesch. d. Volkskrankheiten, Leipz. 1839, I, 17.) schildert ihn als „ein rein vegetatives Erkranken der Haut, ausgezeichnet durch die rein massige Bildung und Afterproduktion der niedersten vegetativen Gebilde; wie denn überhaupt eine mehr dem vegetativen Leben zugewendete Tendenz die physische Seite der alten Welt karakterisire, und somit der Aussatz als die rein vegetative Grundkrankheit des ganzen Alterthums zu betrachten sey“. Nicht übertrieben scheint es, wenn Spencer den Aussatz als ein sepulchrum ambulans bezeichnete, denn er endigt oft mit den höchsten Entartungen der Haut und des Drüsensystems, mit einer Zerstörung aller Lebenssäfte und Lebenskräfte. Das ganze Wesen des Menschen wird auf das Gräßlichste entstellt, indem allmählig alle Organe in die krankhafte Metamorphose hineingezogen werden, und, eins nach dem andern, in zerstörende Fäulniß übergehen. — Die den Aussatz betreffenden Gesetze des Pentateuchs beziehen sich auf die häufigste Form dieser Krankheit, den weißen Aussatz, lepra alba, der daher auch lepra mosaica genannt wird (Lev. 13.). Er beginnt mit kleinen Linsenflecken, Flechten und Grindmälern, die sich dadurch karakterisiren, daß die Haare unter denselben weiß werden. Schnell fressen diese Grindmäler um sich, und wo sie aufbrechen, zeigt sich rohes Fleisch. Die Extremitäten schwellen an, die Haut wird weißglänzend, dürr wie Leder, spannt sich und berstet. Ein stinkender Bork bedeckt die Haare, die auch oft ganz ausfallen, die Nägel an Händen und Füßen fallen ab, die Augen triefen und verlieren allen Glanz, alle Sinne werden stumpf, schmerzhafte Geschwüre erscheinen, aus der Nase fließt beständig ein jauchiger Schleim, und hinzutretende Auszehrung mit Wassersucht macht dann zuletzt solchem elenden Leben ein Ende. Indeß kommt es nicht immer zu diesem Aeußersten. Oft tritt auch von selbst eine glückliche Krisis ein, die den Fortgang der Krankheit hemmt und die Genesung herbeiführt. Dies geschieht namentlich dann, wenn die Krankheit mit einem Male sich über den ganzen Körper verbreitet und das Exanthem die ganze Haut vom Kopfe bis zum Fuße in weißem Schorf bedeckt. Durch eine solche Krisis wird nämlich der gesammte Krankheitsstoff nach Außen hingetrieben und dadurch überwunden. Das mos. Gesetz beauftragte die Priester mit der sorgfältigsten Inspektion aller des Aussatzes Verdächtigen oder davon Genesenen, und gab ihnen die nöthige Anleitung dazu, indem es — nach dem Urtheil der Aerzte — mit bewunderungswürdiger Schärfe und Genauigkeit den Verlauf der Krankheit in seinen verschiedenen Graden diagnostisch beschrieb, und ihn von anderen unschuldigen Grinden und Ausschlagarten sorgfältig unterschied. Es werden deutlich dreierlei Grade des Aussatzes beschrieben (Lev. 13.), der beginnende, der veraltete, und der durch eine Krisis sich brechende und darum in Heilung übergehende. Wir enthalten uns näherer Mittheilungen, da solche jetzt weniger von theologischem als von medicinischem Interesse sind. Der Priester hatte nur die Thatsache zu konstatiren, ob wirklicher Aussatz vorliege oder nicht; ob der Kranke genesen sey oder nicht, und ihn demnach für rein oder unrein zu erklären, bei unsicherer Diagnose aber ihn noch auf sieben Tage einzuschließen, um dann aus dem weitern Verlauf sicher urtheilen zu können. — Eine andre minder häufige Form des Aussatzes, in welcher diese Krankheit den fürchterlichsten Grad ihrer Ausbildung darstellt, ist der knollige Aussatz, lepra nodosa, tuberculosa, der sich durch Knollen und Knoten im Gesicht und an den Gliedern karakterisirt. Weil er sich häufig auf die Füße wirft, wobei diese außerordentlich anschwellen, hart und prall werden und sich mit einer schuppigen Haut bedecken, so daß sie durch ihre Unförmlichkeit an Elephantenfüße erinnern, hat er wahrscheinlich den Namen Elephantiasis erhalten; und weil er besonders in Aegypten einheimisch war (vgl. Lucret. de rer. nat. VI, 1112. 1113: Est Elephas morbus, qui propter flumina Nili — Gignitur Aegypto in media nec praeterea usquam), heißt er auch lepra *aegyptiaca*. Dies ist ohne Zweifel die Plage, mit welcher Israel Deut. 28, 7. unter dem Namen der

ägyptischen Geschwüre (Beulen, Knollen), שְׁחִין מִצְרַיִם, bedroht wird, und wahrscheinlich auch die Krankheit, mit welcher Hiob (K. 2, 7.: שְׁחִין רָע) geschlagen wurde. Ein aufgedunsenes, talgicht glänzendes Gesicht, ein stierer Blick, ein immerdar thränendes Auge, dumpfe unverständliche Stimme, oft völlige Stummheit, Abstumpfung aller Sinne, schmerzhafte Geschwüre, Schlaflosigkeit, Trübsinn, Absterben der Extremitäten, Zerstörung der Knochen und Bänder durch die Geschwüre und dadurch bedingtes Ablösen der einzelnen Glieder vom Leibe sind die gräßlichen Erscheinungsformen dieser Krankheit. — Ueber die natürlichen Ursachen des Aussatzes gibt die Schrift gar keine Andeutung, und hatte, da sie den Gegenstand nicht in medicinischem, sondern in ausschließlich religiösem Interesse behandelte, auch keine Veranlassung dazu; aber auch die heutige Arzneikunde ist mit dieser Frage durchaus nicht auf dem Reinen. Ob der Aussatz ansteckend sey, oder nicht, ist streitig. Die vom mos. Gesetze gebotene Absonderung der Aussätzigen hat religiöse und nicht medicinische Gründe, beweist daher nicht, daß man ihn für ansteckend gehalten habe, vielmehr zeigt das Gesetz, das dem Priester eine so nahe Berührung mit den Behafteten auftrug, daß der Gesetzgeber die Gefahr der Ansteckung nicht hoch anschlug. Auch Naeman's Geschichte (2 Kön. 5.) spricht dagegen. Die neuern Aerzte schlagen meist ebenfalls die Ansteckung sehr gering an und statuiren sie nur bei engster Berührung, namentlich durch Beischlaf, und selbst in diesem Falle tritt sie nicht immer ein (Michaelis, Mosa. R. IV, 178.). Dagegen scheint der Aussatz allerdings oft erblich aufzutreten (2 Sam. 3, 29.; 2 Kön. 5, 27.), aber mit derselben scheinbaren Laune, wie bei den übrigen erblichen Krankheiten, daß er nämlich einzelne Glieder oder Generationen der Familie überspringt. Von einer Heilung des Aussatzes auf medicinischem Wege weiß die ganze Bibel nichts. Man hielt ihn, wo die Natur sich nicht selbst zu helfen vermochte, für unheilbar, und auch heut zu Tage ist die Arzneikunde nicht weiter gekommen, denn alle versuchten Mittel verfehlten in der Regel ihren Zweck oder verschlimmerten noch das Uebel. Da eben gar nicht medicinisch eingeschritten wurde, so ist es eine grundfalsche Ansicht, wenn man glaubt, daß die Beaufsichtigung der Aussätzigen den Priestern als Heilkundigen zugekommen sey; zudem findet sich in der ganzen Bibel nicht die mindeste Spur davon, daß die Priester nebenbei auch als Aerzte fungirt hätten (vgl. d. Art. Arzneikunde). — Hatte der Priester nach der Besichtigung das zweifellose Vorhandenseyn des Aussatzes erkannt, so erklärte er den Kranken für unrein, und dieser mußte von nun an abgesondert von aller Gemeinschaft mit den Reinen, außerhalb des Lagers oder der Städte (Lev. 13, 46. vgl. Num. 5, 2 f.; 12, 14 ff.; 2 Kön. 7, 3.; 15, 5.), mit zerrissenen Kleidern, entblößtem Haupte und verhülltem Kinn sich aufhalten, und jedem Begegnendem »Unrein!« entgegenrufen (Lev. 13, 45.), ohne jedoch sonst in seiner Freiheit beschränkt zu seyn. Genas er, so wurde er vom Priester wieder rein gesprochen, und in die Gemeinschaft seines Volkes, seiner Familie und des Heiligthums feierlich wieder aufgenommen. In der vom Gesetze gebotenen Absonderung der Aussätzigen sieht man gewöhnlich nur eine gesundheits-polizeiliche Maßregel (J. D. Michaelis mos. Recht IV, §. 208.). Solche Rücksichten sind aber dem mos. Gesetze überhaupt völlig fremd. Für solchen Zweck wären auch die Mittel, und für solche Mittel der Zweck völlig unangemessen gewesen, denn die Gefahr der Ansteckung war höchst unbedeutend und die Absperrung zur Verhütung der Ansteckung bei Weitem nicht ausreichend. Die Art der Wiederaufnahme der Genesenen, und noch mehr die ganz ähnlichen Gesetze beim Häuser- und Kleideraussatz beweisen unwidersprechlich, daß das Gesetz sich nur von religiösen Motiven und Rücksichten leiten ließ. Die Analogie der Zustände sowohl wie die Uebereinstimmung der zur Reinigung vorgeschriebenen Mittel beim Aussatz einerseits und beim Tode andrerseits geben die richtige Auffassung an die Hand. Wie beim Leichnam die um sich greifenden farbigen Flecken auf der Haut (Todtenflecken) die ersten sichern Spuren des eingetretenen Todes sind, und dann die Verwesung und Auflösung des ganzen Leibes folgt, so beginnt auch der Aussatz mit ähnlichen Flecken und Malzeichen auf der Haut, und zieht dann eine Zersetzung aller Leibessäfte, ein Verfaulen und Ablösen der Glieder

nach sich. Er ist ein Verwesen bei lebendigem Leibe. Wie nun der Tod, als Folge der Sünde (Gen. 2, 17.; 3, 19.), im leiblichen Gebiete ausprägt, was die Sünde in ihrem Gebiete ist, nämlich ein Trennen, Auflösen und Zerstören aller Bande der Einheit und Harmonie, so auch nicht minder der Aussatz, des Todes Ebenbild am lebendigen Leibe; — und wie der Leichnam als Ausdruck der vollendeten Entwicklung der Sünde, die höchste Stufe der levitischen Unreinheit darstellt und Alles um sich her verunreinigt, so auch in nicht viel geringerm Grade der Aussatz. Beim Aussätzigen kommt der Tod mit all seinen gräßlichen Accidentien schon bei lebendigem Leibe zur Erscheinung; er ist darum obwohl noch lebend, dennoch gleich einem Todten (νεκροῦ μηδὲν διαφέρων sagt *Josephus* Ant. 3, 11. 3.), ausgeschlossen sowohl von der Volksgemeinschaft, als von der Gemeinschaft mit dem Heiligthum, während die übrigen Verunreinigungen nur von der letztern, nicht von der erstern, ausschlossen. Der Reinigungsritus mußte sich daher auch als eine doppelte Restitution darstellen und in 2 Abtheilungen zerfallen. Der erste Theil (Lev. 14, 1—9.) stellt die Wiederaufnahme des bisher Todten in die Gemeinschaft der Lebendigen, den Wiedereintritt in die Volksgemeinschaft dar; er geschieht begreiflich noch außerhalb des Lagers. Der Recipiendus nimmt zwei reine, lebenskräftige Vögel, schlachtet den einen derselben über einem Gefäß mit lebendigem Wasser. Das Blut ist Symbol des Lebens (vergl. meine Abhandl. über Num. 19. in Stud. u. Krit. 1846 S. 652), das Wasser Symbol der Reinheit. Beide Symbole werden noch verstärkt, indem der Priester Cedernholz, Kokkus und Ysop (Sinnbilder der Dauer, des Lebens und der Reinheit, vgl. a. a. O. S. 679 ff.) hinzuthut. Mit diesen Symbolen zugleich taucht er den lebendigen Vogel in die Mischung von Wasser und Blut, und besprengt mit derselben den Genesenen — um den Rapport zwischen ihm und dem Vogel darzustellen — siebenmal. Hierauf läßt er den Vogel in's freie Feld fliegen, d. h. zu seines Gleichen und in sein Nest zurückkehren, noch bedeckt mit den Zeichen und Zeugnissen des Lebens und der Reinheit. Dann tritt, wie er, der Genesene, nachdem er noch vorher seine Kleider gewaschen, sein Haar abgeschoren und seinen Leib gebadet, wieder in das Lager, in die Gemeinschaft seiner Brüder ein. Nun beginnt der zweite, oder eigentlich kirchliche Theil des Ritus, durch welchen der bisher Unreine wieder in die Rechte der Reinen, in die Gemeinschaft Jehovah's und des Heiligthums eintritt (Lev. 14, 9—32.). Nach siebentägiger Vorbereitung, während welcher er noch außerhalb seines Zeltes bleiben muß, wahrscheinlich (trotz Sommer's Einsprache, bibl. Abhandlungen I, 216, vgl. den Art. Beischlaf) um, eben so wie bei der entsprechenden Vorbereitung zur Weihe des Bundesvolkes (Exod. 19, 15. vgl. 1 Sam. 21, 4.), nicht durch Ausübung des Beischlafes die Vorbereitung zu unterbrechen, — begann nach nochmaligem Waschen, Baden und Scheeren und zwar in erhöhtem Maße, damit nichts von dem Alten in die neue Lebensphäre hinübergenommen werde, die eigentliche Weihe beim Heiligthum. Diese war der Weihe der Priester (Exod. 29. Lev. 8.) ganz analog, weil er dem priesterlichen Volke (Exod. 19, 6.), dessen Mitglied zu seyn er aufgehört hatte, wieder einverleibt werden sollte. Er brachte ein Schuldopfer, das zugleich die Stelle des Weiheopfers vertritt (vgl. meine mos. Opfer S. 320 ff.), ein Sündopfer, ein Brandopfer und ein Speisopfer dar. Der Priester bestrich mit dem Blute des Weiheopfers, und darnach auch mit dem dargebrachten Oele Ohr, Hand und Fuß (die Organe des Hörens oder Gehorchens, Handels und Wandelns) des zu Weihenden, und goß ihm das übrige Oel auf's Haupt. Damit war denn der ganze Aufnahmeritus vollendet. — Vergl. überhaupt A. Calmet, bibl. Unters., mit Anm. von Mosheim II, 143 ff.; *J. Clericus*, comm. III. diss. II.; J. D. Michaelis, mos. Recht IV, §. 208—11.; Schnurrer in der Halle'schen Encyklopädie s. h. v.; Sprengel, Pathol. III, 794 ff.; Hensler, Gesch. d. Aussatzes im Abendl., Hamburg 1790; Trusen, Darstellung der bibl. Krankheiten, Posen 1843, S. 103 ff. — für das symb. Moment insbes. vgl. Bähr, Symbolik d. mos. Kult. II, 512 ff.; Sommer, bibl. Abhandlungen, Bonn 1846, I, 214 ff.; Hengstenberg Christol. III, 592 ff.

II. Der Kleider- und Häuseraussatz sind jedenfalls Erscheinungen an den

bezüglichen Gegenständen, welche in der Form ihres Auftretens und der zerstörenden Wirkung ihres Verlaufes sich dem eigentlichen Aussatz an Menschen analog zeigen. Der Kleideraussatz (Lev. 13, 47 ff.) verrieth sich an wollenen, leinenen und ledernen Stoffen durch grünliche oder röthliche, immer mehr um sich fressende und den Stoff zerstörende Flecken. Der beaufsichtigende Priester hatte in diesem Falle das angegriffene Stück zu verbrennen. Dasselbe geschah auch, wenn der faulende Fleck nach sieben Tagen zwar nicht um sich gegriffen hatte, aber doch auch durch Waschen nicht verändert wurde. Wurde der Fleck durch das Waschen blässer, so wurde bloß die angegriffene Stelle ausgerissen und verbrannt. — Ganz im Reinen ist die Sache noch nicht. Jedenfalls irrig ist die Meinung (Trusen a. a. O. S. 124), daß die Erscheinung von der aus den Geschwüren des Aussätzigen sich absondernden Jauche herzuleiten sey, denn es ist nicht von den Kleidern eines Aussätzigen die Rede. Ebenso irrig ist die Entdeckung von J. D. Michaelis (a. a. O. §. 211.), daß die Flecken von der sogenannten Sterbewolle (d. i. Wolle die von kranken und gefallenen Schafen genommen ist) herrührten, indem daraus verfertigte Zeuge leicht schäbig werden, — denn dies paßt nicht auf die Beschreibung, und ist ohnehin bei Leinwand und Leder unanwendbar. Am wahrscheinlichsten (Sommer a. a. O. I, 224.) sind sogenannte Stockflecken gemeint, die durch Feuchtigkeit und Mangel an Luftzug entstehen, sich in farbigen Flecken zeigen, und die ergriffene Stelle so zerstören, daß der Stoff wie Moder auseinander fällt. Auch das paßt, daß das Weitergreifen solcher Fäulniß durch rechtzeitige Anwendung des Wassers verhütet werden kann. — Der Häuseraussatz (Lev. 14, 33—55.) karakterisirt sich durch grünliche oder röthliche, ebenfalls um sich fressende Vertiefungen an den Mauern und Wänden. Auch hier hatte der Priester einzuschreiten. Er ließ zuerst die Steine an der schadhaften Stelle ausbrechen, den Bewurf des Hauses abkratzen und beides erneuern. Brach dennoch der Aussatz wieder aus, so wurde das ganze Haus niedergerissen und die Materialien an einen unreinen Ort außerhalb der Stadt geworfen. Ehe das Haus behufs der priesterlichen Inspektion verschlossen wurde, wurden alle Geräthe herausgetragen, damit sie nicht auch für unrein erklärt zu werden brauchten. Wer in dieser Zeit das Haus betrat, wurde unrein bis an den Abend. Zeigten sich nach Entfernung der schadhaften Stellen binnen sieben Tagen keine neuen Aussatzmäler, so wurde das Haus unter Anwendung derselben Symbole, wie bei der Reinsprechung des aussätzigen Menschen (zwei Vögel, fließendes Wasser, Cedernholz, Kokkus und Ysop, und Besprengung des Hauses) für rein erklärt. Die Anschauung von der Verwandtschaft des Aussatzes und des Todes bewährt sich auch hier darin, daß die durch Leichen verunreinigten Häuser auch durch dasselbe Sprengwasser gereinigt wurden, wie die durch Leichen verunreinigten Menschen (Num. 19, 18.). — J. D. Michaelis erklärte den Häuseraussatz für identisch mit dem Salpeterfraß der Häuser, und meinte das betreffende Gesetz sey für unsre Zeit unpraktisch, weil wir heut zu Tage zur Bereitung des Schießpulvers so viel Salpeter brauchten. Auf den Salpeterfraß paßt aber die Beschreibung nicht. Das wahrscheinlich Richtige hat Sommer (a. a. O. S. 220), der an die pflanzlichen (kryptogamischen) Bildungen und flechtenartigen Strukturen erinnert, welche sich auf verwitternden Steinen und stockigen Mauern erzeugen, und die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und ein Weniges austiefen. Manche Gattungen der Lichenen haben eine auffallende Aehnlichkeit mit Hautausschlägen, ein zahlreiches Genus führt sogar deshalb den Namen Lepraria. — Die Gesetze über den Kleider- und Häuseraussatz gingen von einer Anschauung aus, die in dem Kleide und dem Obdache des Menschen nicht etwas bloß Aeußerliches, Beziehungsloses und Gleichgültiges sah, sondern eine tiefere Beziehung derselben zu dem Wesen und der Stellung des Menschen erkannte (vgl. die z. Th. sehr treffenden Bemerkungen bei M. Baumgarten, theol. Comm. I, 2. S. 167 f. 174 f.). Das Kleid, dessen Ursprung Gen. 3, 21. unmittelbar auf Gott selbst zurückgeführt und zu der durch die Sünde veränderten ethischen Stellung des Menschen in wesentliche Beziehung gesetzt wird, ist der Leib

des Leibes (vgl. auch Deut. 22, 5.), und die Wohnung ist die Hütte dieser irdischen Leibeshütte (vgl. den Sprachgebrauch in 2 Kor. 5, 1—4.). Kurtz.

Auto-da-fe (spanisch), Actus fidei, eigentlich die mit einer Predigt über den katholischen Glauben verbundene, öffentliche Verkündigung der durch die Inquisition gegen Ketzer oder Nicht-Christen gefällten Urtheile; daher auch Sermo publicus oder generalis de fide. Die Handlung hatte gewöhnlich an einem Sonntage statt; mit Sonnenaufgang wurden die zu verschiedenen Strafen oder Pönitenzen Verurtheilten, in feierlicher Prozession, mit besonderen, je nach dem Grad der Strafe verschiedenen Kleidern angethan und völlig geschoren, unter Vorantragung des Banners der Inquisition, auf einen öffentlichen Platz oder in eine Kirche geführt. Nachdem die weltliche Obrigkeit, die genöthigt war, beizuwohnen, den Eid abgelegt, der Inquisition Beistand zu leisten und ihre Befehle auszuführen, wurde, nach mehreren vorläufigen Ceremonien, eine Vermahnung über den Glauben gehalten; dann folgte die Verkündigung der Strafen gegen die Todten sowohl als gegen die Lebenden. Die, welche sich weigerten abzuschwören, und die Rückfälligen wurden von der Kirche ausgestoßen, und dem weltlichen Arm zur unverzüglichen Bestrafung übergeben. Hierauf setzte sich der Zug wieder in Bewegung; die ausgegrabenen Gebeine der verurtheilten Todten wurden auf Schleifen zum Richtplatz geführt; die zum Tode, gewöhnlich dem in den Flammen, Verurtheilten folgten auf Eseln oder von Bewaffneten geführt; sie trugen mit Teufeln und Flammen bemalte Röcke und Mützen, in Spanien Sanbenito genannt. Nicht nur das müßige Volk und die Geistlichkeit, sondern der Magistrat und zuweilen selbst Könige und ihr Hof wohnten dem entsetzlichen Schauspiele bei. Die Feierlichkeit wurde nicht überall auf dieselbe Weise begangen; im südlichen Frankreich, in Spanien, in Italien, in den portugiesischen Besitzungen in Indien herrschten einzelne Verschiedenheiten. S. *Limborch*, Hist. inquis., 367 u. f.; — vgl. den Art. Inquisition. C. Schmidt.

Auxentius. Diesen Namen führen zwei in die letzten Schicksale des Arianismus verflochtene und thätig eingreifende Personen. Als Kaiser Konstantius 355 auf der Synode von Mailand den Sieg des Arianismus im Abendlande gewaltsamer Weise durchsetzte, mußten die widerstrebenden Bischöfe der orthodoxen Kirche ihre Stühle räumen. Zu ihnen gehörte Bischof Dionysius von Mailand, der in's Exil wanderte. Seinen Stuhl erhielt Auxentius, ein Kappadocier, eifriger Arianer. Er war die Hauptstütze und der Mittelpunkt des Arianismus im Occident. Als sich die Nicäner wieder ermannten und unter Damasus, Bischof von Rom 369 auf einer Provinzialsynode den Arianismus verdammten, wagten sie es nicht, das Anathema über Auxentius auszusprechen, weil ihn die Gunst des Kaisers Valentinian I. schützte. Athanasius mit einer ägyptisch-libyschen Synode dankte ihnen zwar für ihren Eifer, gab ihnen aber zu verstehen, daß sie ohne die Verdammung des ebenso sittenlosen als ketzerischen Auxentius nichts ausgerichtet hätten. Auf diese Mahnung wurde in dem Synodalschreiben der römischen Synode an die Illyrier (*Sozom.*, hist. eccl. 6, 23. *Theodoret.*, hist eccl. 2, 22.) die Verdammung des Auxentius ausdrücklich nachgetragen. Trotzdem behauptete der kluge Auxentius unter den ungünstigsten Umständen sein Bisthum bis zu seinem Tode, 374. An seine Stelle trat der energische Nicäner Ambrosius.

Valentinians I. Wittwe Justina, als Vormünderin ihres Sohnes Valentinians II., der nach Gratians Tode, 383, Alleinherrscher des Occidents war, faßte den Plan, dem Arianismus, dem außer dem Hofe, einigen Geistlichen und der gothischen Leibwache fast Niemand mehr huldigte, im Abendlande zum Siege zu verhelfen. Ihr Werkzeug dabei war ein geborener Scythe (oder Mösier) Mercurinus, der als arianischer Hofbischof den Namen Auxentius annahm, und durch Verdrängung des Ambrosius das Bisthum Mailand zu erhalten strebte. 385 am Osterfeste erging an Ambrosius der Befehl, den Arianern eine Kirche einzuräumen; er schlug es standhaft aus; drohende Volksbewegungen hinderten den Hof, energisch gegen ihn einzuschreiten. Die kaiserlichen Soldaten, geschreckt durch den Bann, den Ambrosius über Jeden aussprach, der seine Waffen wider die rechtgläubigen Bürger kehren werde, gingen schaarenweise zu Ambrosius über; der Hof mußte

selbst eine den Bürgern diktirte Geldstrafe wieder aufheben. 386 erwirkte Auxentius ein kaiserliches Edikt, das den Arianismus zur Staatsreligion erhob, die Katholiken im Fall der Widersetzlichkeit für Hochverräther erklärte, und mit der Todesstrafe bedrohte. Ambrosius blieb standhaft, und das Volk rottete sich zu seiner Vertheidigung zusammen. Darauf forderte Auxentius den Ambrosius zu einer im Schlosse zu haltenden Disputation auf, der Kaiser solle mit erwählten Richtern entscheiden. Ambrosius durchschaute die plumpe List, ihn in's Schloß zu locken, und schlug das Anerbieten aus: über Glaubenssachen sey kein Kaiser Richter, nach dem Urtheile seiner Bischöfe gehören Verhandlungen darüber in die Kirche. Zugleich hielt er eine energische Rede gegen Auxentius, die uns erhalten ist, und die rechtgläubigen Bürger wurden angefeuert durch die Auffindung der angeblichen, wunderthätigen Gebeine der Märtyrer Protasius und Gervasius, deren Hebung unter glänzenden Ceremonien stattfand. Justina gab, der Nothwendigkeit weichend, ihre Plane auf; von ihrem Hofbischofe verlautet nichts Weiteres. **Lindner.**

Ave Maria, d. h. gegrüßt seyst du, Maria. Luc. 1, 28. Worte des Engels Gabriel an Maria bei der Verkündigung der Geburt Christi. Anfangsworte und auch Name des bekannten, in der katholischen Kirche so beliebten Gebetes, der englische Gruß genannt. Dasselbe ist als solches ziemlich jungen Alters. Der Erste, der davon spricht, ist Petrus Damiani, in der 2. Hälfte des 11ten Jahrhunderts, opusc. 33. c. 3, und zwar führt er nur einen einzelnen Fall an, daß nämlich ein Kleriker täglich die Worte betete: „Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus.“ In dieser Zeit der sich steigernden Marienverehrung und mechanischen Andachtsübung, wozu Petrus Damiani das Seinige beitrug, wurde jenes Gebet bald häufiger und erhielt Aufmunterung durch wunderbare Belohnung von Seiten der Maria (*d'Achery*, Spicil. II, 905.). Doch gab es noch immer solche, welche bloß die Worte Ave Maria hersagten, und als sie Widerspruch fanden, erklärte sich Maria mit jenen beiden Worten zufrieden. Die erste eigentliche Verordnung gab Odo, Bischof von Paris seit 1196, in seinen praecepta communia VI. 10. (Mansi XXII, 681.) „exhortentur populum semper presbyteri ad dicendam orationem dominicam et Credo in Deum et salutationem beatae Virginis.“ Im 13. Jahrhundert wurde es zum stehenden Gebete, und selbst viele Waldenser unterzogen sich diesem Gebrauche, unter dem Vorgeben, daß es ja kein Gebet, sondern ein Gruß sey, wie er denn in der That damals die Gebetsform noch nicht erhalten hatte. Die ursprüngliche Formel wurde ergänzt durch die Worte der Elisabeth an Maria bei Luc. 1, 42.: et benedictus fructus ventris tui, worauf Urban IV. hinzusetzte: „Jesus Christus, Amen.“ Doch das bezeichnendste in diesem Gebete, dasjenige, wodurch es eigentlich zum Gebete wird, hat sich erst seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts gebildet, und zwar nur stückweise; 1508 kamen nämlich die Worte hinzu: „sancta Maria, Dei genitrix, ora pro nobis peccatoribus;“ noch später machten die Franciskaner den Zusatz: „nunc et in hora mortis, Amen.“ In der durch die Reformation erregten Spannung der Gemüther galt es bei den Katholiken bald für etwas der Ketzerei Verdächtiges, wenn man jenen Zusatz von sancta Maria an nicht hersagte. Derselbe hat erst durch das breviarium Pii V., in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts allgemeine Geltung erhalten. Das Ave Maria bildet die Grundlage der Rosenkranzandacht, womit das Hersagen des Gebetes des Herrn und des Credo verbunden wurde. S. den Art. Rosenkranz. Noch muß hier angemerkt werden, daß seit Vincenz Ferrerius im 15. Jahrhundert es üblich wurde, am Ende des Exordium der Predigten ein Ave Maria herzusagen. In den Zeiten Ludwigs XIV. beeiferten sich die katholischen Prediger, in ihren Predigten vor den neubekehrten Protestanten diesem Gebrauche gemäß zu verfahren; und ungerne wurde es gesehen, als Fénelon sich dagegen aussprach und selbst nicht so verfuhr, um, wie er sagte, die neuen Bekehrten nicht zu stoßen; desto eifriger hielten andere Prediger den Gebrauch fest. **Herzog.**

Avignon (Avenio), jetzige Hauptstadt des Departements Vaucluse im südöstlichen Frankreich, in einer reizenden Gegend an der Rhone gelegen, bildete im Mittelalter mit

ihrem Gebiete eine Graffschaft, die zur Provence gehörte. Johanna I., verwittwete Königin von Sicilien und geborene Gräfin von der Provence, verkaufte dieselbe im Jahr 1348 an Pabst Clemens VI. für 80,000 Goldgulden, nachdem schon früher (1273) die Graffschaft Venaissin von König Philipp dem päbstlichen Stuhl geschenkt worden war. Clemens V. hatte zuerst dahin den päbstlichen Stuhl verlegt, 1305, und von da bis zum Jahr 1377, mithin 72 Jahre, dauerte die Zeit der Päbste in Avignon, welche von den römischen Schriftstellern die Zeit der babylonischen Gefangenschaft genannt wird (vergl. Pabstthum). Die 7 Päbste, die hier regierten, sind: Clemens V., Johann XXII., Benedikt XII., Clemens VI. (der die Graffschaft käuflich an sich brachte), Innocenz VI., Urban V. und Gregor XI. Schon Urban hatte es 1367 versucht, den alten Sitz in Rom wieder einzunehmen, wurde aber 1370 durch die französischen Kardinäle bewogen, wieder nach Avignon zurückzukehren. Dagegen ließ Gregor XI. durch die heil. Katharina von Siena (s. d. Art.) sich bewegen, im September 1376 Rom zum bleibenden Aufenthalt zu wählen. Während des päbstlichen Schisma's bot das verlassene Avignon den Gegenpäbsten einen Sitz, von wo aus sie ihre Ansprüche geltend machten. Benedikt XIII. wurde daselbst belagert. — Das Leben der Päbste in Avignon war ein höchst üppiges, in jeder Beziehung verweltlichtes und diente namentlich dazu, den päbstlichen Stuhl in den Augen der Christenheit verächtlich zu machen. Petrarca († 1374) nennt Avignon das dritte Babylon und das fünfte Labyrinth. (Epp. sine tit. Auszüge bei Gieseler II, 3. S. 100). Mehrere Kirchenversammlungen wurden in Avignon gehalten, unter welchen die vom Jahr 1326 und 1337 die berühmtesten sind. Nachdem die Päbste wieder zu Rom ihren Sitz genommen, ließen sie die Graffschaften Avignon und Venaissin gemeinschaftlich durch Legaten verwalten. Im Jahr 1662 bemächtigte sich derselben Ludwig XIV., um sich an dem Pabst Alexander VII. wegen der Beleidigungen zu rächen, die seinem Gesandten, dem Herzog Créqui zu Rom widerfahren waren; in dem Frieden von Pisa aber, 1663, fiel Avignon wieder an den Pabst zurück, und verblieb ihm bis zur französischen Revolution, wo es (1791) mit der französischen Republik vereinigt ward.

Hagenbach.

Avisorden, der geistliche Ritterorden von Portugal. König Alfons I. gründete 1145 einen Ritterbund, nova militia genannt, um sein Besitzthum gegen die Mauren im Süden des heutigen Portugal auszudehnen. Der Orden erhielt durch Johannes Civita, Abt von Citeaux, welcher Orden in Bildung solcher Vereine besonders thätig war, eine geistliche Organisation, 1166, dessen Statuten Innocenz III. 1204 bestätigte. Seit der Eroberung von Evora (1166), welche Stadt König Alfons ihnen schenkte, führten sie den Namen Brüder der heiligen Maria von Evora, seit 1211, wo ihnen Alfons II. die Stadt Avis schenkte, änderten sie demgemäß ihren Namen. Im Laufe des Jahrhunderts wurden sie vom Orden von Calatrava abhängig, erlangten jedoch zu Anfang des 15. Jahrhunderts ihre Selbstständigkeit wieder. Seit 1789 ist der Orden in einen militärischen Verdienstorden umgewandelt worden, und die geistlichen Gelübde, wovon das der Keuschheit schon weit früher theilweise abgeschafft worden, fielen gänzlich weg.

Avitus, Alcimus Ecdidius, von einer angesehenen gallisch-römischen Familie abstammend, † 523 als Bischof zu Vienne, im damaligen Burgund; einer der ausgezeichnetsten gallischen Bischöfe jener Zeit, verdient wegen seiner praktischen Wirksamkeit, sowie wegen seiner schriftstellerischen Arbeiten Beachtung. Auf einem Religionsgespräche (499) zwischen katholischen und arianischen Theologen (zu welcher Partei damals die Burgunder gehörten) war er der Hauptvertreter der katholischen Partei und gewann das Zutrauen des Königs Gundobald. Sein Sohn und Nachfolger, Sigismund, wurde durch den Einfluß des Avitus bewogen, offen zum katholischen Glauben sich zu bekennen, welches Beispiel von vielen, doch nicht von allen Burgundern befolgt wurde. Die Synode von Epaon, die wahrscheinlich in das Jahr 517 fällt, und welche die kirchlichen Verhältnisse des burgundischen Reiches regelte, wurde unter dem Vorsitze des Avitus gehalten. Unter seinen prosaischen Schriften kommen zuerst in Betracht 80 Briefe, gerichtet meist an

bedeutende Männer jener Zeit, an die fränkischen und burgundischen Könige, an die Bischöfe Galliens, an die zu Mailand, Konstantinopel und Jerusalem ꝛc. Sie lassen uns die bedeutende Stellung des Verfassers erkennen, und geben nicht unwichtige Beiträge zur Kenntniß des kirchlichen Zustandes jener Zeit; besonders ist bemerkbar das Streben, die päbstliche Prärogativen zu vertreten. 4 weitere Briefe hat der Jesuit Sirmond 1661 herausgegeben. Eine Homilie de Rogationibus findet sich in Martene et Durandus thes. nov. V., f. 49 sq.; von den anderen zahlreichen Homilien hat Sirmond in seiner Ausgabe der Werke des Avitus die Fragmente gesammelt. Andere Schriften und viele Briefe sind verloren gegangen, worüber vergl. hist. lit. de la France III, p. 132. Avitus nimmt aber auch eine Stelle unter den Dichtern der lateinischen Kirche ein, durch ein größeres, in Hexametern abgefaßtes, episch-didaktisches Gedicht de mundi principio et aliis diversis conditionibus, in 5 Büchern. — Als 6. Buch davon wurde angesehen das später abgefaßte Gedicht de consolatoria laude castitatis ad Fustinam sororem. In diesen Gedichten ist die Sprache weit reiner, als in den prosaischen Schriften, und es zeigt sich eine glückliche Nachahmung älterer Dichter der klassischen Zeit. Nach *Leyser*, historia poett. Lat. p. 91. sollen noch mehrere poetische Bearbeitungen alttestamentlicher Bücher von Avitus handschriftlich vorhanden seyn. — Seine Werke sind mehrmals einzeln oder vollständig herausgegeben worden. Wir nennen besonders die angeführte Ausgabe von Sirmond, Paris 1643. *Max. Bibl.* T. IX, f. 603. und *Galland*, bibl. P. T. X, f. 761 sq. **Herzog.**

Azazel, dasjenige hebräische Wort, welches in der Beschreibung und Gesetzgebung des israelitischen Versöhnungsfestes, 3 Mos. 16, das am 10. Tisri, dem 7. kirchlichen und 1. bürgerlichen Monate des Jahres gefeiert wurde, viermal vorkommt und von Luther im Anschluß an Vulgata durch »lediger Bock« übersetzt wird; eine Auffassung des Wortes עֲזָאזֵל, welche sich auf die Uebertragung von Symmachus (*ἀπερχόμενος*) und Aquila (*ἀπολελυμένος*) gründet, und noch in der neuern Zeit von Heine, Geddes, Vater und Bauer unterstützt worden ist. Das dunkle Wort wird dann als ein aus zwei anderen (עֵז und אָזַל) zusammengesetztes betrachtet, wobei übrigens zu bemerken ist, daß עֵז, welches nach feststehendem Sprachgebrauch Ziege bezeichnet, nicht auch zugleich Bock heißt, noch heißen kann, da für das männliche Geschlecht andere Wörter bereit stehen und von jeher im Gebrauche waren. Außerdem gestattet der Gegensatz zu לַיהוָה V. 8 und zu שָׂעִיר V. 10 diese Auffassung sprachlich auf keine Weise, wie denn auch die sprachwidrige Wendung, »bestimmt zum Azazel«, d. h. als Azazel, womit man das Vorwort לְ rechtfertigen wollte, in V. 26 gezwungen, in V. 8 aber geradezu unmöglich ist. Muß man demnach diese Erklärung des von den älteren und neueren Theologen so viel besprochenen Wortes völlig verlassen, so fassen es viele, besonders arabisch redende Rabbinen, wie Fajumi, Kalonymos Isaaki und unter den Neueren Bochart Hieroz. 1, 745 ff., Vatablus, Deyling, Carpzov, Jahn u. A. als Name des Ortes, entweder wohin der Bock getrieben werden sollte, nämlich als rauhes Gebirge (mons altus et proclivis, praeruptus), das nach Abenesra nicht weit vom Sinai gelegen haben soll, oder nach dem Arabischen عزازل überhaupt als Einsamkeit, Einöde. Allein dann entstände V. 8 eine arge Verletzung des Gegensatzes und V. 10 eine unerträgliche Tautologie, was Fürst, der in seiner Concordanz noch diese Erklärung mit ungeziemendem Seitenhieb gegen die „Neoterici“ in Schutz nimmt, nicht entgangen seyn sollte. Zudem ist ja dieser Begriff in unserer Stelle durch andere Wörter, V. 10 und 22, ausgedrückt. In dieser Bedrängniß hat sich Winer im Anschluß an Ewald's kritische Grammatik, S. 243, für die Ableitung des streitigen Wortes von עָזַל und für die Bedeutung: »zu gänzlicher Hinwegschaffung« entschieden und als Gewährsmänner Paulus, theol. Literaturblatt 1835, S. 502 f.; Tholuck, Brief an die Hebräer, 2. Beil., S. 80; Bähr, Symbolik, S. 668; Philippson, Pent., S. 617, angeführt. Allein diese Erklärung drücken dieselben Schwierigkeiten, und sie ist am allerwenigsten mit dem Gegensatze zu Jehovah, V. 8, zu vereinigen. Aus diesem Gegensatze geht vielmehr unwidersprechlich hervor, daß unter Azazel eine Jehovah entgegen-

stehende **Persönlichkeit** zu denken ist. Mit dieser Auffassung vereinigen sich alle Stellen auf's Ungezwungenste und Vollkommenste. V. 10 ist von dem Bocke die Rede, auf den das Loos für den Azazel gefallen ist, und der dem Azazel in die Wüste geschickt werden soll, was ebenso V. 26 ausgedrückt ist. Hat man sich aber unter Azazel eine Persönlichkeit zu denken, so muß es kraft des Gegensatzes zu Jehovah, V. 8, nur eine **geistige** und eine **böse** seyn. Darauf führt auch die Abstammung des Wortes עֲזָאזֵל, mag man es mit Gesenius im Lexikon 2, 215 und Ewald, krit. Grammatik S. 243, ableiten von dem arabischen عَزَلَ, entfernen, verabscheuen, oder mit Ewald, Alterth. S. 370, von dem hebräischen אָזַל, weggehen, causativ entfernen, absondern. Immer ist עֲזָאזֵל (Azazel) ein Averruncus der Lateiner, *Ἀλεξίκακος* der Griechen, oder *Ἀποπομπαῖος*, wie die Siebzig mit treffendem Blicke das Wort zweimal wiedergaben. Daß sie in der Durchführung ihrer Auffassung nicht folgerichtig waren, und das Wort das einemal als Abstractum, das anderemal als Concretum, dieses zuerst zweimal, V. 8. 10, und dann jenes zweimal, V. 10 und 26, gebrauchten, verschlägt im Wesentlichen nicht, und zeigt nur, wie auch sie in der Auffassung und Anwendung unsicher waren, wenn sie statt des Concretum *Ἀποπομπαῖος* V. 10 noch *εἰς ἀποπομπήν* und V. 26 *εἰς ἄφεσιν* setzten. Daß aber das Wort עֲזָאזֵל, welches seiner Form nach zu den reduplicirten Stämmen gehört, deren letzte zwei Stammbuchstaben wiederholt werden (Ew., kr. Gr. S. 242), bei welchen aber zur Erweichung der Aussprache der Schluß-Consonant des Stammes in einen Vokal übergeht (Ew., a. Lehrb. §. 158, c), hier zugleich mit Verhärtung des ersten Hauchlautes, wenn das Wort vom hebräischen אָזַל abgeleitet wird, also עֲזָאזֵל aus עֲזַלְזֵל, kein Abstraktum, sondern ein Conkretum bezeichnet, darauf führen alle die Wörter, welche nach derselben Form gebildet sind, und welche man in Gesenius' Lehrgebäude S. 497, 21. 535 f., 869 unt., Gramm. §. 83, 23., ferner Ewald, krit. Gramm. S. 242 f., ausf. Lehrb. §. 158, c nachsehen kann. Fordert aber die Form des Wortes ebenso wie der Zusammenhang und Gegensatz, 3 Mos. 16, 8., besonders einen konkreten und persönlichen Begriff, so kann dabei nur an **Gespenster**, **Dämonen** oder an den **Teufel** selbst gedacht werden. Irgend ein Gespenst aber kann unter Azazel nicht verstanden seyn, weil theils dafür die bestimmten Wörter אוֹב, Jes. 29, 4., לִילִית, Jes. 34, 14. und עֲלוּקָה, Sprüchw. 30, 15. gebildet waren, theils sie zu dem Aberglauben gehörten, den eben das mosaische Gesetz bekämpfte, 3 Mos. 19, 31. 20, 27., theils das einzelne Gespenst, welches ja nur immer Einzelne beunruhigte, nicht geeignet war, dem ganzen Volke, geschweige denn Jehovah, 3 Mos. 16, 8., gegenüber gestellt zu werden. An einen besonderen Dämon, der den Namen Azazel unter dem Volke führte, und ausdrücklich an den bösen Geist der menschenleeren Wüste haben viele älteren Rabbinen, namentlich Ibn Esra, der ihn שְׂעִיר מִדְבָּרִי, daemon sylvester, nennt, ferner *Spencer*, de legg. Hebr. rit. 3, 8, 3.; Ammon, bibl. Theologie 1, 360.; v. Cölln, bibl. Theol. 1, 199.; Rosenm. zu 3 Mos. 16, 8.; Gesenius Thes. 2, 1012; Ewald, israel. Alterth. S. 370 gedacht, wie denn auch die Dämonologie der späteren Juden, z. B. Buch Henoch 8, 1. 10, 12. 13, 1 ff., 15, 9. einen bösen Dämon Azazel (*Ἀζαζήλ*) nennt. Daß die Dämonen als in der Wüste hausend betrachtet wurden, wohin ja der eine Bock zum Azazel geschickt ward, 3 Mos. 16, 10. 22., sieht man aus Matth. 12, 43. Luk. 11, 24., und in dieser Beziehung paßt die Auffassung Azazels als eines Dämons, der von den Israeliten als in der Wüste weilend geglaubt und gefürchtet wurde, vortrefflich. Allein würde er so als einer der vielen שְׂעִירִים (Feld-, Wüste- und Waldteufel) angesehen, welche die Israeliten noch in der Wüste, 3 Mos. 17, 7. und später durch Opfer zu versöhnen gewohnt waren, 2 Chron. 11, 15. 5 Mos. 32, 17. Ps. 106, 37.; so wäre nicht nur das Decorum des mosaischen Gesetzes schwer verletzt, welches jede positive Berührung mit diesen unheimlichen Gestalten ferne halten wollte, 3 Mos. 17, 7., sondern auch so stünde dieser einzelne unter den vielen vorausgesetzten Dämonen höchst unpassend und unvollwichtig gegenüber, so wie er auch nicht würdig gewesen wäre, daß die ganze Summe der jähr-

lichen Verschuldung der Gesammtgemeine ihm auf dem freigelassenen Bocke zugeschickt und überantwortet wurde. Es ist daher klar, soll der Sinn der ganzen Stelle und Ceremonie ein würdiger seyn, soll der Gegensatz, 3 Mos. 16, 8., in sein wirkliches und volles Recht treten, so muß עֲזָאזֵל, welches seiner reduplicirten Form wegen die Bedeutung (nach Hengstenberg, Christol. 1, 1, 36. Mos. u. Egypt. S. 166 f.) der gänzlich Entfernte, oder besser der Abgesonderte, gänzlich zu Entfernende, Verabscheuungswürdige, der Gott-sey-bei-uns heißen muß, den Teufel selbst in verhülltem Wort bezeichnen, der später als הָרוּחַ, 1 Kön. 22, 21., dann Hiob 1, 7. 2, 2 ff. Zach. 3, 1. 2. vergl. 1 Chron. 21, 1. (Luth. 22, 1.) als הַשָּׂטָן erscheint. Bei dieser Auffassung, welche auch die der ersten Christen ist, bei denen Ἀζαζήλ (Azazel) für einen Namen des Satans galt (Origenes c. Cels. 6 p. 305, edit. Spenc., vergl. Epiphan. haer. 34, 11. und Tholuck 2. Beil. z. Br. an die Hebr. S. 80), ist es nicht nöthig anzunehmen, daß die Israeliten zur Zeit Mose's bereits eine entwickelte Vorstellung von dem Wesen des Teufels hatten. Aber sollen wir die spätere Dämonologie der Juden als eine im Israelitenthum naturwüchsige Erscheinung und nicht als ein bloß exotisches Gewächs betrachten können, so muß die Grundlage hierzu frühe gegeben seyn. Wie wir nun den Unsterblichkeitsglauben, der später so reich ausgebildet wurde, schon in den Büchern Mosis in seinem Keime an Stellen wie 1 Mos. 15, 15. 25, 8. 35, 29. 37, 35. 49, 33. angelegt sehen, ja durch Christum in dieser Beziehung auf 2 Mos. 3, 6. aufmerksam gemacht werden; wie 1 Mos. 6, 1 ff. der Anknüpfungspunkt für die spätere Dämonenlehre (vergl. Tob. 3, 8.) geworden ist: so ist auch anzunehmen, daß durch den Begriff von Azazel, so wenig er auch vollkommen verstanden wurde, so sehr die Sitte, einen Bock dem Azazel in die Wüste zu senden, welche an 4 Mos. 14, 6. 7. ein Analogon hat, in die vormosaische Zeit hinaufreichen mag, und so sehr in ihm nur eine Ahnung des bösen Prinzips für die Israeliten enthalten seyn mochte, die richtige Lehre vom Satan angelegt und vorbereitet wurde. Dieser Theil des Ritus, wenn er auch Ueberbleibsel älterer gottesdienstlicher Gebräuche, wie vielleicht auch das Aufrichten jener ehernen Schlange, 4 Mos. 21, welche noch so spät abgöttisch verehrt wurde, 2 Kön. 18, 4., und welche Philo noch als das Bild der σωφροσύνη ἀλεξίκακος ansieht, seyn mochte, wurde unter geeigneten Modifikationen von Mose aus Auftrag Gottes beibehalten, weil er ein Element der Wahrheit enthielt, die zwar jetzt noch verhüllt, aber bei größerer Reife des Volkes zu seinem Segen entwickelt werden sollte, wie sich schon eine tiefere sittliche Belehrung über das Wesen des Satans in der Erzählung des Sündenfalles, 1 Mos. 3, findet, wo der Feind der Menschheit und des Guten, Matth. 13, 28. 39., als Schlange (הַנָּחָשׁ, ὁ ὄφις) erscheint.

Was nun den Ritus selbst betrifft (über das Nähere s. Versöhnungsfest), so wurde über die zwei Böcke, welche auf allgemeine Kosten angeschafft wurden, 3 Mos. 16, 5., das Loos geworfen. Demjenigen, auf welchen das Loos für Azazel fiel, wurden, nachdem die Opfer zur Entsündigung dargebracht waren, vom Hohenpriester die Hände aufgelegt auf das Haupt, alle Missethaten und Uebertretungen des Volkes auf ihn bekannt und er mit diesen Sünden belastet durch einen schon bereit stehenden Mann in die Wüste getrieben und dort angekommen losgelassen, 3 Mos. 16, 21. 22. Nach dem Traktat Joma (יוֹמָא) 6, 8. soll, damit der Hohepriester wüßte, ob und wann der Bock in der Wüste angelangt sey, eine Art Telegraphenlinie von Jerusalem bis zum Eingang der Wüste errichtet worden seyn, weil erst dann die übrigen Opfer dargebracht wurden, 3 Mos. 16, 24. In dieser Entsendung des mit den Sünden des Volkes beladenen Bockes für Azazel in die Wüste konnte die Andeutung liegen: 1) daß die Sünden nicht in die zur Heiligung bestimmte (3 Mos. 11, 44.) Gemeine des Herrn gehören, auch in ihr nicht bleiben, nicht geduldet werden dürfen; 2) daß die grause Wüste, die Behausung unreiner Geister, allein der Ort sey, wohin sie, als der menschlichen Natur und Gemeinschaft ursprünglich fremd, gehören; 3) daß Azazel, der Verabscheuungswürdige, der Sünder von Anfang sey (vgl. Joh. 8, 44.), von dem die Sünde herrühre, dem sie der Mensch, die Gemeine wieder durch Lossagung von ihr, durch Verabscheuung zurückgeben müsse,

nachdem die feierliche Sühne und Entsündigung vollbracht sey; 4) daß Derjenige, welcher die geschehene Versöhnung nicht annehmen würde, nicht von ihr sich lossage, folglich kein Glied der wahren Gemeinde seyn wollte (3 Mos. 23, 27—30.), mit seinen Sünden dem Azazel angehöre und vertilget sey aus dem Erbtheil des Herrn. Von einem Opfer an Azazel ist also bei dem ganzen Versöhnungsfeste und diesem Ritus insbesondere gar keine Rede, somit auch der Gebrauch mit dem Gesetze 3 Mos. 17, 7. in keinerlei Widerspruch, sondern vielmehr trug er dazu bei, das Volk auf die tiefere Bedeutung, abscheuliche Natur und traurige Folgen der Sünde und die hohe Gnade der Versöhnung aufmerksam zu machen.

Vaihinger.

Azymiten (von ζύμη, fermentum) war ein von dem griechischen Zeloten Michael Cerularius, Patriarchen von Konstantinopel im 11. Jahrhundert gebildeter Ketzername, womit er die abendländischen Christen belegte, weil sie beim Abendmahl ungesäuertes Brod gebrauchten. Dieser unerbauliche Streit wirkte vorzüglich mit zur Trennung der morgen- und abendländischen Kirche. Auch die Armenier und Maroniten wurden, da auch sie beim heil. Abendmahl ungesäuertes Brod gebrauchten, von der orthodoxen Kirche Azymiten genannt.

Hagenbach.

B.

Baal, Bel. Beide Wörter sind Ein Wort und Ein Begriff, nur dialektisch verschieden; Baal (בַּעַל) ist kananitisch-phönizisch-hebräisch, findet sich in den älteren Stellen des A. T., in phönizischen und punischen Inschriften und anderen Sprachresten, wie z. B. den punischen Eigennamen, und einzelnen Stellen der Griechen und Römer, die besonders genau seyn wollen, wie bei den 70, Josephus, Servius. Die Form Bel (בְּעֵל) ist syrisch und von den Hellenisten in einigen Zusammensetzungen beibehalten worden, wie Beelzebub, Beelzebul, Beelphegor, Beelsamen. Chaldäisch wurde sie in Bel (בֵּל) zusammengezogen, und findet sich schon in altt. Stellen aus der Chaldäerzeit, Jesaj. 46, 1. Jer. 40, 2. 51, 44., und im Buche Bel oder Daniel 14. Die 70 übersetzen durch Βήλ oder Βῆλος, welch letzteres auch bei Josephus das gewöhnliche ist. Diese Form ist durch Chaldäer und Perser die herrschende und bei den Griechen und Römern auch für den phönizischen Baal gebräuchliche geworden. Obschon das Wort wie Adonis bloß Herr heißt, so ist der Begriff doch enger als der eines Gottes. Allerdings werden Baale (בְּעָלִים) erwähnt Richt. 2, 4. 3, 7. 8, 33. 10, 10. Hosea 2, 15. 19, 2 Chron. 24, 7. Aber entweder bezieht sich nach Gesenius der Plural auf die Baalssäulen, — oder auf die verschiedenen Modifikationen der Götter, wie Baal Berith u. dgl. Ueberhaupt sieht man die große Verbreitung dieses Gottes aus den vielen mit ihm zusammengesetzten Städtenamen, wie Baal Gad, Kiriath Baala u. s. w. Daß Baal aber nicht jeden Gott bezeichne, sieht man aus der Erwähnung anderer Götter neben ihm. Das Wort hat also etwa den Umfang wie Zeus, Jupiter, Herakles, die sowohl nach den Orten als der Modifikation ihrer Verehrung als verschiedene Gottheiten oder Modifikationen derselben Gottheit erscheinen. Für letzteres, daß nur Ein Baal angenommen wurde mit Einem bestimmten Grundbegriffe, spricht die Erwähnung desselben als Eines Baals, הַבַּעַל. Nach den verschiedenen Eigenschaften dieses Gottes sahen die Alten in ihm sowohl den Sonnengott, als auch den Herakles, Zeus, Kronos, Mars, oder einen vergötterten König. Die Entscheidung der Kritik muß sich aus der Vergleichung der Ueberlieferungen mit den Bestandtheilen des Kultus ergeben. Manche Bestandtheile allerdings des Baalskultus sind so allgemein heidnisch und antik, daß aus ihnen nichts auf die Bedeutung einer Gottheit geschlossen werden kann. So vor Allem die Opfer, die sowohl unblutig waren, Hosea 2, 7. 14., als blutig, besonders Stieropfer, 1 König. 18, 23. Doch wurden dem Baal auch Hirsche, Wachteln und an-

dere Vögel dargebracht. Zu den Opfern sind auch die Räucherungen zu zählen. Jer. 7, 9. 11, 13. 32, 29. Hieher gehört auch die Verehrung durch Küsse, 1 Kön. 19, 18., deren Allgemeinheit schon aus Ausdrücken wie *προςκυνεῖν*, adorare sich ergibt. Andere Kultustheile zeigen nicht nur eine fortschreitende Entwicklung, sondern gestatten auch einen Schluß auf das Wesen Baals. Die älteste Periode des Baalsdienstes ist die altphönizische, sidonisch-karthagische. Ihre Zeit fällt mit dem Aufenthalt der Israeliten in Aegypten zusammen. Der Karakter ist bildloser Naturdienst, in welchem Baal neben Astarte verehrt wurde. So stehen auch noch im Anfange der folgenden Periode beide beisammen. Richt. 2, 13. 10, 6. 1 Sam. 7, 4. 12, 10. Bildlos war der Dienst im ältern Tyrus, Karthago, Gades, selbst früher in Babylon, wo auf dem ersten Tempelstockwerke Baal ohne Bild verehrt wurde. Herod. 1, 181. So war es mit Astarte (s. d. Art.). Auch durch den Mangel an unzüchtigem Dienste zeichnet sich noch diese Periode Baals und der Astarte aus. Zu der Einfachheit dieser Periode gehört das Opfer auf Höhen, Num. 22, 44. 23, 28 vgl. 25, 3 ff. Deutr. 22, 22. Später errichtete man dem Bel Altäre. Jer. 10, 3. 2 Chron. 34, 4. Hingegen finden wir jetzt schon die uralten Menschenopfer auch für Baal, daher sie denn ursprünglich in den ältesten phönizischen Kolonieen, wie in Karthago, sich finden, und sich bei allen diesen Völkern bis in die spätesten Zeiten erhielten. Plin. H. N. 36, 5. Besonders Kinderopfer wurden dem Baal dargebracht, Jer. 19, 5. *Euseb.* de laud. Const. I, 4. *Κρόνῳ μὲν γὰρ Φοίνικες καθ᾽ ἕκαστον ἔτος ἔθυον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων.* Wir werden später sehen, daß mit Kronos Baal bezeichnet wird. Die Kananiter nannten diesen Baal Moloch (König) oder Baal Moloch, Jer. 32, 35. Micha 6, 7. Als ein Surrogat der Menschenofer haben wir die Selbstverstümmelung der Priester zu Ehren des Gottes anzusehen. 1 Kön. 18, 28. Das Menschenblut wurde dem Gotte dargebracht. So bei den Griechen. Vgl. Fr. Hermann, gottesdienstliche Alterthümer der Griechen. §. 27, 14. Wenn nun auch damals keine Bilder Baals vorkommen, so doch Säulen desselben, מַצְּבוֹת הַבַּעַל, 1 Kön. 14, 23. 2 Kön. 3, 2. 10, 26. 18, 4. 23, 14. Micha 5, 13. 2 Chron. 14, 2. 31, 1. Das sind keine Bilder, sondern Denksteine. Gen. 28, 18. 22. 31, 45. Exod. 24, 4. Sie fanden sich im Dienste Baals in Tyrus, Herod. II, 44. Philo, Bybl. (Sanchuniaton) 18, 8. und in Gades Philostr. vita Apoll. Tyan. V, 5. Sil. Ital. 3, 30. Ganz synonym mit denselben sind die חַמָּנִים, Jesaj. 17, 8. 27, 9. Hesek. 6, 4. 6., die sich nach 2 Chron. 34, 4. an den Altären Baals fanden. Die gleiche Bedeutung beider Ausdrücke erhellt aus folgenden Parallelstellen: 2 Kön. 23, 14. = 2 Chron. 34, 4.; 2 Chron. 14, 2 (3). = 4 (5).; Exod. 34, 13. = Levit. 26, 30. — Die zweite Periode ist die kananitische, in welcher Baal mit Aschera verbunden wird. Richter 3, 7. 1 Kön. 18, 19. 2 Kön. 23, 4. Sie geht von Josua bis Hiram. Das eigenthümliche Element, das neu hinzukommt, ist der unzüchtige Dienst, der sich zwar allerdings vorzugsweise an die Aschera anknüpft, doch auch an Baal, namentlich als Baal Peor. Num. 25, 1 ff. 31, 16. Josua 22, 17. So war auch der Dienst Bels in Babylon unzüchtig. Herod. I, 181. Nach Karthago verbreitete sich später allerdings auch der unzüchtige Kultus, Augustin. de civ. Dei. IV, 10. II, 3. Valer. Max. II, 6. 15. Justin. XVIII, 5. Solinus c. 50. Darnach ist also das zu beschränken, was im Artikel Astarte zu allgemein über den Mangel des unzüchtigen Kultus in Karthago gesagt wurde. Hingegen ist festzuhalten, daß der Dienst der Astarte in Karthago ein keuscher blieb und sich nicht mit dem der Aschera (Venus) verschmolz, welcher letztere von Cypern und dem Eryx her als ein ganz vereinzelter in Afrika eingedrungen war. — Die dritte Periode des Baalsdienstes ist die neuphönizische oder neutyrische seit Hiram, in Israel seit Ahab, in Juda seit Ahas, bis derselbe dort durch die Propheten, hier durch Leviten vertilgt wurde. 2 Kön. 9, 11. Der Karakter ist der einer glänzenden Idololatrie. Dieselbe hatte ihren Hauptsitz in Tyrus. Hier war Bal, Belus, Beelsamen Hauptgott. Joseph. Ant. VIII, 13. 1. IX, 6. 6. Philo, Bybl. 14. Seit dem Einflusse dieses hiramischen Tyrus auf Israel begegnet uns eine zahlreiche Priesterschaft Baals; 450 Priester desselben waren

allein in Israel, neben 400 Priestern der Aschera, 1 Kön. 18, 19. Neben diesen werden noch Propheten und Diener genannt. 2 Kön. 10, 19 ff. Dazu kamen noch die Geheiligten oder Kadeschen. 1 Kön. 14, 24. 15, 12. 22, 47. 2 Kön. 23, 7. Deuter. 23, 17. 18. Das ganze Treiben dieser Leute, wie es diese altt. Stellen beschreiben oder voraussetzen, mit ihrer unnatürlichen Wollust, ihren Selbstverstümmelungen und Tänzen um den Altar ihres Gottes trägt schon ganz das Gepräge der in römischer Zeit so viel Aufsehen erregenden Galli an sich, mit ihren verschiedenen Abtheilungen, Lucian., de Dea Syria 31. 42. 43. 50., von denen besonders zu nennen sind die Menge Tempelsklaven oder Hierodulen, Strabo XV, p. 5. 8; und die männlichen dem Baal geweihten Kadeschen, die sich ihrem Gott zu Ehren preisgaben. Clemens Rom., recog. X, 37. Ueberhaupt vgl. die Metamorphosen des Apulejus. Zugleich werden jetzt bedeutendere Baalstempel erwähnt. So errichtete Ahas einen solchen. 1 Kön. 16, 32. 2 Kön. 10, 21 ff. Uralt waren zwar die Baalstempel in Tyrus, Babylon u. a. a. O. Daß aber jetzt mehr Glanz auf dieselben verwendet wurde (in derselben Zeit, da auch der Tempel Salomonis gebaut wurde) sieht man schon daraus, daß Hiram an die Stelle der alten Tempel in Tyrus neuere und prachtvollere setzte. Joseph. Ap. I, 18. — Die vierte oder chaldäische Periode zeichnet sich durch eigentliche Baalsbilder aus, die erst jetzt erwähnt werden. Während nämlich nach uralter Weise (denn wir haben uns in Babylon den Dienst Bels als uralt zu denken) im obersten Thurme des Belstempels kein Bild des Gottes war, sondern bloß ein Ruhepolster, sah man im untern Stocke Bels goldene Bildsäule, nach Herodot I, 181 ff. sitzend, nach Diod. II, 9. stehend. Vielleicht gab es in verschiedenen Zeiten verschiedene Bilder. Nach Diodor war das Bild 40 Fuß hoch, 1000 Talente schwer, und der für Bel aufgestellte Mischbecher 1200 Talente. Wenn nach Lucian 31, vgl. Ottf. Müller, Archäologie 294, das Bild Baals in Syrien auf Stieren saß, so weist das auf eine besondere Beziehung dieses Thieres zu Baal, ähnlich wie in Aegypten. Jarchi berichtet sogar zu Jer. 7, 31., daß das Bild Baal Molochs ein Stierhaupt gehabt habe. Dies läßt auf ursprüngliche Verehrung dieses Gottes auch unter Stiergestalt schließen. Das Bild des Baals in Karthago hatte nach Diod. 20, 14. ausgestreckte Hände, um die zum Opfer bestimmten Kinder aufzunehmen. Ein anderes Bild der Punier gab dem Baal Trauben und Granatäpfel in die Hände. Gesen., Mon. Phoen. Tab. 23. Movers, Phönizier 1, 184. Bei den Numidiern endlich war sein Haupt mit Strahlen umgeben. Gesenius a. a. O. Tab. 21, p. 68. Movers 1, 181. Das sind die Hauptzüge des Baalskultus. Halten wir damit die Erklärung der Alten zusammen! Uebersetzen dieselben Baal bald mit Kronos — Saturnus, bald mit Herakles, bald mit Zeus — Jupiter, oder auch mit Mars, so ist bei ihnen doch die allgemeinste und bestimmteste Erklärung die, welche alle diese Uebersetzungen unter den Begriff des Sonnengottes zu subsumiren sucht. Dagegen ist die Beziehung auf die Planeten Jupiter oder Saturnus um so mehr als eine sekundäre und spätere anzusehen, je mehr die Sterne in der Volksreligion gegen den mächtigen Herrn des Jahres und des Tages zurücktraten. So konnten wir auch in der Aschera nicht den Stern Venus erblicken. Als Sonnengott nun verehrten nach Philo, Bybl. die Phönizier den Baal unter dem Namen Beelsamen. Und daß unter letzterem Namen nicht irgend ein untergeordneter Baal zu verstehen sey, sieht man aus der Bezeichnung desselben als einzigen Himmelsgottes, der auch als solcher, wiewohl ausdrücklich Sonnengott, durch Zeus übersetzt wird. Beelsamen i. e. בְּעַל und שְׁמַיִן, Nebenform von שָׁמַיִם. Auch in Karthago war nach Augustin in Judic. III, 447 der Name Balsamen neben Baal üblich, wie ihn denn auch Plautus dem Poenulus 5, 2. 67. in den Mund legt. Sonst ist aber allerdings auf punischen Münzen der Name בעל gewöhnlich. Gesenius bei Ersch. XXI. 97. Daher sagt Servius: Lingua Punica Bal Deus dicitur, apud Assyrios autem Bel dicitur, quadam ratione sacrorum et Saturnus et Sol. So erklärt Hesych Bela durch ἥλιος καὶ αὐγή. In den syrischen Städten Heliopolis, Palmyra, Edessa u. a. m. wurde der dortige Baal von den Griechen als Helios angesehen. Auf einer palmyrenischen Inschrift heißt Baal

geradezu der Sonnenherr, בַּעַל שָׁמֶשׁ. Bei Nonnus Dionys. 40, 400. wird Bel als Mithras und babylonischer Sonnengott angeredet, εἴτε σὺ Μίθρης, Ἥλιος Βαβυλῶνος. Bel wird überhaupt später nicht selten als Mithras, dem spätern Sonnengotte der Perser, zusammengestellt. Mit diesen Angaben der Profanschriftsteller stimmt auch zusammen der Baalskultus, der ebenfalls auf den Sonnengott hinführt. Schon seine Zusammenstellung mit der Mondgöttin Astarte weist auf diese Bedeutung hin; und nicht minder die mit Aschera, der obersten weiblichen empfangenden Naturkraft, der Mutter Erde. Ebenso gehören die steinernen Säulen hier wie in Aegypten und in Amerika zum Sonnendienste. Sie sind überall Gnomonen, Schattenzeiger, Sonnenuhren, Regulatoren des Jahres und des Tages. Daß die מַצֵּבוֹת und חַמָּנִים solche Sonnensäulen seyen, geht für die ersteren aus Jerem. 43, 13. hervor, wo sie beim Sonnentempel im ägyptischen On erwähnt sind; — für letzteres aus der Ableitung von חַמָּה, das poetisch die Sonne bedeutet. Ohnehin sind beide synonym. Als man aber dem Baal menschliche Gestalt gab, erhielt sein Haupt, wie wir z. B. bei dem numidischen Baal gesehen haben, den gewöhnlichen Strahlenkranz des Sonnengottes. Daß das reine Sonnenbild in Babylon neben den anderen Götterstatuen vorkommt, spricht nicht, wie Winer glaubt, gegen die Deutung des einen der letzteren auf den Sonnengott. Beide Bilder gehören verschiedenen Zeiten, aber nicht verschiedenen Wesen an. So fand sich im Tempel des Sonnengottes Odin zu Upsala eine alte Darstellung des Gottes als Sonnenscheibe neben dem jüngeren anthropomorphischen Bilde. Wenn also, nach Maimonides S. 426, das Hauptbild im Belostempel zu Babylon das der Sonne ist, so kann es in diesem Tempel, dessen Hauptgott nach allen Angaben Bel ist, keinen andern als Bel darstellen, den Sonnengott. Allerdings ist der anthropomorphirte Bel wieder eine andere Gestalt, eine menschliche Personification. Darum werden von den Karthagenen neben Baal und Astarte auch Sonne und Mond als Bundeszeugen angerufen. Polyb. VII, 9. 1. 2. 3. Aber die Verschiedenheit ist keine andere als die zwischen Zeus dem Titanen und dem Olympischen. Der Genesis des Begriffes nach ist Baal Sonnengott. Aber dieser Sonnengott mit seiner die Erde befruchtenden Kraft ist zum Herrn des Himmels und Regenten der Erde erhoben. Diesen Einfluß auf die Natur bedeuten die Trauben und Granatäpfel an jenem punischen Bilde, und die Stiere weisen, wie in Aegypten, auf die männlich befruchtende Kraft des Sonnengottes. — Als Sonnengott wird nun Baal zunächst durch Herakles übersetzt, was sein gewöhnlichster griechischer Name ist für den Baal von Tyrus, Karthago, Gades und anderen syrischen und mittelmeerischen Städten. Ob dieses griechische Wort eine phönizische Etymologie habe, und welche, können wir hier dahingestellt seyn lassen, da die phönizische Urform doch nicht in Gebrauch gewesen wäre. Denn Archaleus verliert sich doch gegen Baal und Herakles. Als der Sonnengott Baal erscheint nun aber Herakles deutlich in zwei Festen in Tyrus und anderswo. So im Feste der Selbstverbrennung des Gottes beim Aufgange des Sirius, dem Vorboten der sengenden Jahreszeit. Clem. Rom., rec. 10, 24. Arnobius adv. gentes I, p. 25. Ottf. Müller, vermischte Schriften II, 102 ff. Das zweite Fest ist das der Auferstehung des Herakles im Dezember, oder nach anderen im Frühling. Joseph. Ant. VIII, 5. 3. Ap. I, 18. Auf dieses Schlafen und Aufwecken des Sonnengottes bezieht sich offenbar der Spott der Propheten. 1 Kön. 18, 27. In den beiden letzteren Stellen aus Joseph ist der Umstand auch nicht zu übersehen, daß Herakles mit Astarte verbunden wird, wie sonst Baal. Herakles bezeichnet aber auch noch den Siegesheld und Nationalgott. Als solcher hieß er in Tyrus Melkarth, מֶלְקַרְת i. e. מֶלֶךְ קֶרֶת, Stadtkönig. Bei Philo Bybl. 32. Μελίκαρθος, ὁ καὶ Ἡρακλῆς. Auch auf einer maltesischen Doppelinschrift wird Melkarth durch Herakles übersetzt. Gesen., Mon. Tab. 6. Daß auch Melkarth ursprünglich Sonnengott sey, vgl. Euseb. prop. ev. III, 11. Euhemeristisch wurde dieser Nationalgott ein König vieler vorderasiatischen Staaten unter den Namen Belus. So der Assyrer, Babylonier, Phönizier, Cyprer, Karthager, Lydier, selbst Aegypter. Daher gründete er Babylon, Tyrus, Byblos, Berythus, Gades, bei welcher letzterer er auch

Archaleus heißt. Darum wird er in der genannten maltesischen Inschrift ἀρχηγέτης i. e. κτίστης genannt. Und wie König Zeus in Kreta starb, so zeigte man auch Bel-Herakles Grabmal und Gebeine in Babylon, Tyrus, Gades. Euseb. Praep. ev. 9, 41. Chron. Nonnus Dionys. 40, 369. Clem. Rom. recogn. X, 24. Philo Bybl. 28. 38. Etym. M. Servius zu Virgils Aen. I, 621 ff., 729 ff. Ktesias bei Photius 39. Aelian. V. H. 13, 3. Apollod. II, 1. 4. III, 1. 4. Arnob. adv. g. I, 25. Mela III, 6. Sallust. Jug. 18. — Der Stadtgott wurde auch zu einem Bundesgott, Baal Berith, d. h. Gott des phönizischen Staatenbundes. Richt. 8, 33. 9, 4. 46. Auf diese Weise erklärt sich der Ausdruck Bundesgott sowohl dem Wortlaut, als dem religiös-politischen Verhältniß nach einfacher, als wenn man ihm entweder nach Analogie von Ζεὺς ὅρκιος und Dius Fidius zum Gott der Bündnisse macht, — oder mit Movers und Berteau zum verbündeten Gott, mit welchem seine Verehrer, wie Jehova mit den Israeliten, einen Bund geschlossen hatten. Nirgends taucht letzteres Verhältniß auf, während dagegen am Feste des Herakles jährlich selbst von Karthago Theorien nach Tyrus gesendet wurden, und auch sonst Eidsgenossenschaften eine gemeinschaftliche Bundesgottheit an ihre Spitze stellten, wie die lateinischen Völkerschaften den Jupiter Latiaris. — Daß Baal der Sonnengott auch als Zeus, weil oberster Himmelsgott und oberste männliche Naturkraft, bezeichnet wurde, kann uns nach dem bereits Gesagten nicht mehr auffallen. Bei Philo Bybl. fanden wir ja den Beelsamen zugleich als Sonnengott, als Herrn des Himmels und als Zeus erklärt. Dio Cassius 78, 8. sagt vom syrischen Belus: ὁ Ζεὺς ὁ Βῆλος ὀνομαζόμενος. Augustin (in Judic.) sagt vom punischen Baal: Solet hic dici Baal, nomen apud gentes illarum partium Jovis. Diod. II, 8. 9. erklärt ebenfalls den babylonischen Belus für Zeus. Vgl. Plin. H. N. 37, 10. Daß man aber mit dem Namen Zeus doch nur den zum obersten Himmelsgott erhöhten Sonnengott bezeichnen wollte, geht schon aus der obigen philonischen Stelle hervor. Ebenso nannten die Römer den Sonnengott von Heliopolis Jupiter. Macrob. Sat. I, 23. Spartianus sagt im Leben des Caracalla c. 11.: Jupiter Syrius vel Sol. Und auf dieselbe Weise stellt Lampridius beide Namen als identisch zusammen. Die ursprüngliche Identität des tyrischen Herakles und Zeus als Baal geht aus dem Umstande hervor, daß Herod. II, 44. beide Tempel in Tyrus als die des Herakles erwähnt, während Menander und Dios bei Joseph. Ap. I, 17. 18. den ältern Tempel den des Zeus nennen. Wenn nun hier zwischen Zeus und Herakles geschieden wird, so denkt man sich unter ersterem die ältere Gestaltung von Baal (der ältere Tempel ist der des Zeus), also Belus Priscus bei Ovid Met. IV, 213., Servius zu Virg. Aen. I, 642., ähnlich wie auch der babylonische Bel als Zeus erscheint, Diod. l. c. Agathios II, und als der ältere Bel erklärt wird. Aelian. V. A. XIII, 3. Diesen Sinn hat es auch, wenn der tyrische Herakles ein Sohn des Zeus und der Astarte oder Asteria genannt wird. Cic. Nat. Deor. 3, 16. Athenaeus 9, 45. Nach dem Chron. Alex. ist Belus ebenfalls ein Sohn des Zeus. Dieser Belus ist der jüngere Belus, darum vorzugsweise als Herakles gefaßt, weil er der mythische Nationalgott ist. Aus allem dem ist ersichtlich, daß auch unter dem chaldäischen Bel für die älteren Zeiten nicht der Planet Jupiter zu verstehen sey, wie Gesenius will. Dieser ist selber der Ansicht, daß Baal und Bel, wie sie es denn auch sind, identisch seyen dem Wesen nach. Ist nun Baal ursprünglich Sonnengott, wie bewiesen wurde, so ist es auch Bel. Darum wird letzterer bei Nonnus als Sonnengott angeredet. Und so war es auch nach Servius mit den verwandten Assyreren. Keine der Stellen der Alten, in denen der chaldäische Belus durch Zeus erklärt wird, bezieht sich auf den Planeten. Hätte man bei der Uebersetzung des inländischen Gottesnamens durch einen griechischen an die Planeten gedacht, so hätte man den Bel nicht auch noch neben Zeus durch Kronos-Saturnus übertragen können. Und doch geschah letzteres. Dabei dachte man ebenfalls besonders an den ältern Baal. Man dachte dabei an eine andere Seite seines Wesens und Dienstes, nämlich an die Menschenopfer. Darauf weist schon die Stelle bei *Servius:* Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol. Damit stimmt überein Isidor. orig. VIII, 11. Als

diesen alten Bel finden wir den Kronos bezeichnet bei Euseb. praep. ev. I, 17. nach Eupolemus und Alexander Polyhistor: πρῶτον γενέσθαι, ὅν εἶναι Κρόνον. Ebenso bei Servius: Belus primus rex Assyriorum, quos constat Saturnum, quem et Solem dicunt, Junonemque coluisse. Ueber den babylonischen Belus als Kronos vgl. auch Theophilus ad Autolyc. III, 50. Ueber den phönizischen Baal-Kronos: Dionys. Hal. I, 38. Diod. 20, 14. Macrob. I, 7. Lactant. inst. I, 21. Minuc. Fel. Oct. 30. Arnob. l. c. II, 68. Der punische Baal wird bald Baal, bald Herkules, bald Saturn-Kronos genannt. Das Bild des letzteren stellte ihn als den Gott der Menschenopfer dar, wie das des Molochs der Kananiter. Diod. 20, 14. In Gades war außer dem Tempel des Herakles auch einer für den Kronos. Mela III, 16. Wenn andere Schriftsteller den König Belos zu einem Sohne des Kronos machen, wie Philo Bybl. und Eupolemus, so beruht diese Fassung auf der Identifizirung Baals mit dem mythischen Herakles, und bezieht sich auf den jüngern Baal oder Bel. Aus allen diesen Stellen ist übrigens klar, daß mit der Bezeichnung Kronos die Grundidee des Sonnengottes nicht verwischt seyn soll, wie sich namentlich aus den Stellen des gelehrten Servius ergibt. Auch sagt ja Diod. II, 30. selbst geradezu: τὸν Κρόνον καλοῦσιν Ἥλιον. Um so weniger darf man hier mit Pococke und Gesenius, wenn Bel als Saturn gefaßt wird, an den Planeten Saturnus denken. Auch gilt Baal oder Kronos nicht vorzugsweise als Unglücksgott, wie in der chaldäischen Astrologie der Planet Saturnus.

Endlich wird bei späteren Schriftstellern Baal auch als Mars erklärt. So im Chron. pasch. I, p. 18. Malala chron. p. 19. Cedreni chron. I, 29. Vgl. Movers I, 107. Wenigstens sey der assyrische und persische Baal Ares, während der phönizische und chaldäische Herakles. Die Sache ist die. Der Sonnengott Baal ist wie Odin zum Kriegsgotte geworden, als welchen ihn ja auch zum Theil die Uebersetzung durch Herakles bezeichnet. Daher werden eben Herakles und Mars bei den Späteren so gern zusammengestellt, und ihnen sogar derselbe Planet angewiesen. Servius zu Virgils Aeneis VIII, 275. 285. Macrob. Sat. III, 12. Etym. M. Movers I, 188.

Genauere Auskunft ertheilen: *Seldenus* de Diis Syris; *Perizonius* origines Babyloniae; Münters Religion der Karthager, desselben Religion der Babylonier; Buttmann's Abhandlungen über Kronos, in den Abhandlungen der Berliner Akademie, 1814. 1815. Desselben Mythologus. Gesenius, zweite Beilage zu seinem Commentar über den Jesaj. Bd. II, 327 ff. Desselben Artikel Bel bei Ersch. Thl. VIII. Winer's biblisches Reallexikon. Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. Pauly, Realencyklopädie der klassischen Wissenschaften; Artikel: Herkules, von Professor Metzger. Besonders Movers im ersten Band seiner Phönizier, und im Artikel Phönizien bei Ersch. Th. XXIV. **J. G. Müller.**

Baalschem, s. Chasidim.

Baanes, s. Paulicianer.

Babel, bei Griechen und Römern Babylon, die Hauptstadt des Landes Babylonien und des ganzen baylonisch-chaldäischen Weltreiches (Chaldaicarum gentium caput bei Plin. H. N. 6, 30, oder »Mutter« der Chaldäer bei Jerem. 50, 12.), lag in einer großen Ebene zu beiden Seiten des Euphrat. Der ältere Stadttheil war auf der westlichen Seite dieses Stromes angelegt, und dessen Gründung stieg in vorhistorische Zeiten hinauf (s. die Mythen des Berosus beim Synkellos S. 29 ff.), wie sie die Griechen, obwohl irrig, an den Namen der assyrischen Semiramis knüpften, die Hebräer aber bald mit dem Kuschiten Nimrod in Verbindung bringen, der zwar nicht als Gründer, sondern nur als zeitweiliger Beherrscher dieser Stadt erscheint (Genes. 10, 10. vgl. Knobel, d. Völkertafel der Genesis, S. 346 f.), bald mit der Völker- und Sprachen-Trennung nach der großen Fluth combiniren (Gen. 11, 1 ff. — s. unten). Die historische Erinnerung der Chaldäer reicht bis in die Jahre 2000 oder 2500 v. Chr. hinauf (Duncker, Gesch. d. Alterthums., I. S. 122 Not. 3). Von diesem westlichen Stadttheile sind zwar heute weniger Trümmer erhalten, als von dem östlichen, zum Theil wohl eben wegen seines

höheren Alters, zum Theil wegen seiner sumpfigen Bodenbeschaffenheit, zum Theil auch, weil diese Seite als Wohnplatz des großen Volkshaufens wenige großartige Gebäude hatte; dazu kommt, daß eben auf der Westseite wegen der dort umherziehenden räuberischen Araber die Untersuchung viel schwieriger und fast nur in der Nähe von Hilla möglich ist; dennoch fehlt es keineswegs an Spuren der alten Größe (Ritter, Erdkunde, XI. S. 896 ff. 900), und wenn auch von dem älteren, hier gelegenen Königspalaste, den uns Ktesias bei Diodor. 2, 8. beschreibt, keine Ruinen mehr nachzuweisen sind, so zieht dagegen noch heute der auch in seinen Trümmern staunenswerthe Bau des Bel-Tempels die Aufmerksamkeit aller Reisenden auf sich. Dieses Heiligthum, erbaut in der Urzeit von den chaldäischen Herrschern ihrem Hauptgotte, Bel, dem Herrn des Himmels und des Lichtes, zu dem sie einst auf ihren heimischen Bergen gebetet hatten, stellte gleichsam einen künstlichen Berg von Backsteinen dar. Der viereckige Tempelbezirk war von einer Mauer umschlossen, die auf jeder Seite 2 Stadien Länge hatte; im inneren Raume stand der Tempel, ein quadratischer Bau von Backsteinen, die mit Asphalt-Mörtel verbunden wurden, 600 Fuß lang und ebenso breit, auf solcher Basis erhob sich der Thurm in acht verjüngten Stockwerken pyramidalisch zu einer Höhe von 600 Fuß, eine hohe Warte in weiter Ebene, zugleich als Sternwarte dienend. Die Treppe lief auswärts an den Stockwerken gewunden herum und war mit Absätzen und Ruhebänken versehen. Im obersten Stockwerk stand ein goldener Altar und ein schön bereitetes Bett für den Gott, aber keine Bildsäule, während im untersten Stocke eine solche von Gold sich befand, den Gott in sitzender Stellung auf goldnem Throne und Schemel darstellend, vor ihm ein goldner Altar, auf dem jährlich am Hauptfeste 1000 Pfund Weihrauch empordampften; im Vorhofe sah man verschiedene Altäre für die Opferthiere. Wie bemerkt, besteht das Material dieses Wunderbaues aus Backsteinen der vollendetsten Art, die theils an der Sonne getrocknet (die der inneren Schichten), theils in Oefen gebacken waren (diejenigen der äußeren Bekleidung, die eine an 20 Schritt dicke Mauer bildet). Trotzdem, daß dieses Material zerbrechlicher scheint, als etwa das der Pyramiden am Nil, hat bis auf diesen Tag eine noch immer thurmhohe Masse, in Gestalt eines von West nach Ost länglichen Stockwerks und an der Basis über 2000 Fuß messend, ganz aus Backsteinen bestehend, dem Zahne der Zeit, der seit Jahrtausenden daran genagt hat, getrotzt; noch erblickt der staunende Wanderer etwa 2 gute Stunden südwestlich vom Flecken Hilla (unter 32° 28′ N. B.), im so geheißenen Birs Nimrod, wie die lokale Sage, an Genes. 10, 10. sich anlehnend, das Monument benannt hat, einen Trümmerberg, der zwar höchstens bis gegen die Mitte des alten Baues hinaufreicht, während die oberen 4—5 Stockwerke längst herabgestürzt sind und mit ihrem Schutt auch den untern Theil vielfach verdeckt und entstellt haben; noch sieht man auf der letzten 200 Fuß hohen Schuttmasse einen soliden Mauerpfeiler von 28 Fuß Breite und 35 Fuß Höhe aufsteigen. Die Zertrümmerung dieses kolossalen Tempels ging successive vor sich; schon Xerxes scheint etwa die obersten Stufen gebrochen und dessen Ornamente geraubt zu haben, aber noch Herodot sah die 8 Stockwerke, und auf Alexander machte dessen Großartigkeit einen solchen Eindruck, daß er beschloß, den Prachtbau in seiner ganzen Größe herzustellen, was jedoch, nachdem 10,000 Arbeiter 2 Monate lang nur mit dem Wegräumen des Schuttes der früheren Zerstörung zu thun gehabt hatten, um das ursprüngliche Fundament wieder frei zu machen, nicht ausgeführt wurde, da der macedonische Held in Nebukadnezars Palaste seinen frühzeitigen Tod fand, nach ihm aber nie wieder an solchen Aufbau gedacht ward, vielmehr mit dem Ruine der Stadt auch der Tempel mehr und mehr zerfiel. Herabgestürzte, ungeheure Mauerklumpen, bemalt und verglaset, lassen wohl auf theilweise Zerstörung durch Feuer schließen, wobei aber nicht an einen Blitz (etwa gar wegen Gen. 11, 7.) zu denken ist. J. Cl. Rieß ist der erste Reisende, welcher im December 1811 dieses uralte Monument wieder entdeckt und beschrieben hat. Es darf übrigens nicht wundern, wenn solche Riesenpfeiler, die in der unabsehbaren babylonischen Ebene für die weitesten Fernen noch heute als Wegweiser den umherschweifenden Nomaden dienen, ihren kind-

lichen Sinnen dereinst als bis zum Himmel von Giganten aufgethürmte Massen erschienen, die Macht der Völker durch heidnische Gewaltige zu concentriren und selbst dem Himmel Trotz zu bieten (Ritter a. a. O. S. 924), und wenn die Sage Israel's bei ihrem religiösen Karakter in diesem Bau einen frevelhaften Versuch fand, den Himmel zu erreichen, und daran die Trennung der semitischen Völker und ihrer Mundarten knüpfte, womit sie auch — obwohl unrichtig — den Namen der Stadt Babel (gleichsam בַּלְבֵּל = Verwirrung) combinirte, während dieser in der That „Hof oder Haus des Bel“ bedeutet, welcher Hauptgottheit auch die Hauptstadt geweiht war.

Das rechte Stromufer wurde erst später ausgebaut durch Nabopolassar und seinen berühmten Sohn Nebukadnezar (Beros. ap. Joseph. Antt. 10, 11, 1.). Nicht nur wurde jetzt, um die Hauptstadt gegen Einfälle aus dem Norden zu sichern, wenn es einst mit den Medern zum Entscheidungskampfe über die Herrschaft in Asien kommen sollte, etwa 10 bis 12 Meilen oberhalb der Stadt, da wo der Euphrat und Tigris sich in ihrem Laufe am nächsten kommen, eine starke Mauer von 20 F. Dicke und 100 F. Höhe von dem einen Strome bis zum andern gezogen, bekannt unter dem Namen der medischen Mauer (Xenoph. Anab. 2, 7, 12); nicht nur ließ Nebukadnezar den Tempel des Bel, den er mit seinen Trophäen und Beutestücken bereichert hatte, prächtig herstellen und auch andere Tempel erbauen, wovon noch erhaltene Inschriften (bei *Rawlinson* im Journal of the asiatic society XII, 2 p. 476.) zeugen; nicht nur verschönerte er die alte Stadt, — sondern ihr gegenüber legte er auf dem Ostufer des Euphrat, wo bereits sein Vater sich einen Palast erbaut hatte, eine neue Stadt an. Die ganze Stadt bildete ein Quadrat, dessen Umfang nach der mäßigsten Angabe des Ktesias bei Diod. 2, 7. 360 Stadien oder 9 deutsche Meilen betrug, während der Augenzeuge Herodot denselben auf 480 St. oder 12 Meilen angibt, was nach Ker Porter's Untersuchungen an Ort und Stelle und den Trümmerhügeln und tumulis, die eine Strecke von mehr als 3 Stunden von Nord nach Süd einnehmen, die Wirklichkeit keineswegs überbietet (Ritter a. a. O. S. 901 f.), obwohl diese Angabe doch vielleicht auf einer Verwechslung mit dem größeren Ninive beruht (Duncker a. a. O. I. S. 471 Not. 5 u. S. 269). Eine ungeheure Mauer, die nach der geringsten Schätzung 50 Ellen Höhe und 32 Ellen Dicke hatte, so daß zwei Viergespanne bequem auf dem Wallgang hinter den Zinnen einander ausweichen konnten (vgl. Jerem. 51, 12. 58.), und aus gebrannten, mit Asphalt verbundenen Backsteinen, mit Schichten von Schilfrohr abwechselnd, bestand, umgab die Stadt; 250 Thürme, seltner auf der durch Sümpfe besser geschützten Westseite (Jerem. 51, 32.), dichter auf der Ostseite, überragten die Mauer, welche von einem breiten und tiefen, mit Wasser aus dem Euphrat gefüllten Graben umgeben war. Hundert Thore mit Pfosten, Flügeln und Schwellen von Erz eröffneten den Zugang zur Stadt (vgl. Jes. 45, 2.) An diese furchtbare Befestigung erinnert noch die sehr große Ruinengruppe Mudjelliba, fast 2 Stunden nördlich von Hilla, im Nordosten der alten Babel, noch ziemlich erhalten, weil wegen der Entfernung vom Euphrat die dortigen Trümmer nicht so leicht als Steinbrüche für die modernen Bauten zu benutzen waren, und die uns gleichsam eine Citadelle darstellt (Ritter a. a. O. S. 902 ff.). Der Euphrat selbst war, so weit er die Stadt durchschnitt, mit einem hohen Bollwerke gegen die Stadt, zum Schutze von Ueberschwemmungen, versehen, und die Stadt auch auf dieser Seite durch Mauern geschützt, von denen ebenfalls noch Spuren vorhanden sind; durch eherne Pforten stieg man auf gemauerten Treppen zum Fluß hinab. Beide Stadttheile waren durch eine ebenfalls von Nebukadnezar erbaute Brücke von steinernen Pfeilern mit einer beweglichen Decke von Cedern- und Palmen-Balken, die Nachts weggezogen wurde, verbunden. Unmittelbar am östlichen Ufer des Euphrat erbaute sich endlich dieser König neben dem Palaste seines Vaters seine königliche Burg (die Ruinen derselben, die centrale Gruppe der alten Babel, heißt man el Kasr = Schloßberg), die einen Raum von 30 Stadien einnahm, indem außer den Palastgebäuden Gärten und Teiche innerhalb der hohen Mauern sich befanden. Dazu gehörten die so berühmten hängenden Gärten, ein Terrassenbau 400 F. lang und ebenso

breit, und so hoch, daß sie die 130 F. hohen Burgthürme überragten; sie trugen Gartenanlagen und Lusthaine und wurden durch Pumpwerke im Innern des Gebäudes aus dem Euphrat mit Wasser versehen; diese Gärten sollten der medischen Gattin des Nebukadnezar, Amytis, in der Ebene Babels einen Anblick gewähren, ähnlich dem ihrer heimischen Berge. Von diesen Terrassen aus mußte man den ganzen Umfang der alten und neuen Stadt übersehen können, drüben die alte Königsburg und den großen Bel-Tempel, diesseits den neuen Palast und das Treiben auf der Brücke und in den Straßen, und wohl reichte der Blick weit über die Stadtmauern in die fruchtbare Ebene hinaus. Hier konnte Nebukadnezar jenes Wort sprechen: „ist das nicht die große Babel, die ich erbaut zum königlichen Sitze durch meine große Macht und zum Ruhme meiner Herrlichkeit?“ (Dan. 4, 27.) Wenn auch nicht der ganze Raum innerhalb der Mauern mit Häusern bedeckt war, vielmehr nicht nur hinter der Mauer ein leerer Raum sich fand, sondern auch, da die Stadt durch 50 gerade, bis 150 F. breite Straßen in Quadrate abgetheilt war, nur deren vier Außenseiten mit 3 und 4 Stockwerken hohen Häusern umbaut waren, in der Mitte aber Gärten, ja besäete Ackerfelder sich befanden (Diod. 2, 7.; Plin. H. N. 18, 17; Curt. 5, 1. 26 u. a.), so konnte diese Weltstadt dennoch mit vollem Rechte genannt werden „die große Babel“ (Joseph. Antt. 8, 6, 1.), „der Ruhm der ganzen Erde“ (Jer. 51, 41.), „die Zierde der Königreiche, die stolze Pracht der Chaldäer“ (Jes. 13, 19.), und bei ihrer ungeheuren Ausdehnung hat die Nachricht des Herodot 1, 191. nichts Unwahrscheinliches, daß Cyrus bereits die äußern Stadttheile erobert hatte, ehe die Bewohner der innern Stadt etwas davon wußten. Sie war an Größe, Pracht, Reichthum, Kunstfertigkeit, Bildung und Wissenschaft der Mittelpunkt von ganz Nordasien, freilich auch Sitz einer gränzenlosen Ueppigkeit, Genußsucht und schamloser Ausschweifungen (Jes. 14, 11.; 47, 1.; Jer. 51, 39.; Dan. 5, 1. u. Curt. 5, 1.).

Nach langer und mühsamer Belagerung eroberte Cyrus die Stadt (538 oder 539 v. Chr.), ein Ereigniß, worauf sich namentlich Jes. K. 34 f. Dan. K. 5. Jerem. K. 50 f. beziehen; später eroberte sie Darius Hystaspis bei einem Aufstandsversuche abermals nach 19monatlicher Belagerung, ließ die Mauern abtragen, den Graben zuwerfen und die Stadt entvölkern; Xerxes plünderte den Belustempel. Alexander's nur erst begonnene, durch seinen Tod aber in's Stocken gerathene Herstellungsbauten mußten den Verfall der Stadt nur beschleunigen und die Verwirrung vergrößern, den Todesstoß gab ihr der Aufbau der neuen Residenz Seleucia in ihrer Nähe (Plin. H. N. 6, 30.). Die 4 jüngern Kapitalen in der Umgebung Babels, Seleucia, Ktesiphon, el Madain und Kufa, sind, bei völligem Mangel von Felsgestein in jener Gegend, größtentheils aus dem vortrefflichen Material jener alten Metropole, das bis heute jeder Verwitterung Widerstand geleistet und wie für eine Ewigkeit gefertigt erscheint, aufgebaut; die Trümmerberge der Babel-Ruinen haben weit und breit allen Bauten, zum Theil sogar denen des 9 — 10 Meilen nördlich gelegenen Bagdad, zu Steinbrüchen gedient, die noch heute alltäglich Schiffslasten auf und ab senden und die einzigen Menschen nähren, welche auf und zwischen diesen Ruinen als Steinbrecher und Wegweiser gefunden werden. Bei dieser seit nahe an 2000 Jahren fortgehenden Zerstörung ist nur zu verwundern, daß noch so viel übrig geblieben ist. Die ganze, einst so belebte Stätte ist eine fast von aller Vegetation entblößte, den wilden Bestien preisgegebene Wüste, deren Oede durch die auf- und abwärts wogende Trümmerwelt nur noch schauerlicher erscheint. Da ist auf's Vollständigste erfüllt, was die Propheten verkündigt haben: Jes. 13, 19 ff.; 14, 4. 12.; 46 f.; Jerem. 51, 37. Aus furchtbarer und großartiger Verwüstung erheben sich diese einsamen Schutthügel; ersteigt man einen derselben, so wächst mit jedem Schritt seine riesige Höhe, die Einsamkeit nimmt zu, kein Gräschen, kein Buschwerk sieht man da, „man erblickt in der ewig feierlichen Stille den weithin ziehenden breiten Spiegel des Euphrat, der voll stiller Majestät jene Einsamkeit durchwandert, wie ein königlicher Pilger durch die schweigenden Ruinen seines gesunkenen Reichs. Die Paläste und Tempel, die Prachtbauten sind in Schutt und Graus zerfallen, statt der hängenden Lustgärten und blühenden Paradiese bedecken graue

Rohrwälder die sumpfigen Uferstellen, und da, wo einst die Gefangenen Israels ihre Klaglieder singen mußten und ihre Harfen schlugen (Psalm 137, 1.), da sind nur die unvergänglichen Weiden hie und da stehen geblieben, in deren Einöde aber weder ein Trauerlied noch eine Freudenstimme ertönt."

Hauptquellen für obige Darstellung waren, außer den gelegentlich angeführten, von den Alten besonders Herodot I, 178 ff. III, 159; Strabo 16 S. 738; Arrian. Alex. 7, 17 f.; von Neueren sind außer der nicht mehr ganz genügenden Uebersicht in Heeren's Ideen I, 2. besonders benutzt worden die lichtvolle und vollständige Darlegung der gegenwärtigen Ruinen in Ritter's Erdkunde XI. S. 865 ff. und Duncker's Gesch. d. Alterthums (Berlin, 1852) I, S. 124—136. 468 ff. Den besten Plan der Stadt gab nach Rich Ker Porter, (1818), derselbe ist in Rosenmüller's bibl. Archäol. I, 2 wiederholt worden.

Schließlich mag noch erwähnt werden, daß es auch eine Stadt Babylon in Aegypten gab, gegründet von Babyloniern, die in Folge der persischen Kriegszüge in das Nilland kamen; diese Sadt ist aber in der Bibel nirgends erwähnt, auch nicht 1 Petr. 5, 13., was man ganz unberechtigt so hat deuten wollen; vielmehr ist auch hier die, obwohl verfallene, doch noch von Juden bewohnte, alte Babel gemeint. Ruetschi.

Babylonien nannten Griechen und Römer das "Land der Chaldäer" (Jer. 24, 5.; 25, 12.; Ez. 12, 13.) von ihrer Hauptstadt Babel; im A. T. wird es beständig (schon Gen. 10, 10.; 11, 2.; 14, 1.) Sinear genannt, wie denn nach Rawlinson's Versicherung auch die einheimischen Keilinschriften keinen andern Namen dieser Gegend kennen. Der Name bezeichnet zunächst die Landschaft am untern Laufe des Euphrat und Tigris, etwa von da an, wo sich beide Ströme nähern, bis zum persischen Meerbusen; nördlich grenzte sie an Mesopotamien (Aram) und Assyrien, östlich an den Tigris, südlich an den Perser-Golf und westlich an Arabien. Als von Babel aus ein asiatisches Weltreich gegründet wurde, bezeichnete man auch dieses ganze Gebiet mit dem Namen "Babylonien" im weiteren Sinne, den wir aber hier nicht weiter zu berücksichtigen haben.

Die eigentliche Landschaft Sinear, etwa 100 Meilen oberhalb der Mündung der beiden Ströme Euphrat und Tigris beginnend, ist eine weite Ebene von braunem, fettem Boden, welche der Euphrat ruhig durchfließt, während der Tigris in schmalerem, oft durch Felsen verengtem Bette, und durch die Bergwasser vom Hochlande Iran verstärkt brausend zum Meere hinabeilt. Von der erstaunlichen Fruchtbarkeit dieser Ebene wissen die Alten nicht genug zu rühmen, und namentlich Herodot (1, 193) schildert anschaulich den üppigen Reichthum der dortigen Natur, die 200—300fältigen Ernten des Getreides, die unglaubliche Größe der Hirse und des Sesam wie die Nutzbarkeit der Palmen (vgl. noch Beros. ap. Synkell. p. 28; Xenoph. Anab. 2, 3.). Wenn zwar anderer Baumwuchs fehlt (Strab. p. 739.), so begleiten dagegen nicht nur Tamariskenbüsche und Weiden, sondern namentlich die schönsten Palmenwälder mit ihren süßen Früchten ununterbrochen den untern Lauf beider Flüsse und bilden mit ihren schlanken Stämmen und ragenden Wipfeln den malerischen Schmuck der sonst einförmigen Landschaft. Das Perserreich zog den ganzen Drittheil seiner Einkünfte aus Babylonien allein (Herod. 1, 192.). Aber diese üppige Fruchtbarkeit ist nicht dem guten Boden allein zuzuschreiben, sondern sie beruht, da der Regen fehlt, wesentlich auf der alljährlichen Ueberschwemmung durch die beiden Ströme, die, sobald der Schnee der armenischen Berge schmilzt, weit über ihre Ufer austreten und das Land so für den Sommer bewässern. Indessen verläuft diese Ueberschwemmung bei weitem nicht so friedlich und regelmäßig wie die des Nil: oft wirft der Tigris statt befruchtender Wasser verheerende Fluthen über die Ebene und verwandelt sie bis zu dem sumpfigen Delta an seiner Mündung in einen breiten wogenden See. Dies führte zu Vorkehrungen zum Schutze des Ackers vor der reißenden Ueberfluthung, zur Leitung des Wassers in die höhern Gegenden, zur Entwässerung der Sümpfe; man brauchte stärkere Dämme, ableitende Kanäle, größere Bassins und längere Wasserleitungen, um die Ueberschwemmung in ihren segensreichen Grenzen zu halten und überall hin zu vertheilen, als in Aegypten. Staunenswerth hoch und stark waren die Dämme, welche

den Euphrat in seinen Ufern hielten, ungeheuer die Bassins, welche zu gewaltige Wassermassen ablenken und den Ueberfluß aufbewahren sollten für die Jahre einer zu geringen Wasserhöhe (Herod. 1, 179 ff.; Arrian. Alex. 7, 21 u. a.). Das Kanalsystem zur Bewässerung des Landes begann 20—30 Meilen oberhalb Babel; unzählige Kanäle durchschnitten das flache Land, zum Theil so großartig, daß sie die größten Schiffe trugen und von einem Strom zum andern führten. Auch in diesen Bauten zur Wohlfahrt des ganzen Landes zeichnete sich Nebukadnezar aus: so ließ er zur Regulirung der Ueberfluthungen des Euphrat in der Nähe von Sepharvaim ein Bassin ausgraben von 10½ Meilen (420 Stadien — Herod. 1, 185.) Umfang und 35 Fuß Tiefe (Diod. 2, 9.); sodann grub er dem Strome bei Ardarikta ein neues, stark gekrümmtes Bett zur Mäßigung seines Laufes; andrerseits führte er in den morastigen Niederungen an den Mündungen beider Ströme Dämme gegen die Ueberfluthung des Meeres und zur Entwässerung der Sümpfe auf (Euseb. chron. p. 56. ed. Auch.) und schloß die Ufer des Euphrat in gewaltige Dämme ein; er war endlich der Erbauer des größten Kanales, des Naharmalka d. h. Königsgrabens, der an der Stelle, wo später Seleucia erbaut wurde, in den Tigris mündete (Herod. 1, 193.; Euseb. pr. ev. 9, 41 u. a.).

Die ganze Landschaft war äußerst bevölkert, wie noch jetzt die zahllosen, so weit das Auge reicht, zerstreuten, freilich wegen ihrer Unsicherheit durch räuberische Araber noch nicht durchforschten Trümmerberge beweisen, die bis jetzt nur B. Fraser flüchtig durchreist hat (Ritter, Erdk. XI. S. 847 ff. 861. 891 ff. 962 ff., Duncker a. a. O. S. 134 f.), und die Namen der ehemals dort gestandenen Städte, wie Erech, Accad, Chalne, Sippara, Teredon, Naanda, Seleucia, Ktesiphon u. a. m. Auch hier bilden durchweg Backsteine, theils an der Sonne gedörrt, theils im Feuer gebacken, das Baumaterial (vgl. schon Gen. 11, 3.) und Asphalt, von welchem noch heute in der Nähe von Ilit am Euphrat große Lager und Quellen sich finden (Ritter a. a. O. S. 749 ff.), den namentlich in den untern Schichten, zur Abhaltung der Feuchtigkeit angewandten Mörtel. Zugleich ist beachtenswerth, worauf zuerst Ker Porter hingedeutet hat, daß die ursprüngliche pyramidale oder Etagenform des Belustempels so wie die Orientirung der größern Gebäude nach den 4 Weltgegenden, wenn auch in sehr verkleinertem Maßstabe, als das Modell aller nachfolgenden heil. Architekturen jener Gegenden bis in die Khalifenzeit beibehalten worden ist (Ritter a. a. O. S. 890).

Die Bewohner Sinear's, dem semitischen Stamme angehörend und eine semitische Mundart sprechend, das sogenannte Aramäische oder Chaldäische (vgl. Knobel, Völkertafel der Gen. S. 166 f.), wurden Casdim oder Chaldäer genannt a parte potiori; denn diese waren dort der herrschende Stamm, wenn auch zu Zeiten arabische und kuschitische Stämme dort vorkommen, welche letztere von Babel auszogen nach Ninive, wie die Nimrodsage Gen. 10, 10. aussagt (Knobel, a. a. O. S. 206. 251 f. 349 ff.); jedenfalls gehören die Chaldäer zu den ältesten Bewohnern Sinear's, dessen südwestlicher Theil speciell den Namen derselben getragen zu haben scheint (Ptolom. 5, 20.); ihnen gehört wohl die Erbauung Babel's (Knobel S. 346. 166) an und seit etwa 2000 v. Chr. herrschten sie dort (Duncker, Gesch. d. Alterth., I. S. 122). Die Ueppigkeit der Vegetation und die eigenthümlichen Naturverhältnisse des Landes ließen es kaum weniger als das Thal des Nil an Reiz und Nöthigung zu einem cultivirten Leben fehlen, sondern trieben eine befähigte Bevölkerung bald zu regelmäßigem Anbau und technischer Cultur. Die Babylonier lagen daher nicht bloß dem Ackerbau ob (Jerem. 50, 16.), sondern waren besonders berühmt durch ihren Kunstfleiß, zumal ihre Gewebe, ihre Teppiche und Gewänder, ihre Buntwirkerei (s. schon Jos. 7, 21), wie man noch heute in den Trümmern ihrer Städte, die an Umfang theilweise den ihrer Hauptstadt erreichen, oder gar übertreffen, eine Masse von geschnittenen Steinen, Gemmen, Ringen, schön verzierten Cylindern, Glas und Bronzestücken findet. Damit verbanden sie einen blühenden und ausgedehnten Handel, zumal die Lage ihres Landes es zu einem Stapelplatze zwischen Ost und West machte. Vom Norden her führte ihnen der Euphrat die Erzeugnisse Armeniens zu (Herod. 1, 184.); gen

Westen gingen ihre Karawanen durch die syrische Wüste bis an die phönizische Küste, wo sie die Produkte des Westens eintauschten, gegen Osten erstreckte sich ihr Handel der arabischen Küste entlang, wo sie Myrrhen und Weihrauch aufkauften, bis nach Südarabien, vielleicht gar bis zur Mündung des Indus, wenigstens bezogen die Phönizier aus Babylon Elfenbein und andere indische Produkte (vgl. Jes. 43, 14.; Aeschyl. Pers. 52 ff.; „die Krämerstadt" heißt Babel bei Ezech. 16, 29.; 17, 4.). Nichts beweist aber so sehr die Bedeutung ihres Handels wie der Umstand, daß ihre Münzen, Maße und Gewichte in der ganzen alten Welt bis zu den Römern in Gebrauch gekommen sind; es beruhte dies System auf dem Gewichte eines Kubus Regenwassers, das = ein Talent war, jede Seite desselben gab die Länge der Elle (Böckh, Metrologische Untersuchungen, Berl. 1838). Daß dann freilich mit ihrem Wohlstand auch Luxus, Ueppigkeit und weichliche Sitten sich mehr und mehr verbanden, ist nur zu begreiflich. Den Leib salbten sie mit Myrrhen, über einem leinenen Hemde trugen sie einen langen wollenen Rock, mit einem Gürtel um die Lenden befestigt und bis auf die Knöchel reichend, darüber einen kleinen weißen Mantel. Das Haar wurde lang getragen und mit einer Binde umwunden (Ezech. 23, 15.). Jeder trug seinen Siegelring und einen künstlich geschnitzten Stab, oben mit irgend einer Blume, oder Thiergestalt und dergl. verziert (Herod. 1, 195; Strabo p. 746). Und wer wüßte nicht zu erzählen vom Ruhm ihrer Astronomie, die freilich mit allerlei Astrologie verknüpft war? reden ja davon die Propheten Jes. 47, 13.; Dan. 2, 2. u. a. Der ausgedehnte Horizont und der ewig heitere Himmel ihres Landes mußte sie frühe zu derlei Beobachtungen veranlassen, und wirklich übertrafen sie an astronomischer Kenntniß selbst die Aegypter; sie haben den Thierkreis erfunden, die Woche nach den Mondvierteln zu 7 Tagen bestimmt, sie maßen die Mittagshöhe und berechneten Mondfinsternisse wie die Dauer des synodischen und des periodischen Monats mit einer bis auf wenige Minuten oder Secunden zutreffenden Genauigkeit (Ideler, Sternkunde d. Chald. in d. Abhdlgn. d. Berlin. Akad. 1814. 1815.). Vorzugsweise die Priesterschaft (Strabo p. 739) beschäftigte sich mit diesen Beobachtungen und entwickelte die Landesreligion, die ursprünglich in den beiden Hauptgottheiten Bel und Mylitta die beiden großen Naturprinzipien des Himmels, Lichtes, Feuers und der Erde, des Dunkels, des Wassers, oder der zeugenden und empfangenden Kraft verehrte (Herod. 1, 199.), zu solchem Kultus des Himmelsheeres (2 Reg. 23, 5—7.) und solchem System der Astrologie (Diod. 2, 30 f. vgl. Daniel 4, 4.). Ihre astronomischen Beobachtungen, auf Backsteine geschrieben und im Belustempel als der Hauptsternwarte aufbewahrt (Plin. H. N. 7, 57.), stiegen bis etwa 2000 v. Chr. hinauf (Kallisthen. ap. Simplic. ad Aristot. de coelo II, p. 123). Ebenso alt als der Ruhm ihrer Sternkunde ist der Ruf der babylonischen Schrift, der eigenthümlichsten und complicirtesten Keilschrift, um deren Entzifferung sich besonders Grotefend (Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, 1. 2. 3., u. Beiträge z. Erläutg. d. babyl. Keilschr., Hannov. 1840) und jetzt Rawlinson verdient gemacht haben; ohne Zweifel aber wird neben dieser heiligen Schrift auch eine Cursivschrift in Gebrauch gewesen seyn, von der man nicht ohne Schein vermuthet hat, sie möchte die gemeinsame Mutter des phönizischen, hebräischen und griechischen Alphabets seyn. — Ueber die Geschichte Babyloniens s. den Art. „Chaldäer."

Vgl. besonders Duncker, Gesch. d. Alterth. I. S. 115 ff. 468 ff. **Ruetschi.**

Babylonisches Exil. Nachdem bereits im Jahre 740 v. Chr. durch König Tiglath-Pilesar die Einwohner des ostjordanischen und nördlichen Gebietes des Königreichs Israel nach Assyrien waren abgeführt worden (2 Reg. 15, 29.; — die Ansicht, als wäre Aehnliches schon durch Phul geschehen, beruht auf unrichtiger Deutung von 1 Chron. 5, 26.), traf dieses Loos nach der endlichen Eroberung Samaria's durch Salmanassar um 720 das ganze Zehnstämmereich: seine Bewohner wurden in die nördlichen Provinzen Assyrien's gegen Armenien hin, Chalonitis, Gausanitis (jetzt: Kauschan), und die medischen Gebirge, Kurdistan, verpflanzt (2 Reg. 17, 6.; 18, 11. und Thenius zur erstern Stelle), und an ihre Stelle Kolonisten aus Syrien und Babylonien in das verödete Land ge-

rufen (2 Reg. 17, 24.). Das nämliche Schicksal bereiteten etwa 1½ Jahrhunderte später die Chaldäer unter ihrem Heldenkönige Nebukadnezar auch dem Reiche Juda, wie denn solche massenhafte Deportationen als das beste Mittel, um die Kraft eines Volkes zu brechen und ein Land in Gehorsam zu halten, in alter und neuerer Zeit angewendet wurden (Beispiele aus dem alten Orient gibt Gesenius zu Jes. 36, 16.; man erinnere sich ferner an die Sachsen-Kolonien Karl's des Gr. und an ähnliche Vorkehrungen der russischen Czaaren). Schon unter Jojachin (Jechaja) im J. 597 v. Chr. wurde mit dem Könige und seiner Familie selbst der Kern der Einwohnerschaft von Jerusalem gefangen in das babylonische Reich abgeführt (2 Reg. 24, 8 ff.); es waren im Ganzen etwa 10,000 Mann (die Angabe bei Jer. 52, 28. zu nur 3023 M. scheint nur auf einem Schreibfehler zu beruhen, wie Thenius zeigt; die Deutung Hitzig's Jer. S. 424 f., als wären mit dieser kleinen Zahl nur die Deportirten vom Lande gemeint, die aus der Stadt übergangen, wird kaum sehr wahrscheinlich seyn), und zwar 7000 vermögliche Bürger (אַנְשֵׁי הַחַיִל, nach Thenius; gewöhnlich versteht man darunter: »Kriegsleute«) und 1000 Handwerker (הֶחָרָשׁ וְהַמַּסְגֵּר; Ewald, Gesch. Isr. III, 1 S. 433 Not. 1 deutet diese Worte: »Kriegshandwerker und Belagerungsverständige«), wozu 2000 Hofleute und Optimaten (סָרִיסִים und אֵלֵי הָאָרֶץ), welche sich bei Herannahen des Feindes in die Hauptstadt geflüchtet hatten; diese beiden Klassen zusammen sind V. 14. unter כָּל־הַשָּׂרִים zusammengefaßt, was nicht bloß Kriegsoberste bedeuten muß). Vgl. übrigens das Nähere unter »Jojachin.« — War schon damals nichts zurückgelassen worden als die niedere, besitzlose Volksmenge (דַּלַּת עַם־הָאָרֶץ), so wurde die Wegführung noch vollständiger, als in Folge der Empörung des Vasallenkönigs Zedekia (s. den Art.) Nebukadnezar nach 18monatlicher Belagerung im J. 586 Jerusalem erstürmte und den Tempel, die Königsburg und Befestigungswerke verbrennen und zerstören ließ. Unter Leitung des Trabanten-Obersten Nebusanadan ging das Zerstörungswerk vor sich, aber es fanden sich in der Hauptstadt, deren Bevölkerung durch den Verzweiflungskampf und die Hungersnoth während der Belagerung ohne Zweifel schon sehr zusammengeschmolzen war, nur noch 832 Mann, die man zu deportiren für der Mühe werth hielt (Jerem. 52, 29.); die Angesehensten wurden niedergemacht (Jerem. 52, 10.; 39, 6 f.), nur gemeines Volk ließ man zur Bestellung des Landes zurück (2 Reg. 25, 11 f. 22). Wiederum nach 5 Jahren schleppte endlich der nämliche Nebusanadan noch einmal 745 Juden, die sich im Lande herum wieder angesiedelt hatten (vgl. Jerem. 42, 5.) und wie es scheint, gefährlich erschienen (man denke an die frühere Ermordung des Statthalters Gedalja, eines Judäers), fort. So war denn das Land, wenn auch nicht gänzlich entvölkert, doch aller irgendwie hervorragenden Bürger beraubt, und wohl mag leicht eine mindestens ebenso große Zahl als diese gewaltsam Abgeführten freiwillig und zum Theile schon vor der Katastrophe, zum Theile nach derselben in die Fremde gewandert seyn, um dem gefürchteten chaldäischen Drucke zu entrinnen, wie wir das z. B. von einer großen Schaar, die sich nach Aegypten wandte, sehr genau wissen, Jerem. K. 40 ff. Die Angabe bei Dan. 1, 1 f. 3. von einer partiellen Wegführung schon unter Jojakim kann hier bei dem jedenfalls nicht streng geschichtlichen Karakter jenes Buches und ihrem Widerspruche gegen Jer. 46, 2. nicht weiter berücksichtigt werden.

Da nach Obigem das Exil der Juden mit dem J. 597 theilweise, 586 sodann allgemein begann und bis zur Eroberung Babels durch Cyrus 538 oder der durch ihn gegebenen Erlaubniß zur Rückkehr 536 dauerte, so umfaßt es also 50—60 Jahre, wie auch die 7×7 Jahre Dan. 9, 27. andeuten. Wenn dagegen Jerem. 25, 11.; 29, 10. diese Zeit auf 70 Jahre festsetzt, so ist theils zu bemerken, daß er damit die Zeit der chaldäischen Oberherrschaft überhaupt angeben will, theils die Zahl offenbar als eine runde angesehen werden soll, gewählt als einen Cyklus von Sabbathjahren bildend (vgl. 2 Chr. 36, 21. — Duncker a. a. O. S. 452), um eine Zeit bis in's dritte Geschlecht (vgl. Jerem. 29, 28.) oder den Umfang eines ganzen Menschenlebens zu bezeichnen (so auch Jes. 23, 15.), wo er sie denn in sehr verschiedenen Jahren wiederholt, während Ez. 29, 11 ff. sie schon auf 40 Jahre verkürzt. Es ist daher durchaus überflüssig und kann zu Nichts führen, die

70 Jahre als eine wirklich geschichtliche Zeitangabe mit den Ereignissen in Harmonie bringen zu wollen, wie man dann später in derselben Zahl einen geheimnißvollen Sinn (70 Jahrwochen Dan. K. 9., oder 7 Geschlechter Ep. Jer. V. 3., oder 70 Herrschaftszeiten fremder Fürsten B. Henoch 88, 94 ff.; 89, 33.) suchte (s. Ewald, Gesch. Isr. III, 2 S. 81 ff.)

Von den so Deportirten waren freilich nur die Einen wirklich „Gefangene,“ wie König Jojachin, der erst nach 37jähriger Haft bei Anlaß der Thronbesteigung des Evil-Merodach für den kurzen Rest seines Lebens wieder erhöht und in eine seinem Stande gemäßere Lage versetzt wurde (2 Reg. 25, 27 ff.), oder Zedekia, welcher seine Söhne vor seinen Augen hinschlachten sah, dann selbst des Augenlichts beraubt und gefesselt im Kerker gehalten wurde (2 Reg. 25, 7.; Jer. 52, 11.; Ez. 19, 9.) bis an seinen Tod, und es mögen auch einzelne Andere dies Schicksal getheilt haben (vgl. Jes. 42, 22.; 43, 28.; 51, 14. 23.; 52, 5 u. a.). Ueberhaupt aber war das Leiden der Zeit für die Ueberbleibsel Israels schwer und drückend genug. „Mit der Hauptstadt waren die Heiligthümer, der Tempel und die Bundeslade gefallen, das Gemeinwesen vernichtet, das Volk zersprengt: an den Kanälen Aegyptens wie an den Wasserbächen Babyloniens, am mesopotamischen Gaboras wie an den Mündungen des Nil weilten die Geflüchteten und Verbannten; es war ihnen nichts geblieben als die Erinnerung an David's Herrlichkeit und die Trauer um Israels Fall.“ Von außen war keine Hülfe zu erwarten von Babel's Fall, und in wie tiefem Mangel und Lebensgefahr Viele umherirrten, lernen wir besonders aus dem B. der Klagelieder näher kennen, z. B. 4, 19.; 5, 5. 9.; Jes. 51, 19.; Ez. 33, 27.; Hohn und Spott aus dem Munde der Sieger und aller Heiden, unter welche Israeliten verschlagen wurden, traf sie in vollem Maße Ps. 123, 4.; 137; Jes. 50, 6.; 54, 7. In der That minderten sich diese Bedrückungen und Leiden, je länger die Verbannung andauerte; Viele wandten sich als Ansiedler in der allmälig zur Heimath werdenden Fremde zum Ackerbau, noch Mehrere auf Verkehr und Handel, was schon von dieser Zeit an die vorherrschende Beschäftigung der Juden wurde; Einzelne erlangten unter günstigen Umständen Wohlstand und Reichthum und erwarben sich wohl gar das Vertrauen der heidnischen Fürsten, wie das die Erzählungen von Daniel, Tobias, Esther voraussetzen. Wo sich ganze Gemeinden von Juden befanden, ließ man ihnen wohl auch ihre Aeltesten (Ez. 14, 1.; 20, 1.), wie ihnen denn die Ausübung ihrer Religion gestattet war. Aber, da der Tempel nicht mehr war, konnte auch nicht geopfert werden, und man mußte sich mit Versammlungen zum Vorlesen und Gebet begnügen (s. d. Art. Synagoge). Daß nicht eine allgemeine Verzweiflung sich der edlern Glieder des Volkes bemächtigte, und dieselben nicht an der Hülfe ihres Gottes verzweifelten, nicht von ihrem väterlichen Glauben abfielen, sondern wie den Schmerz um Jerusalems Fall so nicht minder die Hoffnung auf Jehovah's Hülfe festhielten, das ist theils zu erklären aus dem Wirken einzelner großer Propheten unter den Verbannten, wie namentlich Jeremia (vgl. K. 29. Brief an die Exulanten in Babel, K. 40 ff. seine Wirksamkeit in Aegypten), Ezechiel (s. den Art.) und des „großen Ungenannten,“ der gegen Ende dieser Zeit die herrliche, von ächt evangelischen Gedanken getragene Schrift verfaßte, welche wir jetzt den Weissagungen des Jesaja angeschlossen als B. Jes. K. 40—66 lesen*); theils aber aus dem Umstande, daß gerade der Kern des Volkes, die an Geschlecht und Bildung hervorragendsten Männer, verbannt worden waren. Ein zahlreicher Priesterstand begleitete sie, das religiöse Bewußtseyn war unter den Kämpfen und Bedrängnissen des letzten Jahrhunderts tiefer in die Angehörigen des Reiches Juda eingedrungen; der Untergang von Reich und Tempel konnte sie nicht mehr irren, seitdem die Propheten denselben so bestimmt als Strafgericht vorhergesagt hatten, aber dabei eben so gewiß eine künftige Erlösung und Verherrlichung Israels; nun war der erste Theil ihrer Worte erfüllt, um so weniger konnten die tiefe-

*) Die schon damals erschallende Klage vom Aufhören der Prophetie Thren. 2, 9.; Ez. 7, 26. ist also nur relative zu versteben, und allerdings wirken jetzt die Propheten fast ausschließlich als Schriftsteller, nicht mehr als Volksredner.

ren Gemüther an der einstigen Erfüllung auch des zweiten Theiles zweifeln. Je trauriger die Gegenwart war, desto inniger richtete sich der Blick nach Oben, mehr und mehr lernten die Juden Jehovah als ihren einzigen König und den Herrn der ganzen Welt ansehen, der sein Volk erretten werde, wie er's einst mit starker Hand und ausgerecktem Arm aus Aegypten ausgeführt hatte. Solche Aussichten, belebt und genährt durch die Stimmen der Propheten, unter denen Jeremia zuerst, 31, 33 ff. den seitdem nie wieder aus dem Auge verlornen folgeschweren Gedanken vom neuen Bunde und dem in die Herzen der Erlösten geschriebenen Gesetz aussprach, erhielten die Hoffnung der Besten im Volke aufrecht, stärkten ihren Eifer, durch treuen Dienst Gottes die Erlösung zu beschleunigen. Eben »in der Fremde und von Fremden (Heiden) umgeben, da nichts Anderes mehr als das Band ihrer religiösen Gemeinschaft die Juden zusammenhielt, da ihnen nichts übrig gelassen war als ihr Gesetz, ihre Religion, schlug die Anhänglichkeit an dieselbe immer tiefere Wurzeln, wurden alle Reste von Götzendienst beseitigt und diese wachsende Festigkeit der religiösen Ueberzeugung rettete die Nationalität« (Duncker a. a. O. S. 478). Es ging so im Exil eine große Scheidung innerhalb der Nation vor sich, es lag eine Läuterung in der schwersten Heimsuchung: die Einen fielen in Leichtsinn und Lasterhaftigkeit und völlig heidnisches Wesen (s. Jer. K. 44.; Ez. 14, 3 ff.; 33, 31.; Jes. K. 57.; 65 f. u. a. m.); Andere behielten zwar die Jehovah-Verehrung bei, aber nur äußerlich, murrend über ihr hartes Schicksal, zweifelnd an der Hülfe Gottes, ohne innere Frömmigkeit, daher auch mit manchen Lastern befleckt (z. B. Jes. K. 58 f.; 45, 9 f.; 49, 24.; 51, 12 f.; 63, 17.; 64, 7.; 42, 7. 18.; 43, 8 u. a.). Andrerseits aber war noch ein Rest von ächten Dienern Jehovah's vorhanden, ein heil. Same, die um so inniger an dem Herrn festhielten und seine Strafen als solche in Demuth und Geduld trugen, je größer der Abfall und die Verkehrtheit um sie her war; auf diesen beruhte die Hoffnung Israels, wie das Alles jener »große Ungenannte« weiter entwickelt (z. B. 50, 10.; 51, 1 f. 7.; 57, 1 f., wo sie als die kleine, allmählig verschwindende Zahl erscheinen), s. Knobel zu Jes. S. 366 ff. In sich selbst vertieft sammelte sich in dieser innern Umwandlung Alles, was in Israel noch unverdorben war; nach dem Untergang aller früheren Verkehrtheiten rang sich das Ewige in Israel nur um so weiter hinaus im Kampfe wider die schwere Zeit. Ernste Buße und Umkehr zu der Religion der Väter, inniges Gebet, Abkehr von allem heidnischen Wesen, tiefere Auffassung der Bestimmung Israels als eines Heilsboten an alle Völker, wie alleinige Hoffnung auf Gott, nachdem alle äußern Stützen gebrochen waren: das etwa waren die karakteristischen Merkmale und treibenden Kräfte dieser Zeit im ächten Israel. Als daher durch Cyrus (s. d. Art.) die Erlaubniß zur Rückkehr in die geliebte Heimath und zum Wiederaufbau des heiligen Tempels gegeben wurde (Esr. 1, 3.; 7, 13.), machten vorzugsweise diese letztgeschilderten Exulanten und in besonders großer Zahl die Priester davon Gebrauch, da die andern sich natürlich nicht getrieben fühlten, Verhältnisse, in denen sie im Verlaufe wohlhabend geworden und die ihnen auch weitere Aussichten boten, aufzugeben, um der Religion zuliebe heimzufahren. So waren's denn vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, Angehörige der Stämme Juda und Benjamin, welche in mehrfachen Zügen aus Babylonien in's gelobte Land der Väter heimzogen (Esr. 2. Neh. 7.), weßhalb fortan der Name Juden für das ganze Volk vorherrschend wird. Sicher mögen auch Einzelne aus den 10 Stämmen sich angeschlossen haben, wie einzelne Spuren, z. B. Luk. 2, 36., vgl. Jerem. 50, 4 f. 17. 19. 33.; Ez. 37, 15 ff., welche noch immer die zwei großen Massen von Exulanten unterscheiden und eine Wiedervereinigung und Rettung Beider hoffen, erkennen lassen, und vielleicht ging die neue Bevölkerung Galiläa's meistens von solchen aus, vgl. Ewald, Gesch. Isr. III, 2. S. 100 ff. Im Ganzen aber blieben diese, schon so viel früher Deportirten, wie Joseph. Antt. 10, 5, 2. erklärt, im östlichen Asien zurück, da sie, die eben von vornherein viel weniger dem Jehovahkultus und dem Gesetze treu gewesen waren, wie es scheint, frühzeitig sich unter ihre neuen Landesgenossen verloren hatten. Sie in den Indianern Amerika's (J. Adair, M. Noah, Worthley u. a.) wiederzufinden, ist völlig abenteuerlich, aber selbst die Hypothese

des Dr. A. Grant (die Nestorianer oder die 10 Stämme, übs. v. Preiswerk. Bas. 1843), wonach die Nestorianer in den Gebirgen von Djulawerk ihre Nachkommen seyn sollten, ist nicht anzunehmen (v. Nestorianer — s. gegen Grant — *Robinson*, review on the Nest. or the lost tribes, Newyork 1841 und vgl. Ritter's Erdk. IX. S. 1029 ff. X. S. 241 ff. XI. S. 596 ff.). Vielmehr rühren von diesen Kindern Israels wie von den zurückgebliebenen Judäern die zahlreichen Judenkolonien her in Mesopotamien, Babylonien (s. Joseph. Antt. 15, 2, 2.; 15, 3, 1 u. a.; 1 Petr. 5, 13.), wo nach der zweiten Zerstörung Jerusalems bekanntlich die jüdischen Akademieen so großes Ansehen gewannen, Arabien und bis nach Indien und China hinein.

Der Zustand der Heimgekehrten ist nicht hier abzuhandeln; nur so viel mag bemerkt werden, daß gemäß der Zusammensetzung dieser Kolonie aus den eifrigsten Juden nicht zu verwundern ist, wenn nun im neuen Jerusalem eine „Heiligherrschaft“ (Hierarchie) sich bildet, die bei aller Treue gegen das väterliche Gesetz, bei allem Eifer wider das Heidnische aber leicht zu allzuschroffem Partikularismus führte und in Buchstaben-Dienst und Werkheiligkeit ausartete, indem die Menge gar zu leicht statt der inneren, ewigen Wahrheit der alten Religion vielmehr nur das äußerlich Heiliggewordene und alt Ehrwürdige ergriff und verehrte, wie die heil. Oerter (hl. Stadt Jes. 48, 2.; 52, 1.; 64, 9 f.), hl. Land (Sach. 2, 16.), Menschen (die Priester und das ganze Volk Jes. 62, 12.; 63, 18.) und Geräthe (s. selbst Ez. 40—48.); andrerseits nahm man unwillkürlich selbst in Sachen des Glaubens gar manche Vorstellung aus der Fremde an; s. mehr bei de Wette, bibl. Dog. § 76 ff., Winer, Realwb. I. S. 639, und namentl. Ewald, Gesch. Isr. III, 2 S. 1 ff., sowie über den Untergang des Volkes und den Beginn des Exils nachzusehen sind: Ewald a. a. O. III, 1. S. 312 ff. 432 ff. und Duncker, Gesch. d. Alterth. I. S. 371 ff. 455 ff. 475 ff.

Ruetschi.

Babylas, der Heilige, Bischof von Antiochien und Märtyrer zur Zeit des Decius, wovon Eus. H. E. VI, 39. berichtet. Nach Hieronymus starb er im Gefängnisse in Folge der erlittenen Mißhandlungen. Seine Geschichte wurde durch die Sage ausgeschmückt; so liegt sie vor in der Homilie des Chrysostomus de S. Hieromartyre Babyla: er habe einem Kaiser, der dem Gottesdienste der Christen beiwohnen wollte, wegen schwerer Vergehen den Eintritt in die Kirche verweigert; womit die andere Sage in Verbindung stand, daß der in Rede stehende Kaiser bereits Christ geworden war. Die weitere Fixirung der Sage, wonach der Kaiser Philipp der Araber oder gar Decius gewesen, bietet kein historisches Interesse. Die Akten seines Märtyrerthums bei den Bollandisten (24. Januar) erkennt auch die Encyklopädie von Wetzer und Welte als unächt an.

Herzog.

Baccanaristen, nach ihrem Stifter, auch regulirte Kleriker des Glaubens Jesu genannt, gehören zu den Versuchen, die nach Aufhebung des Jesuitenordens (1773) gemacht wurden, denselben unter neuen Formen und Namen wieder herzustellen. Baccanari (auch Paccanari geschrieben), Sohn armer Eltern, aus val Sagana bei Trient, nachdem er einige Zeit hindurch die Handlung erlernt hatte, darauf Soldat geworden und zum Handelsgeschäft zurückgekehrt war, wurde durch die Betrügerei seines Associé in peinliche Lage gebracht und fortan für ernstere Lebensbestrebungen empfänglich. In Rom, wo er schon früher als Sergeant auf der Engelsburg gestanden, und wohin er zurückkehrte, um auch da, wie in anderen Städten Italiens, seinen Lebensunterhalt durch Schaustellung von Seltenheiten zu verdienen, in Rom kam er in Verbindung mit der Brüderschaft, welche der Jesuit Caravita gestiftet und den Plan gefaßt hatte, seinen Orden in anderer Form wieder herzustellen. Baccanari wurde an die Spitze des Unternehmens gestellt. Es gelang ihm, in der Nähe von Spoleto einen Verein oder Gesellschaft des Glaubens Jesu zu gründen; in einem von einem frommen Edelmanne geliehenen Landgute siedelte er sich mit zwölf Genossen an, welche die Kleidung der Jesuiten annahmen und die drei einfachen Gelübde ablegten. Baccanari verfügte sich darauf zu Pius VI., der als Gefangener Frankreichs in Florenz residirte. Der Pabst empfing

ihn freundlich, ertheilte ihm mehrere Privilegien und gab ihm den Auftrag, die Zöglinge der Propaganda, welche die französische Republik aus ihrem Collegium vertrieben hatte, zu schützen. Baccanari, der deßhalb 1799 nach Rom reiste, wurde aber daselbst nebst seinen Zöglingen in die Engelsburg eingesperrt; nichtsdestoweniger wuchs die Zahl der Mitglieder seiner Gesellschaft. Sie nahmen noch das vierte Gelübde, den Jesuiten eigenthümlich, zu den drei anderen gewöhnlichen Mönchsgelübden hinzu, sich in Allem der Entscheidung des Pabstes zu unterwerfen. Die Gefangenen wurden endlich freigelassen; indeß die meisten nach Parma sich wendeten, reiste Baccanari wieder nach Florenz zum Pabste, der ihm befahl, nach Wien zu reisen, um daselbst eine Verschmelzung der Gesellschaft des Herzens Jesu mit der seinigen zu bewirken. Es gelang, und das Ganze wurde unter die Oberaufsicht von Baccanari gestellt, dem Alle den Gehorsam versprachen. Von da aus breitete sich die Gesellschaft auf andere Orte von Deutschland, auch nach Frankreich, England und Holland aus, — auch in Rom und Cremona wurden Häuser der Gesellschaft gegründet. Darauf entstanden Streitigkeiten in Mitte derselben mit Baccanari. Viele Mitglieder versagten ihm den Gehorsam, unterwarfen sich ihrem Diöcesanbischofe oder wanderten in die russischen Jesuitencollegien (1803). Baccanari selbst kam für einige Zeit in Haft in Folge des Spruches eines geistlichen Gerichts zu Rom. Auch die römischen Mitglieder der Gesellschaft sagten jetzt Bacc. den Gehorsam auf. Als das Jahr 1814 anbrach, hatte die Gesellschaft sich ausgelebt; die noch übrigen Mitglieder derselben erhielten auf ihre Bitte Aufnahme in den wieder hergestellten Jesuitenorden. S. Wetzer und Welte, Encykl. Herzog.

Bach (נַחַל) ist ein zweiseitiges Wort. Es bezeichnet theils alle kleineren, in Becken und Thalschluchten hinfließenden Gewässer, theils die Thäler selbst, in welchen sie fließen. Diese Doppelbedeutung des Wortes, welche zu mancher unrichtigen Uebersetzung, namentlich bei Luther (vgl. Jos. 17, 9., wo statt: „gegen Mittag wärts zu den Bachstädten, die Ephraims sind" zu übersetzen ist: südlich des Thales. Jene Städte hat Ephraim), Veranlassung gegeben hat, mag ihren Ursprung darin haben, daß die Bäche im Morgenlande großentheils im Sommer versiegen und nichts als das trocken gelegte Bette übrig lassen. Von dieser Art sind die Hiob 6, 15. genannten Bäche, welche als Bild unzuverlässiger Menschen bezeichnet werden, die gerade da am meisten täuschen, wo man ihrer am dringendsten bedarf. Diese führen auch z. B. Jer. 15, 18. den Namen אַכְזָב (Täuschebach), während im Gegentheil den nie versiegenden Bächen auch der Beiname אֵיתָן 5 Mos. 21, 4. Amos 5, 24. gegeben wird. Zu den ersteren, zeitweise versiegenden gehört namentlich der Bach Aegyptens Ezech. 47, 19. 48, 28., welcher 4 Mos. 34, 5. Jos. 15, 4. 47. als äußerste Südgrenze des israelitischen Landes gegen das mittelländische Meer hin bezeichnet wird, und eben deßwegen so schwer wieder zu erkennen ist. Es ist aber derselbe sicherlich der Regenbach unweit Rhinocorura, der heutige El Arisch, und wird 2 Chron. 7, 8. gegenüber von dem nördlichen Hamath, 2 Kön. 24, 7. und Jes. 27, 12. aber gegenüber dem Euphratstrom als südliche Begränzung Palästina's gemeint. Dagegen wird unter dem Wasser Aegyptens 1 Mos. 15, 18. (נְהַר מִצְרַיִם), also einer anderen Bezeichnung, der Nil selbst verstanden. Dasselbe Schwanken der Bedeutung zeigt sich aus demselben Grunde noch heute bei dem arabischen Worte Wadi, welches gleichbedeutend mit dem hebr. נַחַל ist.

Die in der Bibel besonders genannten Bäche siehe am geeigneten Orte. Die Namen der in der Bibel aufgeführten Bäche sind, von Süden nach Norden, mit vollständiger Aufzählung der Stellen, wo sie genannt werden:

A) Diesseits des Jordans

1) der Bach Aegyptens, auch Sihor genannt im 31° d. B., 4 Mos. 34, 5. Jos. 15, 4. 1 Kön. 8, 65. 2 Kön. 24, 7. 2 Chron. 7, 8. Jes. 27, 12.

2) Das Thal (Luth.: Grund) Gerar 1 Mos. 26, 17., durch welches der Bach Besor fließt (בְּשׂוֹר), welcher sich in der Nähe von Gaza in's mittelländische Meer ergießt. 1 Mos. 26, 17. 1 Sam. 30, 9. 10. 21.

3) Das Thal Eskol (אֶשְׁכֹּל), dessen gleichnamiger Bach in's todte Meer fällt, 4 Mos. 13, 23. 24. 32, 9. 5 Mos. 1, 24.

4) Das Thal Sorek (שֹׂרֵק) im Philistergebiet zwischen Askalon und Gaza, dessen Bach in's mittelländische Meer fällt, Richt. 16, 4.

5) Das Thal Kidron zwischen Jerusalem und dem Oelberg (קִדְרוֹן), dessen gleichnamiger Bach in's todte Meer sich ergießt und dort Bach der Wüste heißt, Am. 6, 14. (עֲרָבָה). 2 Sam. 15, 23. 1 Kön. 2, 37. 2 Kön. 23, 6. 2 Chron. 15, 16. 29, 16. 30, 14. Jer. 31, 40. Merkwürdig besonders durch Joh. 18, 1. Bloß נַחַל שׁוֹטֵף genannt und von Luther irrig fließendes Wasser übersetzt 2 Chron. 32, 4.

6) Der Rohrbach (נַחַל קָנָה), von Luther unübersetzt gelassen, auf der Grenze von Ephraim und Manasse. Jos. 16, 8. 17, 9.

7) Der Bach Kison (קִישׁוֹן), Luther auch Wasser Kison, Richt. 4, 13., entspringt am Tabor und ergießt sich in den Meerbusen von Akko. Richt. 5, 21. 1 Kön. 18, 40. Ps. 83, 10.

B) Jenseits des Jordans

1) der Weidenbach (נַ'הָעֲרָבִים), wahrscheinlich der jetzige Wadi el Ahsa zwischen Karrak und Dschabâl, der die Grenze zwischen Moab und Edom bildete, und in's todte Meer an seinem südlichsten Theil mündet. Jes. 15, 7.

2) Der Bach Sered (זֶרֶד), Bach und Thal im Moabiterlande, ergießt sich ebenfalls in's todte Meer. 5 Mos. 2, 13. 14. 4 Mos. 21, 12.

3) Das Thal und Bach Arnon (אַרְנוֹן), Luther Bach bei Arnon an der nördlichen Grenze des Landes Moab nach seiner ursprünglichen Ausdehnung. 4 Mos. 21, 13. 5 Mos. 2, 24. 3, 8. 12. 16. 48. Jos. 12, 2. 13, 9. 16. 2 Kön. 10, 33. 24, 7.

4) Das Thal Sittim (שִׁטִּים), wahrscheinlich mit einem Sommers leicht versiegenden Bach gleichen Namens am Nordende des todten Meeres im sogenannten Gefilde Moabs, letzte Lagerstätte der Israeliten, Joel. 4, 18. vgl. 4 Mos. 25, 1. Jos. 2, 1. 3, 1. Mich. 6, 5. Der Bach mündet in den Jordan.

5) Der Bach Crith (כְּרִית), an welchem sich Elias aufhielt, 1 Kön. 17, 3. 5. Nach der dort gegebenen Beschreibung muß er jenseits (vgl. קֵדְמָה und עַ'פְּנֵי ה) des Jordans gesucht werden, und zwar genau östlich von Samaria im Wady Adjlan, mit tiefem Bette, worauf sein Name deutet, aus teichartigen, nicht leicht versiegenden Quellen entspringend, und in den Jordan mündend. So richtig Thenius.

6) Der Bach Jabok (יַבֹּק) in der Nähe des Gebirges Gilead, Nordgrenze der Ammoniter, jetzt Wady Serka genannt. 1 Mos. 32, 22 f. 4 Mos. 21, 24. 5 Mos. 2, 37. 3, 16. Jos. 12, 2. Richt. 11, 13. Ergießt sich bei Succoth in den Jordan. **Vaihinger.**

Backen, eines der ersten und wesentlichsten Hausbedürfnisse, war zunächst das Geschäft der Frauen, 1 Mos. 18, 6. 3 Mos. 26, 26. Jer. 7, 18. 44, 19. Nicht nur hohe Frauen, wie Sarah, sondern auch königliche Prinzessinnen, wie Thamar, 2 Sam. 13, 6. 8. befaßten sich damit. Doch mochten die Nomadenhirten auch selbst gebacken haben, 1 Mos. 19, 3. An den Höfen wurde das Geschäft den Mägden übergeben, 1 Sam. 8, 13. oder besondere Bäcker gehalten, Hos. 7, 4. 6., wie auch in Aegypten schon zur Zeit Josephs Hofbäcker sich finden, 1 Mos. 40, 20. Zur Zeit Jeremia's gab es eine eigene Bäckerstraße in Jerusalem, wo demnach das Geschäft gewerbmäßig und auf den Verkauf betrieben wurde, Jer. 37, 21., wie das Käsemachen in dem nach demselben benannten Thal der Stadt.

Da das dünne Brod leicht im heißen Morgenlande austrocknete, so wurde gewöhnlich täglich gebacken; doch muß es auch eine Art des Backens gegeben haben, wobei das Brod sich länger hielt, und auf größere Reisen mitgenommen werden konnte, 1 Mos. 45, 23. Jos. 9, 12. Auch die Schaubrode waren nach acht Tagen noch genießbar. 3 Mose 24, 8. 9.

Der Brodteig aus Waizen- oder Gersten-, auch Dinkel-Mehl, das in Handmühlen täglich bereitet wurde, ward in einem hölzernen Säuerbecken oder Troge zubereitet (2 Mos. 7, 28.), gesäuert und geknetet. Das Säuern unterblieb jedoch, wenn man Eile

hatte, 1 Mos. 19, 3. 2 Mos. 12, 34 ff. Richt. 9, 19. 1 Sam. 28, 24., wie denn die Beduinen noch jetzt den Sauerteig gar nicht anwenden, und er selbst in den morgenländischen Städten entbehrlich gefunden wird.

Die Brode selbst waren flache, runde Kuchen oder Fladen (כִּכָּר Richt. 7, 13.), von der Größe eines Tellers, die gesäuerten höchstens von der Dicke eines Daumens, die ungesäuerten dünner, fast wie unsere Oblaten, wie sie denn auch in Armenien so dünne wie ein Kartenblatt angetroffen werden. Daher wird das Brod im Allgemeinen nicht geschnitten, sondern gebrochen, Jes. 58, 7. Klagl. 4, 4. Matth. 14, 19. 15, 36. 26, 26. Ein solcher Brodkuchen kann kaum zur nothdürftigsten Sättigung eines Mannes für einen Tag ausreichen, wie denn Jeremias damit 37, 21. auf die Hungerkost gesetzt war.

Wenn man jetzt im Morgenlande Oefen findet, die sich wenig von den unsrigen unterscheiden, besonders da, wo sie öffentlichen Anstalten angehören, und es auch solche im Alterthum gegeben haben mag (Hos. 7, 4. 6.); so ist die gewöhnliche Einrichtung viel einfacher gewesen. Zum Theil wurde das Brod nur auf heißem Sand gebacken, mit Asche bestreut und umgewendet. Dieß gab die Aschenkuchen (עֻגוֹת), welche wohlschmeckend sind, aber von der Feuerung einigen Geruch annehmen. Solche kommen vor 1 Mos. 18, 6. 1 Kön. 17, 13. Auch wurde in die Erde eine runde Grube gemacht, in der man Steine durch Feuer erhitzte, und auf diese den Teig in dünnen Fladen legte. Solches Brod hieß עֻגַת רְצָפִים. Ferner bediente man sich großer steinerner, nach oben geöffneter Krüge von etwa 3 Fuß Höhe, innerhalb deren man mit Holz, Jes. 44, 15., und in Ermanglung desselben mit Mist, Ezech. 4, 12., Feuer anmachte, hierauf die Teigfladen innerhalb anklebte, und den Krug oben verschloß. Dies Brod scheint unter מַאֲפֵה תַנּוּר verstanden zu seyn, 3 Mos. 2, 4., weil es im Ofen bereitet war. Endlich deutet die Bezeichnung 3 Mos. 2, 5. 6, 14. (מַחֲבַת) darauf hin, daß namentlich Oelkuchen auf einer eisernen Platte oder Pfanne, die von unten erhitzt war, gebacken wurden.

Außerdem war auch künstliches Gebäcke bei den Israeliten bekannt, wohl schon von Aegypten her, wo nach den alten Denkmälern die Bäckerei sehr ausgebildet war. Hieran erinnert theils der Vorgang mit Thamar, theils die verschiedenen Namen für verschiedene Arten von Kuchen. **Vaihinger.**

Bacon, Roger (Robert), gehört zu den Sternen erster Größe, welche im Dunkel des Mittelalters leuchten. Seltene Talente und eine große Summe von Kenntnissen und Erfahrungen verschafften ihm bei seinen Zeitgenossen den Namen doctor mirabilis. Er war geboren zu Ilchester in England im J. 1214. Zu Oxford und Paris in den Wissenschaften ausgebildet erkannte er frühzeitig die tiefen Gebrechen der damals herrschenden Schule und suchte ihnen mit der ganzen Energie seines Geistes entgegen zu arbeiten. Das Mechanische, Engherzige, Unpraktische in der Behandlung der Wissenschaften, die Richtung auf den bloßen Schein und die Aeußerlichkeit, die unnützen Spitzfindigkeiten und Grübeleien, worüber die Hauptsache versäumt und vergessen wurde, die Oberflächlichkeit, mit welcher das Studium der Sprachen und der Naturwissenschaften betrieben wurde — das Alles rief in ihm eine scharfe Opposition hervor. Kühne Ideale schweben diesem reichbegabten Geiste vor; er ist voll von reformatorischen Ideen; der durch das ganze Mittelalter hindurch sich vorbereitende Protestantismus tritt bei ihm fast so hell zu Tage, als bei irgend einem der Reformatoren vor der Reformation. Unter den Hindernissen, welche der Erforschung der Wahrheit entgegen stehen, erkennt er als die ersten und bedeutendsten das Beispiel einer hinfälligen und unwürdigen Autorität und die Länge der Gewohnheit. Nicht als wollte er alle und jede Autorität verwerfen und eine zügellose Freiheit geltend machen. „Ich rede," sagt er, „nicht von der wohlbegründeten und wahren Autorität, welche durch das Gericht Gottes der Kirche übertragen ist, oder welche eine Folge des Verdienstes und der Würde ist, bei den heiligen Philosophen und den vollkommenen Propheten, welche, soweit es Menschen möglich ist, sich in der Erforschung der Weisheit versucht haben, sondern von der falschen, angemaßten, aus Herrsch-

sucht, Ehrgeiz und aus Unwissenheit der blinden Menge entsprungenen Autorität.« Diese sucht er auf alle Weise zu erschüttern. Uebrigens auch durch das Ansehen der Kirchenväter und der Philosophen dürfe man sich nicht binden lassen. »Sie haben uns nicht nur die Erlaubniß und den Rath gegeben, menschlich Unvollkommenes zu ändern, sondern wir nehmen bei ihnen wahr, daß sie mit großem Ernst etwas festgesetzt haben, was sie nachher in größerer Demuth zurücknahmen. Wenn sie bis jetzt gelebt hätten, so würden sie noch viel Mehreres verbessert und verändert haben.« — »Wenn ich Macht hätte über die Bücher des Aristoteles, ich ließe sie alle verbrennen, denn es ist nur Zeitverlust, darin zu studiren, und eine Ursache des Irrthums und der Vervielfältigung der Unwissenheit.« So sprach er sich besonders wegen des verdorbenen Textes dieser Schriften aus. Die oberste Autorität in Sachen des Glaubens und der Verfassung der Kirche wollte er der heiligen Schrift beigelegt wissen, wiewohl zuzugeben ist, daß er das richtige Verhältniß derselben zum herrschenden Kirchenregiment noch nicht mit völliger Klarheit erkannte. »Die ganze Weisheit,« sagt er, »ist in der Schrift dem Prinzip und der Quelle nach enthalten; ihre Entfaltung ist das kanonische Recht und die Philosophie.« Aus der Unbekanntschaft mit der heiligen Schrift leitete er mit Recht so viele herrschende Uebel seiner Zeit ab. Daher forderte er auch die Laien zum fleißigen Bibellesen auf, und zwar in der Grundsprache, weil man nur so die Schrift recht verstehen könne. Da die Grammatik sehr vernachlässigt war, so arbeitete er zur Erleichterung des Bibelverständnisses selbst eine solche aus und gab das freilich sehr gewagte Versprechen, Jedem in drei Tagen eine solche Kenntniß der erforderlichen Sprachen beizubringen, daß er in denselben die Schrift lesen könne. Indem er auf die Fehler der Vulgata und auf die einreißende Unsitte aufmerksam machte, daß ein Jeder in der Schrift willkürliche Aenderungen vornehme, trug er dazu bei, daß später durch Hugo a S. Caro eine verbesserte Ausgabe der Vulgata veranstaltet wurde. Die Mathematik hielt er für die erste der Wissenschaften, die allen vorangehe und uns dazu zubereite, weil wir das Geistige und Ewige nur durch das Körperliche und Zeitliche erkennen. Er verwendete auf die uneigennützigste Weise große Summen auf den Unterricht fähiger Jünglinge und schärfte, wo er konnte, die Nothwendigkeit wissenschaftlicher Bildung ein, besonders empfahl er den Missionären das Studium der Geographie und Ethnographie, ohne welche sie nicht viel ausrichten werden. Ueberhaupt hatte er sich mit ausgezeichneter Vorliebe den Naturwissenschaften zugewendet. Schon als Engländer und dann vermöge eigenthümlicher Begabung sah er das Praktische als das Ziel an, dem Alles dienen müsse, und die Erfahrung war ihm der letzte Probierstein der Wahrheit. Es ist kein Zweig der Naturwissenschaften, dem er sich nicht mit Eifer hingegeben hätte. Dies zeigt ein Blick auf das Verzeichniß seiner Schriften, die größtentheils ungedruckt sind, und wovon V. Cousin mehrere aufgefunden hat. Sie sollen einst in England in vielen Exemplaren verbreitet gewesen seyn. Da stehen neben einander grammatische, mathematische, physikalische, optische, geographische, astronomische, chronologische, chemische, magische, logische, metaphysische, ethische, medicinische, theologische (z. B. Sieg Christi über den Antichrist), philologische und vermischte Schriften. Was für ein genialer Mann er war, zeigen auch seine merkwürdigen Erfindungen. Er verbesserte nicht nur den Kalender und sprach in dieser Beziehung Ansichten aus, die später von N. Kopernikus gebilligt wurden; er beschäftigte sich mit der Wissenschaft der Perspective, er verfertigte Brennspiegel, wie er denn drei Jahre an einem solchen arbeitete, gab sich mit Teleskopen ab für die Zwecke der Astronomie; die Zusammensetzung und Wirkung des Schießpulvers war ihm bekannt, ja er anticipirte in seinem weit hinschauenden Geiste schon unsere Dampfboote und Dampfwagen. Im 4. K. seines Briefs de secretis operibus artis et naturae sagt er: »Es können Wasserfahrzeuge gemacht werden ohne Menschen, welche rudern, so daß die größten Fluß- und Seeschiffe dahin segeln, während ein einziger Mensch sie regiert, mit einer größeren Schnelligkeit, als wenn sie voll von schiffenden Menschen wären. Auch können Wagen gebaut werden, so, daß sie ohne ein Thier in Bewegung gesetzt werden mit einem unermeßlichen Ungestüm.« So

hoch Bacon aber durch sein Genie über seiner Zeit steht, in Einer Hinsicht konnte er sich als einen Sohn derselben nicht verläugnen, nämlich in seiner Neigung zur Alchemie und Astrologie. Er glaubte, daß geringe Metalle in edle, auch in Gold verwandelt werden können, und schrieb den Sternen eine sehr bestimmte Wirkung auf die menschlichen Dinge zu, in der Weise, daß man dadurch die Zukunft erkennen könne, und daß der Wille, unbeschadet seiner Freiheit, dadurch zum Guten oder Bösen disponirt werde. Gott habe den Weltlauf so ordnen wollen, daß den Verständigen Einiges, was er vorhergesehen oder vorherbestimmt habe, durch die Planeten gezeigt werde. Man müsse nichts unternehmen, wenn die Gestirne nicht günstig seyen. Er verfertigte deßwegen astronomische Tafeln, auf welchen alle Himmelsbewegungen vom Anfang der Welt bis zum Ende verzeichnet seyn sollten, daran könne man alle Tage die Ursachen von Allem am Himmel betrachten. Dies mag dem Neid seiner Ordensbrüder eine erwünschte Handhabe zu seiner Anfeindung gegeben haben. Er war nämlich auf den Rath seines hochgeschätzten Lehrers und Gönners, des Robert Großhead, in den Franziskaner-Orden getreten. Hier war es ihm anfangs bei schwerer Strafe verboten, etwas von seinen Schriften bekannt zu machen; erst auf wiederholtes Verlangen des Pabstes, der ihm schrieb, er solle die Heilmittel angeben, die er für so wichtig halte, jedoch so geheim als möglich, schickte er einen Schüler mit einem größern Werke und mathematischen Instrumenten, die er erfunden, nach Rom. In sechs Büchern setzte er seine Grundsätze und Ansichten ohne genauen systematischen Zusammenhang aus einander. Seine Absicht ging, wie man glaubt, dahin, den Pabst zu bewegen, die in die Kirche eingedrungenen Irrthümer zu verbessern, oder doch Mittel anzugeben, um die fortschreitende Macht des Antichrists zu hemmen. Auf die Anklagen seiner Ordensbrüder, denen sein Licht zu hell in die Augen leuchtete und die er wohl auch durch sein starkes Selbstgefühl reizte, wurde er eines Bundes mit dem Teufel beschuldigt und als ein Zauberer in enges Gefängniß geworfen. Vergeblich wendete er sich mit der Bitte um Befreiung an den Nachfolger seines hohen Gönners, des Klemens IV., an den Pabst Nikolaus IV. Erst nach 10jähriger Gefangenschaft erlangte er durch Verwendung einiger Großen die Freiheit. Er kehrte nach England zurück und starb 1294 zu Oxford, nachdem er seine schriftstellerische Thätigkeit mit einem Kompendium des theologischen Studiums würdig beschlossen hatte.

Sein Hauptwerk ist: Fratris Rogeri Bacon Ordinis minorum opus majus ad Clementem IV. ed. S. Jebb. Lond. 1733. Von weniger Bedeutung ist die Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae. Op. J. Dee. Hamb. 1618. Wichtige Bruchstücke einer noch nicht herausgegebenen Schrift: de laude scripturae sacrae in Usserii historia dogmatica de scripturis ed. Wharton. Lond. 1690. S. Neander, Kirchengeschichte X. Thl. 567 ff. 579. Heinrich Ritter, Gesch. d. christlichen Philosophie. IV. Thl. S. 473 ff. Ersch und Gruber, Encyklopädie. Fronmüller.

Baden. Das Baden ist wegen der heißen Witterung, des seltenen Regens und des vielen Staubes, der die Schweißlöcher verstopft, als Vorbeugungsmittel gegen Hautkrankheiten unentbehrlich, und darum auch gesetzlich bei gewissen Verunreinigungen als Religionspflicht geboten (3 Mos. 14, 8 f. 15, 5. 13. 18. 17, 16. 22, 6. 4 Mos. 19, 19. 5 Mos. 23, 11.). Man badete gerne im fließenden Wasser, 2 Mos. 2, 5. 2 Kön. 5, 10., und auch das Gesetz (3 Mos. 15, 13.) schreibt das Baden in demselben vor. Da aber die Gelegenheit dazu, besonders im Morgenlande, oft selten ist, so badete man auch zu Hause, und der Hof der Vornehmen schloß gewöhnlich ein Bad ein, 2 Sam. 11, 2. Sus. 15. In späteren Zeiten gab es auch öffentliche Bäder theils für Gesunde, was Neh. 4, 23. angedeutet scheint, theils für Kranke, Joh. 5, 2. Warme Bäder scheinen früher geschätzt worden zu seyn 1 Mos. 36, 24., wo Luther durch Maulthiere übersetzt, was mit Vulgata durch „warme Quellen“ wiederzugeben ist, deren es gerade im edomitischen Gebiete neben ausgebrannten Vulkanen verschiedene gab. Als natürliche Heilbäder wurden jedenfalls in späterer Zeit die heißen Quellen bei Tiberias, bei Gadara, der Hauptstadt von Peräa, und Kallirrhoe östlich vom todten Meere, wo noch jetzt dergleichen

sich befinden, benützt. Neben dem Wasser bediente man sich auch, und besonders die Frauen, der Kleie zur Reinigung des Körpers nach Mischna Pesach 2, 7. **Vaihinger.**

Baden (im Aargau. Religionsgespräch daselbst). Der Gedanke zu einem solchen allgemeinen Religionsgespräch, auf welchem die in schweizerischer Eidgenossenschaft entstandenen Irrungen geschlichtet werden sollten, ging von der katholischen Partei aus, namentlich von Dr. Joh. Faber. Sein Freund, Dr. Eck, hatte sich der eidgenössischen Tagsatzung (Aug. 1524 u. Okt. 25.) als Vorkämpfer angeboten, weil er hoffte, die Scharte wieder auszuwetzen, die sein Schwert im Streite gegen Luther erhalten hatte. Die Tagsatzung bestimmte Ort und Zeit. Im März 1526 sollte das Gespräch in Baden gehalten werden. Zwingli, der sich davon nichts Gutes versah, weigerte sich zu erscheinen. Dagegen fand sich Oekolampad von Basel aus bereit, die Sache der Reformation auf dem Gespräche zu führen, so wenig unter gegebenen Umständen ein Sieg gehofft werden konnte. Die Eröffnung des Gesprächs verzog sich bis in den Mai. Den 21. (am Pfingsttage) fand sie unter großem Pomp statt. Abt Barnabas von Einsiedeln, Dr. Ludw. Ber von Basel, Ritter Stapfer von St. Gallen und Schultheiß Honegger von Bremgarten wurden zu Präsidenten erwählt und von jeder Partei zwei Schreiber niedergesetzt, außer denen bei Leib und Leben Niemand etwas aufzeichnen durfte*). Die Thesen (Schlußreden), über welche man disputiren sollte, wurde an den Kirchthüren angeschlagen. Es waren ihrer sieben, betreffend das Sakrament des Altars, das Meßopfer, den Marien-, Heiligen- und Bilderdienst, das Fegefeuer, die Erbsünde und das Verhältniß der Taufe zu ihr. An der Disputation selbst betheiligten sich außer Eck, der von einer prächtig verzierten Kanzel herab redete, und Oekolampad, der in seinem ganzen Wesen der Ausdruck der größten Demuth war**), Berchtold Haller von Bern, Keßler von Appenzell, Burgauer von St. Gallen, Oechsli von Schaffhausen u. A. Von beiden Seiten ward heftig gestritten, ohne daß eine der beiden Parteien sich für überwunden erklärt hätte. Im Ganzen war es darauf abgesehen, der katholischen Partei einen Triumph zu bereiten. Dafür sorgte auch Thomas Murner, der die Akten in Luzern drucken ließ; es wurde ihm Schuld gegeben, sie verfälscht zu haben; daß dieser Vorwurf nicht gegründet sey, hat Hottinger in dem anzuführenden Werke dargethan. Sofort wurden in Folge der Disputation die strengsten Maßregeln gegen die zwinglische Lehre und ihren Anhang beschlossen. An verschiedenen Orten trat eine Reaction ein, bis durch die Disputation von Bern (s. d.) die Sache des Evangeliums in der Schweiz wieder eine günstigere Wendung nahm. Vgl. Bullinger, Ref.Gesch. herausg. von Hottinger u. Vögeli. Frauenfeld 838. Bd. I. S. 531 ff. (das weitere Verzeichniß der gleichzeitigen Schriften bei Haller, Bibl. der Schweizergesch. III. Nro. 249—283). Hottinger (Forts. v. Joh. v. Müller, Gesch. der Eidgen.) VII. S. 83 ff. Herzog, Leben Oekolampads I. S. 354 ff. II. S. 4. ff. meine Vorl. über Gesch. der Ref. II. S. 179 ff. **Hagenbach.**

Baden, Reformation von; Rückblick auf die ältere Kirchengeschichte. Wenn auch seit dem beständigen Verkehr der Römer mit dem südwestlichen Deutschland das Christenthum frühzeitig über die deutschen Grenzen drang, so fehlen doch nicht bloß aus den ersten christlichen Jahrhunderten, sondern selbst aus dem Zeitalter Chlodwigs und der Unterwerfung der Alemannen unter seinen Scepter bestimmte historische Data, aus denen auf eine eigentliche Christianisirung der Gegenden östlich vom Rhein und den Vogesen mit Sicherheit geschlossen werden könnte. Erst im Lauf des 7. und am Anfang des 8. Jahrhunderts finden wir die Masse des Volks in Alemannien zum Christenthum bekehrt. Die Nachrichten über die frühere Missionsthätigkeit eines Fridolin ermangeln einer sicheren historischen Grundlage; die Berichte über Trudprats Thätigkeit im Breisgau

*) Indessen trug Thomas Plater in der Verkleidung eines Hühnerträgers seinem Freunde Zwingli in Zürich alles zu, was in Baden vorging.

**) Viele der Gegner sollen sich geäußert haben: „O wäre doch der lange gelbe Mann auf unserer Seite!"

(um 640) und Pirmins auf der Insel Reichenau, 724, und in Alemannien sind jedenfalls nicht frei von legendenartiger Zuthat. Entschieden ist, daß Straßburg und Constanz, schon im 7. Jahrhundert Bisthumssitze, die Mutter vieler Kirchen und Klöster auf beiden Rheinufern wurden. Durch Bonifaz und die Karolinger wurde die Verbindung der einzelnen Kirchen mit dem römischen Stuhl befestigt und der deutschen Kirche das volle Gepräge der römischen ertheilt. Alle die Wirkungen, welche die Kirche während des Mittelalters ausübte, finden wir in dem lang sich ausdehnenden, politisch unter die Markgrafen von Baden, Kurpfalz, Vorderöstreich, Fürstenberg, Würtemberg, mehrere Bisthümer, Klöster, Ritter und freie Städte, kirchlich unter die Bischöfe von Würzburg, Speier, Straßburg, Worms, Mainz, Constanz und Basel getheilten Gebiete des jetzigen Großherzogthums Baden. Unter den Grafen von Zähringen erhob sich im 13. oder 14. Jahrhundert das prachtvolle Münster zu Freiburg; unter der östreichischen Herrschaft (vom Ende des 14. Jahrh. an) wurde 1456 die Universität Freiburg gegründet, nachdem in der Pfalz schon 1386 die Heidelberger Hochschule erstanden war. Beide Universitäten übten großen Einfluß auf die geistige Bildung, beide weckten aber auch, obwohl in verschiedenem Maß, den Geist des Widerspruchs gegen die Uebergriffe der Hierarchie und die Verderbniß des Klerus. Hierzu wirkten wesentlich, durch Tauler in Straßburg angeregt, die Gottesfreunde, ein Verein frommer, vom Geist der Mystik erwärmter Männer und Frauen im südwestlichen Deutschland von der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an, unter welchen Suso, dessen Geschlecht dem südlichen Baden angehört, in jenen von einem kräftigen, erregbaren Volk bewohnten Gegenden besonderen Einfluß gewann. Er drang auf deutsche Predigt, eifrige Seelsorge, christlichen Wandel der Geistlichen und erklärte eine Umgestaltung des Lebens von Rittern und Edelleuten, Bürgern und Bauern für das dringendste Bedürfniß. Wenn irgendwo, so kam hier (nach Ranke) in der Tiefe der Nation der gesunde Menschenverstand zur Besinnung. Nennen wir noch Hieronymus von Prag, der 1406 zu Heidelberg Vorlesungen hielt, durch die er, wie es in den Annalen der Universität heißt, „alle Gesetze der Bescheidenheit und Klugheit verletzte,“ die Professoren der Theologie, Nikolaus von Jauer, 1417, der sich über die Vereitlung der Reformbestrebungen auf dem Constanzer Concil bitter beschwerte, und Matthäus v. Krakov, der einen tractatus de squaloribus curiae romanae schrieb, Johann Wessel, der von Kurfürst Philipp nach Heidelberg berufen freimüthig gegen den Obscurantismus und Pelagianismus der herrschenden Kirche redete, Jakob Wimpheling, der die ganze deutsche Kirchenverfassung wie die einzelnen Zustände in ihrer Verkehrtheit zeichnete, Reuchlin und Agrikola, die den Sinn für klassische Literatur und feinere Bildung überhaupt weithin weckten, so kann es uns nicht befremden, daß, zumal in der Pfalz, die Reformation einen wohlzubereiteten Boden fand. Aber auch Freiburg trug in jenen der Reformation vorhergehenden Jahrzehnten die Keime eines neueren frischeren Lebens in sich; wir finden hier 1511 Wolfgang Capito (den sein Vater die Theologie nicht studiren lassen wollte, weil im geistlichen Stande die Gefahr unsittlichen Lebens zu groß sey!), Ulrich Zasius, Caspar Hedio, Urban Regius u. A., über deren Namen freilich nach wenigen Jahren der Senat so erschrak, daß er 1525 rathschlagte, ob er sie nicht im Matrikelbuch tilgen sollte. In Heidelberg finden wir eine nicht geringe Anzahl von ausgezeichneten jungen Männern, die später selbst Zierden der Hochschule und weithin einflußreiche Werkzeuge der Kirchenverbesserung wurden: Melanchthon, Bucer, Brenz, Schnepf, Billican, Frecht u. A. Vom mächtigsten Erfolg wurde Luthers Besuch und Disputation im April 1518. Sein Ausspruch: „die Jünglinge, die er hier gefunden, werden die von den vorurtheilsvollen Alten verworfene reine Lehre um so fester erfassen,“ bewährte sich als Weissagung. Schon 1520 erhielt er von Johann von Botzheim in Constanz und Caspar Hedio (Heyd), einem geborenen Ettlinger, schriftliche Versicherungen ihrer Zustimmung zu seinem Wirken. Ulrich Zasius versichert, er sehe die Schriften Luthers an, als ob sie von einem Engel herkämen. Urban Regius, Johann Eberlin, Jakob Otter, Johann Schwebel, Erhard Schnepf, Bernhard Griebler, Franz Kolb werden unter den

ersten evangelischen Predigern genannt, während von dem Adel am Main der Graf von Wertheim, im Odenwald Götz von Berlichingen, im Kraichgau die Gemmingen und Sickingen, am Neckar Landschad u. A. sich der neuen Lehre anschloßen. Während um Schnepf zu Wimpfen und Guttenberg am Neckar sich eine Schaar gleichgesinnter Geistlicher schaarte, wirkte in Pforzheim und im Zweibrückischen besonders Schwebel, ein Jugendfreund Melanchthons. Er fand, nachdem er von Pforzheim vertrieben war, bei Franz von Sickingen auf der Ebernburg eine Zuflucht, und führte in dessen Gebiet erst die deutsche Messe, dann das Abendmahl unter beiden Gestalten ein. Durch Sickingens Fall wurde der von Luther selbst widerrathene bewaffnete Schutz der Reformation ihr entzogen und den in seinem Gebiet begonnenen kirchlichen Neuerungen schnell ein Ende gemacht. Kurfürst Pfalzgraf Ludwig, obwohl persönlich ein Freund Friedrichs des Weisen, ließ gegen Brenz und Billican, damals Docenten zu Heidelberg, eine Untersuchung wegen ihrer vielbesuchten, mit dem alten System nicht im Einklang stehenden Vorlesungen anstellen. Obwohl kein Strafurtheil gefällt werden konnte, verließen sie beide die Pfalz und Brenz begann seine weithin Segen bringende Thätigkeit in Hall. In Neckarsteinach predigte Jakob Otter, ein Schüler Wimpfelings, eine Zeitlang Lehrer der Philosophie zu Freiburg, Herausgeber der Predigten Geilers von Kaisersberg, dann Pfarrer zu Wolfenweiler und Kenzingen, von wo er durch die östreichische Regierung vertrieben ward, im Dienste des Ritters Hans Landschad, der in jungen Jahren gegen die Türken gefochten, auch nach Palästina gezogen war, nun aber, der weltlichen Sachen müde, 1522 „des Pabstthums sich entschlug und Luthers Lehre für christlich erkannte,“ worüber er sich gegen den Kurfürsten standhaft verantwortete. In Sulzfeld finden wir Johann Gallus, in Merzingen Joh. Rudolphi aus Oehringen, in Gemmingen Bernhard Griebler, die im J. 1525 das syngramma suevicum mit unterzeichneten.

Daß die Bischöfe von Mainz, Würzburg und Speier, zumal in Folge des Wormser Edikts, der Verbreitung der evangelischen Lehre entgegentraten, kann nicht verwundern. In Freiburg wurden gegen 2000 evangelische Bücher auf dem Münsterplatz durch den Scharfrichter verbrannt. Luther selbst schreibt Septbr. 1523 an Spalatin: „zu Freiburg darf man nicht einmal meinen Namen mehr nennen.“ Mehrere der Reformation zugeneigte Geistliche und Gelehrte mußten fliehen, wie Ludwig Oeler, Joh. Sichard u. A. Otto Brunfels (zugleich berühmt als einer der ersten deutschen Botaniker) predigte im östreichischen Städtchen Neuenburg am Rhein eifrig evangelisch, stritt für Hutten gegen Erasmus, dem er Abfall von seinem eigenen Prinzip vorwarf, und widerlegte die der Reformation gemachten Vorwürfe, als führe sie zu bürgerlichen Unruhen und Empörung. Auch er mußte fliehen und zog nach Straßburg, später nach Bern. In Constanz konnte des Kaisers Edikt: Luthers Schriften zu verbrennen, wegen der Drohungen der Bürgerschaft nicht vollzogen werden. Ein Verehrer Luthers, Joh. Wanner, wurde Domprediger; Ambros. Blaurer (s. d.) wirkte von 1522—25 hier ohne Amt für die evangelische Lehre. Bald standen sich die alte und neue Partei entschieden gegenüber. Von Ueberlingen her (wo wenige Jahrzehnte vorher der Rath der Stadt das Nonnenkloster in ein Haus öffentlicher Dirnen verwandelte, weil, wie Geiler von Kaisersberg sagte, der Unterschied zwischen einem Kloster und einem gemeinen Frauenhaus nur der sey, daß die Bewohnerinnen von jenem Gnadfrauen geheißen werden) warf man mit: Ketzer um sich, worauf mit mehreren Gegenschriften Constanzischer Seits geantwortet wurde. Als ein Weihbischof sich zu Gunsten der katholischen Kirche auf die von ihren Bekennern schon verrichteten Wunder berief, wurde ihm entgegnet: auch Luther habe schon Wunder gethan, nämlich die mit papistischer Blindheit Geschlagenen sehend gemacht. Eine Gesandtschaft des Erzherzog Ferdinand, der Entlassung der lutherischen Prädikanten verlangte, antwortete der Rath: sie wollen nichts, als das helle, klare Evangelium ohne menschlichen Tand und Zusatz, zu wahrer Ehre Gottes und Beruhigung der Gewissen. In Waldshut faßte das Evangelium durch die Predigten Balthasar Hubmaiers schnell Fuß und konnte auch nach dessen Vertreibung durch die östreichische Regierung (1524) nicht unterdrückt werden. Bald be-

kam diese durch die Aufstände der Bauern zu viel zu thun, um sich mit Untersuchung kirchlicher Fragen weiter beschäftigen zu können. Obwohl die Aufständischen da und dort von Handhabung des Evangeliums, heil. göttlichem Recht u. dgl. redeten, so traten doch ihre politischen und socialen Tendenzen zu stark hervor. Dem Pfalzgrafen Ludwig stellten Melanchthon und Brenz auf sein Verlangen Gutachten, aus denen er sich überzeugen konnte, wie die Reformation keineswegs Schuld an der Empörung trage, sondern redlich durchgeführt das sicherste Mittel dagegen sey. Statt dessen wurde jedoch nur Gewalt gegen Gewalt angewandt und im östreichischen Theil Badens, namentlich in Waldshut, wo sich wiedertäuferische und revolutionäre Bestrebungen den evangelischen beigemischt, diesen rasch ein Ende gemacht (Dec. 1525). Hubmaier starb später zu Wien den Feuertod; dem Pfarrer Rebmann in Griesheim, der am Aufstand sich nicht entfernt betheiligt, wurden am 12. Nov. 1525 beide Augen mit einem eisernen Löffel ausgedrückt.

Die Ruhe, welche nach der Unterdrückung des Bauernaufstandes eintrat, benützten die Evangelischen zu um so rascherer Durchführung ihrer kirchlichen Einrichtungen. Auf dem speyrer Reichstag 1526 predigte der von Markgraf Philipp mitgebrachte Pfarrer Franz Irenicus von Ettlingen evangelisch. Auch Markgraf Ernst, sonst kein entschiedener Anhänger der Neuerung, schloß sich der laut ausgesprochenen Forderung eines deutschen Nationalconcils und Abschaffung der schreienden Mißbräuche an. Auf den Beschluß des Reichstags, daß bis zu einem allgemeinen freien deutschen Concil jeder Stand es in Sachen der Religion halten soll, wie er es vor Gott und dem Kaiser zu verantworten sich getraue, griff die Reformation in verschiedenen Landestheilen um sich, besonders im Wertheimischen, in dem badischen Unterland, Pforzheim, Durlach u. s. w., selbst in der Pfalz, wo wir am Hof des Kurfürsten den evangelischen Hofprediger Johann Gailing, aus Würtemberg durch die östreichische Regierung vertrieben, finden. Doch mußte um dieselbe Zeit Otter auf des Kurfürsten Verlangen Neckarsteinach verlassen. Indessen wurde auch bald Markgraf Philipp den Einflüsterungen der Gegner, namentlich durch den kaiserlichen Vicekanzler, Johann Faber, früher Generalvikar in Constanz, zugänglich und verlangte von den Evangelischen Wiedereinführung mancher Ceremonien, besonders Feier des Fronleichnamsfestes, weßhalb viele badische Geistliche, unter ihnen der schon 1523 aus Stuttgart vertriebene Joh. Mantel nach Straßburg auswanderten. Im Oberland wirkte fortwährend das östreichische Regiment hindernd. In Freiburg wurde Peter Spengler, Pfarrer zu Schlatt, ein eifriger Verehrer der heil. Schrift, zum Tod verurtheilt und in der Ill ertränkt. Da das Wasser zu seicht war, währte der Todeskampf des Unglücklichen lange Zeit. In Constanz wurde die Reformation entschieden durchgeführt. Seit Febr. 1525 war das Cölibat abgeschafft, Johann Zwick als Prediger angestellt, die Befreiung der Geistlichen vom weltlichen Gericht aufgehoben und der Bischof sammt dem Kapitel zum Verlassen des Bisthumssitzes und Uebersiedlung nach Meersburg genöthigt. Den Grimm darüber mußte vor Allem der evangelisch gesinnte Prediger Johann Heuglin zu Sernatingen mit dem Feuertod büßen, den er am 10. Mai 1527 zu Meersburg erlitt. Wie Johann Huß starb er unter Preisgesängen mit zum Himmel erhobenem Blick. Mit dem Auszug der Anhänger der alten Lehre aus Constanz wuchs in der Stadt Wohlstand und Zucht. Dem Jugendunterricht wurde große Sorgfalt gewidmet, ein deutsches Gesangbuch herausgegeben mit Liedern von Luther, Zwick, Ambrosius und Margarethe Blaurer. Als auf dem speyrer Reichstag 1529 von katholischer Seite auf Vollziehung des wormser Edikts gedrungen und jede Neuerung verboten wurde, wogegen die evangel. Stände (unter ihnen auch Wertheim, die kraichgauische Ritterschaft und die Stadt Constanz) protestirten, schlug Markgraf Philipp die Vermittlung vor, die Einkünfte der höheren Geistlichkeit sollen nicht geschmälert und kein Stand in Ausübung seines alten oder neuen Glaubens gehindert werden; allein König Ferdinand kannte keine Nachgiebigkeit. In Augsburg 1530 treffen wir Philipps Kanzler Hier. Vehus fruchtlos mit Vergleichsversuchen beschäftigt. Constanz, das sich hier der Confession der vier Städte angeschlossen, wurde Ende d. J. noch in den schmalkaldischen Bund

aufgenommen. Wie im Kinzigthal und in der Ortenau machte die Reformation im Fürstenberg'schen unter Graf Wilhelm rasche Fortschritte. Im Gengenbach, seit dem 9. Jahrh. als Kloster berühmt, fanden viele um des Evangeliums willen ausgewanderte Rottweiler 1529 Aufnahme. Auch Hanau-Lichtenberg trat, unter dem Einfluß von Straßburg, 1545 der Reformation bei. Nach Markgraf Philipps Tod wurde 1535 das Land getheilt; die nördliche Hälfte unter Markgraf Ernst wurde meist protestantisch, die südliche, unter dem Einfluß bairischer Vormünder, katholisch. In der Oberpfalz führte Kurfürst Friedrich II., nach Ludwigs Tod Vormund Otto Heinrichs, 1545 eine evang. Kirchenordnung ein. Da brachte der schmalkaldische Krieg der evangelischen Kirche in Constanz, Gengenbach, im Kinzigthal und in der Ortenau den Todesstoß und erschütterte sie in den andern Landestheilen auf lange Zeit. Ueber Constanz wurde zuerst wegen Nichtannahme des Interims die Reichsacht erklärt (Aug. 1548), bald aber die Stadt von den Kaiserlichen belagert und nach muthiger Gegenwehr am 14. Okt. eingenommen und nach mehrjähriger Unterbrechung der katholische Gottesdienst wieder eingeführt. Zahllose Bürger wanderten mit den Predigern aus. Die wiederholt für die Bürgerschaft verlangte Religionsfreiheit wurde auch nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 nicht bewilligt. Jesuiten und Kapuziner erstickten bald vollends das noch unter der Asche glimmende Feuer. Auf ähnliche Weise wurde im Fürstenberg'schen verfahren, das Interim gewaltsam eingeführt, die Grafen jesuitisch erzogen und alle Spuren des Protestantismus vertilgt. Die Gemahlin des Herzogs Wilhelm von Baiern, Jakobäa, Tochter Markgraf Philipps I. von Baden, wurde in dieser Zeit die Retterin des würtembergischen Reformators Brenz, indem sie den Herzog Ulrich durch Eilboten warnen ließ, der ihn nun nach Hornberg flüchtete, wo Brenz vom Herbst 1549—50 als Vogt lebte. In der Pfalz wurde das Interim alsbald eingeführt, doch unter laut ausgesprochenem Mißfallen des Volks. Nach dem Passauer Vertrag und dem Augsburger Religionsfrieden waren die Markgrafen Karl II. von Baden-Durlach und Philibert von Baden-Baden eifrig für die Wiederherstellung des protestantischen Kirchenwesens bemüht, nicht wenig unterstützt durch Herzog Christoph von Würtemberg und seine Theologen Jak. Andreä und Jak. Heerbrand. Zahlreiche Jünglinge wurden, um Theologie zu studiren, nach Basel und Tübingen geschickt, Schulen errichtet, Kirchenzucht und Aufsicht über die Geistlichen, gemäß der würtemberg. Synodalordnung, eingeführt. In der Pfalz hatte Kurfürst Friedrich die Wiederherstellung begonnen, und nach seinem Tod 1556 erließ sein Neffe Otto Heinrich, unterstützt von Joh. Marbach aus Straßburg, eine nach dem Muster der würtembergischen entworfene Kirchenordnung, die mit der badischen meist übereinstimmte. Nur begannen sich schon schweizerische Elemente einzumischen, wie Verfolgung der Bilder und Aehnliches. Daß die Universität Heidelberg einer Reform bedürfe, wurde allgemein anerkannt. Hiezu wurde auf Melanchthons Empfehlung Tieleman Heshus aus Rostock berufen; neben ihm wirkte — in calvinischer Richtung — Pierre Boquin. Heshus stieß durch sein hochfahrendes Wesen vielfach an und wurde 1559 entlassen. Nach Otto Heinrichs Tod kam unter Kurfürst Friedrich III. durch zwinglischgesinnte Rathgeber, denen ein schwankendes Gutachten Melanchthons Vorschub leistete, das schweizerische Bekenntniß mehr und mehr zur Herrschaft. Die lutherischen Beamten und Geistlichen verließen ihre Stellen, die theologische Fakultät wurde mit Anhängern Calvins, wie Ursinus, besetzt. Die Bilder, Orgeln, Altäre wurden aus den Kirchen entfernt, statt der Hostie Brod beim Abendmahl eingeführt, — Alles zu großem Aergerniß des Volks. Obgleich der Kurfürst zu Naumburg 1561 noch die Augsb. Confession mit unterschrieb, führte er gegen die Vorstellungen von Herzog Christoph, Markgraf Karl und Pfalzgraf Wolfgang 1563 den Heidelberger Katechismus (unter seiner eigenen Mitwirkung von Olevian und Ursin verfaßt) ein, durch welchen die Katechismen von Luther und Brenz verdrängt wurden. Das Gespräch zu Maulbronn, April 1564, zwischen Christoph und Friedrich, die ihre beiderseitigen Theologen mitbrachten, bewirkte keine Einigung, sondern durch die Veröffentlichung der Verhandlungen noch größere Spaltung. Auf dem Reichstag zu Augsburg 1566, wo Friedrich

wegen seiner Abweichung von der allein im Reich anerkannten Augsburg. Confession angefochten wurde, wußte er sich mit solcher Wärme zu vertheidigen, daß er von Religionsfrieden nicht ausgeschlossen wurde. Indessen wurde auch die calvinisch-genf'sche Kirchenzucht in ihrer vollen Strenge eingeführt. Als der Professor der Medicin Thomas Erast (Liebler), früher Leibarzt Otto Heinrichs, jetzt Mitglied des Kirchenraths, gegen die neue »Glaubens- und Gewissenstyrannei« der Presbyterien auftrat, sprachen die herrschenden Theologen gegen ihn den grundlosen Verdacht des Arianismus aus, thaten ihn in den Kirchenbann, bis er 1580 Heidelberg verließ. Er wurde nach seinem Tod durch eine Schrift über den Kirchenbann Stifter der Erastianer in Schottland, die die Kirche schlechthin der Staatsgewalt unterworfen wissen wollen. Schlimmer ging es einigen Geistlichen, von welchen Adam Neuser nach Siebenbürgen floh und nach seinem Uebertritt zum Islam in Konstantinopel 1576 im Elend starb, Sylvan aber erst gefangen gesetzt, dann ohne ordentlichen Richter der Gotteslästerung beschuldigt, am 23. Dec. 1572 in Heidelberg enthauptet wurde!

Die übrigen Landestheile hielten am lutherischen Bekenntniß fest. Nur der Markgrafschaft Baden-Baden, wo nach Philiberts Tod die Vormundschaft über den jungen Philipp in die Hände Herzogs Albrecht von Baiern fiel, der Jesuiten in's Land brachte, Klöster wiederherstellte, lutherische Geistliche vertrieb, wurde der katholische Gottesdienst wieder aufgedrungen. Zu Ingolstadt schwur Philipp in seinem 15. Jahr den evangelischen Glauben ab. Aehnliche Proselytenmacherei trieb im nördlichen Landestheil der Bischof von Würzburg, besonders im Wertheimischen und im Odenwald, ohne daß selbst der westphälische Friede die Evangelischen schützte. Die Zahl der Evangelischen in Baden sank auf diese Art von mehr als der Hälfte der Bevölkerung auf kaum ein Dritttheil. Der Kampf beider evangel. Bekenntnisse fand durch die Concordienformel vielfach neue Nahrung, bis unter Großherzog Ludwig 1821, nachdem die Bitterkeit längst sich gelegt, auf einer aus beiden Kirchen berufenen Synode von Geistlichen und Weltlichen die Union zu Stand kam, welche als »vereinigte evangelische protestantische Kirche der Augsburger Confession im Allgemeinen, wie den besonderen Bekenntnißschriften beider Kirchen, dem lutherischen und heidelberger Katechismus das ihnen bisher zuerkannte normative Ansehen auch ferner mit voller Anerkenntniß desselben insoweit beilegte, als durch jene das Prinzip freier Forschung in der heiligen Schrift als alleiniger Glaubensquelle behauptet, in diesen aber faktisch angewendet worden.« (Evangel. Kirchenvereinigung im Großherz. Baden, Karlsr. 1821. § 2.) »Eine weitere Spaltung in unirte und nicht unirte Kirche dürfe ferner nicht stattfinden.« § 1. Ob und wie weit dieß erreicht wurde, darüber möchte im Augenblick, wo eine streng lutherische Partei sich geltend zu machen sucht, sich einiges Bedenken erheben. Gewiß ist, daß in Baden, von Anderem abgesehen, besonders durch die lang andauernde Paulus'sche Lehrthätigkeit in Heidelberg, ein praktischer Rationalismus und eine Bekenntnißlosigkeit um sich griff, von welcher der Landeskatechismus, 1836, Zeugniß gibt, und gegen welche eine Reaction zu entschieden positiv christlich-kirchlichen Grundsätzen eintreten mußte. Es steht zu hoffen, daß bei der überhandnehmenden ernsteren Richtung der Gemüther, namentlich auch durch die Berufung ausgezeichneter Lehrer auf die Hochschule nicht bloß die von der constituirenden Synode in der Unionsurkunde ausgesprochene Hoffnung in Erfüllung gehen werde: daß die Freiheit im Glauben erreicht seyn, sondern auch (Kirchenordnung § 2) »aller an Geist sehr häufig nicht competenten, und an Sinn nicht immer reinen Willkürlichkeit der Geistlichen, wie der unvermeidlich hieraus entstehenden Verwirrung ganzer christlichen Gemeinden vorgebeugt werden werde.«

Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. 1. 2. 1846—48. Vierordt, Gesch. der Reformation im Großh. Baden. 1847. **Hartmann.**

Bader, Augustin, ein Kürschner von Augsburg, wurde 1529 als Wiedertäufer von da verwiesen und gab sich nun für den König des tausendjährigen Reichs aus. In Ulm ließ er sich Krone, Scepter, Schwert u. s. f. machen, schlug mit einigen Anhängern seinen Sitz in der Nähe dieser Stadt an der Grenze von Würtemberg auf, das ihm bei

den damaligen politischen Verhältnissen für seine Plane am empfänglichsten schien, wurde aber gefangen und im J. 1530 in Stuttgart hingerichtet. In einigen Nachrichten heißt er auch Weber.

Baesa (בַּעְשָׁא, *Βαασά* LXX), Sohn des Ahia, aus dem Geschlechte Issachar's, schwang sich durch eine Lagerverschwörung zum Könige des Reichs Israel empor, indem er den Sohn des Jerobeam, König Nadab, in dessen Heer er eine Befehlshaberstelle bekleidet zu haben scheint, während einer Belagerung der philistäischen Stadt Gibbethôr nach noch nicht zweijähriger Regierung tödtete und sofort das ganze Haus Jerobeam's ausrottete. Als ein kriegerischer und tapferer Fürst, aber gänzlich den in religiöser Beziehung so verderblichen Prinzipien seiner Vorgänger huldigend, lebte er in beständiger Fehde mit dem Reiche Juda, über welches damals Assa regierte. Ja er rückte sogar bis Rama vor (jetzt er-Râm, s. Robinson, Pal. II, 566 ff.), nicht viel über 2 Stunden von Jerusalem gelegen auf der großen Heerstraße nach dem Norden, und begann diesen Platz zu einer eigentlichen Festung zu verwandeln, von wo aus er nicht bloß der feindlichen Hauptstadt allen Verkehr nach dieser Seite hin abschneiden, sondern sie förmlich blokiren und dominiren konnte, wenn es ihm gelang, die gewaltigen Befestigungswerke zu vollenden. In dieser äußersten Noth wußte Assa keinen andern Rath, als mit Hülfe der Tempel- und Palast-Schätze den König des damaskenischen Syriens, Ben-Hadad, zum Bündnisse mit Juda und zu einer Diversion in's Reich Israel zu erkaufen. Wirklich ließ sich dieser erbitten, obwohl früher selber mit Israel verbündet, und unterwarf den ganzen nördlichsten Theil des Zehnstämmereichs, namentlich die Städte Ijjôr, Dan, Abel-Beth-Maakha, die Gegend Genezareth, kurz das Stammgebiet Naphthali; es war dies der erste Einfall nordöstlicher Völker in das Reich Ephraim, veranlaßt durch den Zwist der zwei Bruderreiche, und ein Vorgang übler Vorbedeutung für das spätere Geschick beider Reiche! Für diesmal freilich scheinen die genannten Plätze nicht in des Syrers Hand geblieben zu seyn (2 Reg. 10, 32.; 15, 29.), Baesa wird sich mit demselben irgendwie abgefunden haben, mußte aber natürlich sofort von Rama abziehen und von weiteren, großartigen Plänen gegen Juda abstehen. Assa aber ließ durch ein allgemeines Aufgebot die angefangenen Bauten in Rama zerstören und aus dem dort vorgefundenen Material vielmehr in der Nähe die beiden Plätze Geba und Mizpa zu beiden Seiten der Nordstraße zu Sicherung des Zugangs nach Jerusalem befestigen, eroberte wohl auch bei dem Anlasse einige Städte im Gebirge Ephraim (2 Chr. 15, 8.). Baesa regierte übrigens 24 Jahre, von 955—932 v. Chr. (so Thenius; nach Winer 953—30, Ewald 961—37), und residirte in Thirza, woselbst er auch begraben wurde; aber schon an seinem Sohn und Nachfolger ging die durch den Propheten Jehu, Sohn Zanani's, wegen seines untheokratischen Wesens und der Ausrottung der Familie seines Vorgängers gegen Baesa ausgesprochene Weissagung eines gleichen Ausgangs seines Hauses in Erfüllung. Man vergl. 1 Kön. 15, 16—16, 7.; 2 Chron. 16, 1—6. (wo aber in V. 1. ein alter Schreibfehler sich eingeschlichen hat hinsichtlich der Zeitbestimmung jenes Einfalls in Judäa, s. Thenius zu 1 Kön. 15, 16.); Ewald, Gesch. Isr. III, 1. S. 162 ff. 185 f.; Duncker, Gesch. d. Alterthums (Berlin, 1852), I. S. 340, 342. Rüetschi.

Bahrdt, Karl Friedrich. Alle geistigen Richtungen, welche die Völker ergreifen, haben ihre Extreme, worin ihre Consequenzen auf die Spitze getrieben, oftmals bis zur Carricatur entstellt werden. So ist Bahrdt ein Extrem, eine Carricatur des rationalismus vulgaris der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, und hat als solcher auf seine Zeit eine große Wirkung gehabt; denn auch die verwerflichste Seite seines Wesens fand Anklang und Anhalt in gewissen traurigen Erscheinungen der theologischen Welt, wovon Tholuk in dem unten anzuführenden Werke einige schlagende Beweise gibt. Seine vielseitigen Talente, seine Rührigkeit und Geschäftigkeit, seine gewandte Feder befähigten ihn, die auflösende Richtung der Zeit in vielen Schriften zu vertreten, für den großen Haufen mundrecht zu machen, und in die gemeinste Münze des alltäglichen Lebens umzusetzen. In sich selbst ist er aller sittlichen Gesinnung, alles sittlichen Gehaltes baar, ja es gibt

selten einen Menschen, in welchem die vollkommene Sittenlosigkeit und Gesinnungslosigkeit, der vollendete Egoismus, der auch das Höchste als Mittel gemeiner Zwecke gebraucht, in einer so häßlichen, cynischen Weise zu Tage gekommen; so geartet erscheint er als eine Fratze der Menschheit, als eine blutige Satyre auf seine Zeit.

Er wurde 1741 zu Bischofswerda geboren, wo sein Vater, Johann Friedrich Bahrdt, damals Pastor war. Die Gunst des damaligen Oberconsistorialpräsidenten, Graf v. Holzendorf, hatte ihm diese Stelle verschafft; sie verschaffte ihm noch andere; denn er wurde 1748 a. o. Professor der Theologie in Leipzig, Beisitzer des Consistoriums 1750, ord. Professor der Theologie 1755. Der mit Geschäften und Nahrungssorgen überhäufte Vater konnte sich mit seinen Kindern fast gar nicht abgeben. Der junge Bahrdt erhielt seine erste Erziehung von Hauslehrern, die im Jahre öfter dreimal wechselten; nach einem kurzen Besuche der Nicolaischule kam er nach Schulpforte 1754, bereits eingeweiht in alle möglichen Bubenstücke; wie leichtsinnig er schon damals war, bezeugen seine Worte: „das Neue schreckte mich nicht, das Verschwinden des Alten rührte mich nicht.“ Nach zwei Jahren verließ er diese Anstalt, auf der er Einiges gelernt, — wahrscheinlich relegirt, obschon er selbst es nicht gestehen will. In Leipzig studirte er nun Theologie, und mit Uebergehung der anderen Lehrer hielt er sich fast ausschließlich an den starr orthodoxen, phantastischen Crusius, der in allen Psalmen Anspielungen auf den Pabst, den Antichrist, zu finden wähnte, der überall in der Bibel Typen und Weissagungen auf die neue Zeit herausklaubte, und einmal acht Stunden lang bloß über den Namen Jehovah perorirte. Bahrdt wurde der eifrigste Schüler dieses Mannes, in dem die alte Orthodoxie sich selbst überlebt und im Gegensatze gegen die neue Zeitrichtung wie absichtlich in sich selbst sich versteift und bis zur Carricatur sich verzerrt hatte. Bahrdt eignete sich alle Sondermeinungen der theologia prophetica seines Meisters an, er glühte von heiligem Eifer, wie er sagt, für den Sturz des Pabstes, er freute sich auf die bevorstehende allgemeine Judenbekehrung &c. In dieser Zeit verschaffte er sich auch durch ein abgefeimtes Bubenstück Faust's Höllenzwang; „ich empfand, sagt er, einen gewissen Stolz bei dem Gedanken, daß ich nun mit den höhern Geistern Umgang haben und mir Schätze der Weisheit und des Mammon's, ohne allen Aufwand von Geld und Kopfanstrengung, durch sie würde verschaffen können.“ Man ersieht daraus, welche Motive ihn leiteten, und wie wenig seine ganze Orthodoxie auf ihn sittlich eingewirkt hatte; man begreift aber auch, daß sie bald wie mürber Zunder von ihm sich ablöste. Bahrdt war aber damals in dieses tolle Geisterwesen so fest eingerannt, daß er sogar Geister citirte. Nachdem er sein triennium absolvirt, promovirte er 1761 zum Magister und fing an, Vorlesungen zu halten als Repetent seines Vaters; er las Dogmatik, sagt er, weil er gar nicht im Stande gewesen wäre, etwas Anderes zu lesen. Nachdem er seine theologische Prüfung bestanden, wurde er als Katechet an der Petrischule in Leipzig angestellt, und fand bald großen Beifall als Prediger, wie denn in der That ihm eine gewisse facundia nicht abzusprechen ist. In dieser Zeit machte er schon einige schriftstellerische Versuche, worunter besonders zu erwähnen ist, daß er ein damals sehr beliebtes Erbauungsbuch, der Christ in der Einsamkeit, von Crugott, unter dem Vorwande, daß es nicht orthodox genug gehalten sey, verbessert und mit neuen Abhandlungen vermehrt, wie der Titel es aussagte, herausgab; d. h. er lieh dem Verfasser die specifische Terminologie des Crusius und fügte Predigten, Gebete und Psalmen aus eigener Fabrik hinzu. Bald darauf gab er eine Sammlung von Kanzelreden über wichtige und den Namen des Gekreuzigten verherrlichende Wahrheiten der Religion heraus (1764), welche ihm die Ehre verschafften, von Pastor Götz, aus seinem Streite mit Lessing hinlänglich bekannt, zu einer Pfarrstelle in Hamburg vorgeschlagen zu werden. Er wollte nichts davon wissen, aber er, der Herr Katechet, der bereits außerordentlicher Professor der Theologie geworden, mußte sein Amt aufgeben (1768) wegen einer Paternitätsklage, wovon er selbst indirekt gesteht, daß sie gegründet gewesen sey. Das war das Ende seiner orthodoxen Periode, obwohl er gesteht (was wir ihm gerne glauben wollen), daß er schon früher am alten Lehrsystem irre geworden und selbst seinen Vater wankend

gemacht habe. Es war damals die Zeit, wo der würdige Kurfürst von Mainz, Emmerich Joseph, eine Wiederherstellung der Universität Erfurt unternommen. Dies wichtige Geschäft gerieth in höchst unwürdige Hände, und so kam es, daß Bahrdt eine Professur der biblischen Alterthümer in der philosophischen Fakultät erhielt. Sein Treiben in Erfurt, sein Auftreten als Theologe, seine Einschmuggelung in die Geschäfte der theologischen Fakultät als prof. theol. designatus und vermittelst der in Erlangen gekauften theologischen Doctorwürde, seine Angriffe auf seine Collegen, die Anklagen gegen ihn und seine Vorlesungen, die ihn am Ende bewogen, Erfurt zu verlassen, dies Alles ist am besten dargestellt in Ersch und Gruber, Encyklopädie unter d. Art. in den Anm. von H. A. Erhard. Durch Semler's Verwendung wurde er Prediger und Professor in Gießen. Aber auch hier war seines Bleibens nicht. Seine sich mehrenden Schriften, worin er mehr und mehr die Larve von sich warf, die Kränkungen seiner Collegen, waren die Ursache, daß er seinen Abschied erhielt. Auf Basedow's Empfehlung berief ihn der Herr v. Salis 1775 als Direktor seines Philanthropins zu Marschlins in Graubündten. Allein bald zerfiel er mit seinem Oberen und verließ ihn nach Verfluß eines Jahres, um einem Rufe des Grafen von Deining-Dachsburg nach Dürkheim an der Hardt als Generalsuperintendent und erster Prediger zu folgen. Er nahm sich hier sehr in Acht und gewann vielen Beifall in seinen Predigten; er gesteht freilich, daß er Vieles vortrug, besonders im Confirmationsunterrichte, woran er nicht mehr glaubte. Es gelang ihm auch, ein Philanthropin in Heidenheim zu gründen, welches eine kurze Zeit sich einer guten Aufnahme erfreute, aber bald herunterkam; außerdem mußte er um diese Zeit seine Stelle in Dürkheim aufgeben, und erhielt nun vom preußischen Ministerium die Erlaubniß, in Preußen zu leben, unter der ausdrücklichen Bedingung, daß er sich stille verhalte, zu keiner Klage Anlaß gebe, keine theol. Collegia lese und auf kein Amt Anspruch mache. Er wählte Halle, wo der ihm früher befreundete Semler lebte, zu seinem Wohnsitze 1779, und erhielt durch eine besondere Vergünstigung eine jährliche Gratifikation von 200 Thalern. Er gerieth aber bald wieder in sein wüstes Treiben und es wurde nun ärger mit ihm, so daß die Hallenser Professoren sich seiner schämen mußten. Er begnügte sich nicht mit Schriftstellerei, mit Vorlesungen (über die Beredtsamkeit, Tacitus, Juvenal, Logik und Metaphysik, Moral); er kaufte in der Nähe von Halle einen Weinberg und legte daselbst eine Haus- und Gastwirthschaft an, wobei seine Magd, die er die Stellung und Rechte einer Ehefrau einnehmen ließ, ihm Hülfe leistete (Bahrdt war schon längst verheirathet und seine Frau lebte noch). Der Professor der Moral, der des Morgens in hinreißender Sprache und Darstellung von Tugenden und Pflichten gesprochen, figurirte des Abends als Schenkwirth und Possenreißer und zog viele flotte Bursche an und machte viele Bursche flott, daß sie an Leib und Seele untergingen. Dieses Unwesen dauerte bei 10 Jahren; da gerieth er in Verdacht wegen einer vorgeblich gefährlichen Gesellschaft der 22 verbündeten Männer, welche übrigens nichts Anderes als eine Geldprellerei war, überdies schrieb er ein Lustspiel, das Religionsedikt, eine Persifflage der preußischen Regierung. Er kam dadurch in's Gefängniß in Halle und in Magdeburg; daraus befreit, setzte er sein früheres Weinschenkleben fort und starb an einer wüsten Krankheit 1792.

Bahrdt wußte allerlei, sehr Vieles; hatte er sich doch sogar an eine Ausgabe des Alten Testaments gemacht. Allein sein Wissen war in allen Dingen oberflächlich; doch das schadete dem Verkaufe seiner Schriften nicht. Wie sehr er es verstand, den vulgären Rationalismus populär zu machen, davon legen seine Briefe über die Bibel im Volkston das beste Zeugniß ab. Seine zahlreichen Schriften, die seiner Zeit großen Absatz fanden, sind für uns ohne allen Werth. Wir nennen hier einige außer den angeführten: Vorschläge zur Aufklärung und Berichtigung des Lehrbegriffs unserer Kirche (Riga 1771). Neueste Offenbarung Gottes (Riga 1773. 4 Th.). Briefe über systematische Theologie (Eisenach 1770—72). System der Moraltheologie (Eisenach 1779). Die kleine Bibel (6 Th. ebend.). Das Neue Testament oder Belehrungen Gottes durch Jesum und seine Apostel (Berlin 1783). System d. Dogmatik (Eisenach. 2 Bde. 1793). Moral für alle Stände,

3. Auflage. mit Zusätzen v. Teller (Berlin 1793. 3 Bde.). Predigten und kleine Schriften, Uebersetzungen von Juvenal und Tacitus. Sein von ihm selbst beschriebenes Leben, in 4 Theilen, Berlin 1790, ist ein Gemisch von Lüge, Heuchelei und zugleich frecher Selbstprostituirung. S. über ihn v. Gehren in Ersch und Gruber. Tholuk, in seinen vermischten Schriften. 2. Theil. S. 110. Prutz: K. Fr. Bahrdt, Beiträge zur Geschichte seiner Zeit und seines Lebens (1741—1771) in Raumers historischem Taschenbuche. 1850.

Herzog.

Bahrgericht, Bahrrecht, s. Gottesurtheile.

Bagnolenses, s. Katharer.

Bajophorien, s. Laubhüttenfest.

Bajus, Michael. Ein tiefer Lehrzwiespalt durchzog die katholische Kirche des Mittelalters: Augustinus war die höchste Auctorität und doch waren die Grundlehren seines Systems verlassen, hatten einem theoretischen und mehr noch einem praktischen Semipelagianismus Platz gemacht. Zwar hielten die zahlreichen Anhänger des großen Thomas von Aquino, insbesondere die Dominikaner und Augustinianer, seine Geltung aufrecht, ohne jedoch die Herrschaft seiner Lehrsätze behaupten zu können oder auch nur ernstlich zu wollen — was einer Kirchenreformation gleich gekommen wäre. Die Reformation des 16. Jahrhunderts, welche sich darauf stützte, hatte jenen Gegensatz wieder geweckt und verschärft, das tridentinische Concil die Spannung nur verdeckt, nicht gelöst. Da entstand noch in den letzten Jahren desselben jene Streitigkeit zu Löwen in Holland über Sünde und Gnade, welche als eine Vorgängerin der jansenistischen und als Mutter des Quietismus betrachtet werden darf (s. die Art.) und als ein Beleg gelten kann, wie Roms Hierarchie immer sich, nicht die göttliche Wahrheit will.

Den Anlaß zu diesem Streit gab die Lehre eines eben so gelehrten, als wahrheitsliebenden, nichts weniger als streitsüchtigen, vielmehr friedfertigen und demüthigen Mannes, Michael Bajus oder eigentlich de Bay, welcher 1513 zu Melin, einem Städtchen im Hennegau, geboren ward. Auf der Universität zu Löwen zeichnete er sich durch Fleiß, Ernst, Frömmigkeit und musterhafte Sitten so aus, daß er gleich nach Vollendung seiner Studien Inspektor einer wohlthätigen Stiftung ward (1540). Später lehrte er Philosophie, wurde Aufseher im Collegium Standenk und 1551 Doctor der Theologie und Professor der heiligen Schrift zu Löwen, wo er und Joh. Hessels die beiden Theologen Tapper und Ravenstein vertreten sollten, welche als Abgeordnete der berühmten Universität auf der Kirchenversammlung zu Trient saßen. Bajus und sein College trugen hier statt der bisher üblichen pelagianisirenden Scholastik der Scotisten die Lehren der Bibel und der Kirchenväter, namentlich des Augustinus vor, den ersterer neunmal ganz soll durchgelesen haben, wie er denn überall einen ächt christlichen, auf das Wesentliche des Glaubens gerichteten Sinn offenbarte. Ihre Amtsgenossen waren bei ihrer Rückkehr von Trient so unwillig über diese Neuerung, daß einer von ihnen ausrief: der Teufel selbst müsse diese neuen Lehrsätze eingeführt haben. Nun entbrannte ein Streit: Bajus Gegner wußten eine ganz formlose Verdammung von 18 Sätzen, welche sie aus seinen Schriften gezogen hatten, durch einen Theil der Sorbonne im Namen dieser berühmten theologischen Fakultät zu bewirken. Die Ränke wurden aufgedeckt, die Kämpfe nur noch lebhafter. Die Franziskaner, bekanntlich Scotisten (viel später erst auch die Jesuiten) bekämpften die augustinisch-thomistische Theologie des schon hoch gefeierten löwener Lehrers. Energisch machte Bajus die Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten, die Nichtverdienstlichkeit der guten Werke geltend. Diese Lehren erschienen aber damals um so bedenklicher, da sie nicht nur dem hierarchischen System, seinen Genugthuungen und seiner Opfertheorie entgegen waren, sondern noch mehr, weil die Reformation jene Sätze in den Vordergrund gestellt, ja sie recht eigentlich zum Schiboleth erhoben, und aus ihnen die gefährlichen Folgerungen gezogen hatte.

Nichtsdestoweniger wurden Bajus nebst Cornelius Jansen (s. d. Art.) und Jakob Wessel — trotz alles Protestirens und Intriguirens des päbstlichen Legaten Commendon

— durch Philipp II. oder eigentlich seinen berühmten Statthalter in den Niederlanden, den Cardinal Granvella, 1563 als Abgeordnete auf das Concil nach Trient geschickt, wo Bajus Gelehrsamkeit und Seelenadel viele Bewunderung erregten, wo er aber nicht mehr Gelegenheit hatte, seine Augustinische Denkweise hervortreten zu lassen. Nach seiner Rückkehr entbrannte der Streit auf das Neue. Den nächsten Anlaß gaben einige Abhandlungen des Bajus: vom freien Willen des Menschen, vom Verdienste der guten Werke, von der ersten Gerechtigkeit des Menschen, von den Tugenden der Gottlosen. Die Gegner zogen daraus Sätze aus, deren Verdammung von Seiten der spanischen Universitäten sie vergeblich zu erwirken suchten. Anfangs gelang es ihnen damit selbst beim päbstlichen Hofe nicht, bis endlich Pius V. im J. 1567 nach gewissenhafter Prüfung, wie es heißt, in der Bulle ex omnibus afflictionibus 76 Sätze aus denselben verwarf; aber wie sehr auf Schrauben gestellt! Nach genauer Prüfung, obgleich einige derselben gewissermaßen nach strengem Wortverstande, in welchem ihre Verfasser sie genommen hätten, behauptet werden könnten, verdamme er sie doch, verbiete und vernichte sie als ketzerische, irrige, verdächtige und verwegene, frommen Ohren anstößige Meinungen respective, über welche er alles Schreiben und Disputiren untersagt und dem Cardinal Granvella aufträgt, sie und alle darüber entstandenen Streitigkeiten zu unterdrücken. Zudem werden Bajus und seine Freunde in dieser Bulle soweit geschont, als kein Name darin genannt ist und nur im Eingange rechtschaffener und gelehrter Männer gedacht wird, welche auf gefährliche Meinungen gerathen wären. Der Hauptinhalt der verworfenen Sätze ist der: Gott hat den Menschen im Stande der Unschuld erschaffen, er konnte durch seine Natur das ewige Leben verdienen, ohne daß er dazu der Gnade bedurft hätte. Aber alle Handlungen des Menschen nach dem Sündenfalle, welche er ohne Gnade verrichtet, also die der Ungläubigen, sind Sünden. Die Freiheit ist nach der Schrift eine Befreiung von Sünde und verträgt sich wohl mit der Nothwendigkeit. Auch die unfreiwilligen Bewegungen der Lust bei den Wiedergebornen sind Sünde. Niemand, auch nicht die heilige Jungfrau, ist ohne Sünde geboren, sie und die Heiligen leiden auch ihrer Sünden wegen. Man darf nicht sagen, daß der Mensch durch Bußwerke Genugthuung leiste, sondern nur, daß uns Christi Genugthuung mit Rücksicht auf die Werke zugerechnet werde. — Man sieht, wie milde Bajus den Augustinismus vortrug; doch hatte er manche dieser Sätze nicht so ausgesprochen, wie sie hier verdammt wurden, und jedenfalls war er ungehört verurtheilt. Er unterwarf sich als ein stets gehorsamer Sohn des Pabstes, sandte aber an diesen 1569 eine Schutzschrift; die Folge war, daß er vor Granvella seine vermeintlichen Irrthümer abschwören mußte, ehe er von ihm Absolution erhielt. — Als er nun jene Sätze in seinen Vorlesungen verwarf, aber als nicht die seinen, ward ihm auch dies als Ungehorsam ausgelegt und nun ward die Bulle publicirt, auch der löwener theologischen Fakultät mitgetheilt, welche sich begnügte, zu erklären, daß sie dieselben niemals vortragen wolle. Die Verdammung ward auf gewisse leicht mißverständliche Ausdrücke bezogen, die Fakultät lehrte den Augustinismus fort.

Bajus blieb nicht nur in seiner Stellung, obgleich er und seine Collegen sogar angriffsweise verfuhren und 34 meist antipelagianische Sätze der Jesuiten Leß und Hamel verwarfen; er ward Dechant des Collegiat-Stifts St. Peter, obwohl es Anstoß erregte, daß er in Vorlesungen behauptete, daß die Bischöfe ihre Gewalt unmittelbar von Gott hätten, und daß Luk. 22, 32. die Unfehlbarkeit der Päbste nicht beweise; zwei Jahre später (1577) wurde er Kanzler der Universität und sogar Generalinquisitor der Niederlande. Er starb am 16. September 1589 als ein hochgefeierter Mann, nachdem Sixtus V. ein Jahr vorher vergeblich versucht hatte, dem Streit dadurch ein Ende zu machen, daß er beiden Parteien nochmals Schweigen auferlegte. Sein Vermögen bestimmte er zu einer dem heiligen Augustin geweihten Stiftung, welche sein Neffe, Jakob (st. 1614), der in Beziehung auf Denkweise und öffentliche Stellung ganz in seine Fußtapfen trat, ausführte. Die Erneuerung der Streitigkeiten erfolgte im jansenistischen Streit, eine Vermittlung versuchte Molina (vgl. d. Art.), welcher an Bajus Satz anknüpfend, daß alles Thun des

Menschen, das nicht aus reiner Liebe Gottes hervorgehe, Sünde sey, die sogenannte quietistische Denkweise begründete.

Schriften, meist polemischen Inhalts, welche Bajus herausgegeben hatte, wurden erst nach seinem Tode von dem Benediktiner Gerbéron in zwei Quartbänden gesammelt und sehr sorgfältig herausgegeben (angeblich zu Cöln, wirklich wohl in Holland 1596). Ein Theil seiner Werke, namentlich ein Commentar über den Magister sententiarum und eine Erklärung der Psalmen sind ungedruckt geblieben. Die, welche wir besitzen, behandeln theils die Lehre von der göttlichen Gnade in demselben Sinne wie später die Jansenisten (z. B. de meritis operum ll. II, de prima hominis justitia et virtutibus impiorum ll. II, de libero hominis arbitrio, de charitate, justitia et justificatione ll. III, de peccato originis, de indulgentiis u. s. w.), theils Streitschriften wider Gegner der römischen Kirche, insbesondere den Reformirten Marnix zu Leyden, den er geschickt, in den Augen seiner Widersacher nur zu milde widerlegt. Jener Ausgabe sind *Baiana* beigefügt, welche wichtige Nachrichten über seine Person, Stellung und Schicksale enthalten. Besonders genau sind die Nachrichten über ihn in *Bayle's* Dictionaire hist. et crit., in Schröckh's Kirchengeschichte (seit der Reformation IV. S. 284—95) und in der katholischen Real-Encyklopädie von Wetzer und Welte. **L. Pelt.**

Balaam, s. Bileam.

Baladan (בַּלְאֲדָן zusammengezogen aus בַּעַל אֲדָן = אָדוֹן, dessen Herr Baal ist, d. h. Baalsdiener), Vater des Berodach Baladan (בְּרֹאדַךְ בַּלְאֲדָן, LXX *Μερωδὰχ Βαλαδάν*, Vulg. Berodach Baladan. בְּרֹאדַךְ ist s. v. a. מְרֹאדַךְ, der Name eines babylonischen Gottes [Jer. 50, 2.], des Kriegsgottes; nach Einigen etymologisch verwandt mit dem deutschen Mord und dem lat. Mars; nach Andern vom persischen صردك, Männchen), König zu Babylon zur Zeit der assyrischen Könige Sanherib und Assar Haddon und wahrscheinlich ein denselben unterworfener Unterkönig. 2 Kön. 20, 12. Die Gesandtschaft an Hiskias (s. d. A.) nach dem verunglückten Zuge Sanherib's gegen Judäa und zur Zeit des Thronwechsels zu Ninive hatte ohne Zweifel die Absicht, in Gemeinschaft mit dem jüdischen Könige, der eben erst einen so glänzenden Sieg über Sanherib gewonnen hatte, das assyrische Reich zu schwächen und sich von demselben unabhängig zu machen. Ob Nabopolassar, der Gründer des babylonischen Reichs, mit dieser Königsfamilie in Zusammenhang stand, ist nicht sicher auszumachen. **Hauff.**

Balak (בָּלָק, leer), Sohn Zipor's, König der Moabiter zur Zeit Moses, d. h. zur Zeit der Eroberung des Ostjordanlandes durch die Israeliten (4 Mos. 22 ff.).

Gegen das unwiderstehliche Waffenglück der Israeliten sucht er seine Hülfe in der Zauberei und will Israel durch Bileam (s. d. A.) verfluchen lassen. Aber Bileam segnet, statt zu fluchen, und wird von Balak fortgejagt. Nach einer andern Angabe (Kap. 25.) wurde Bileam von den Israeliten im Kriege gefangen und getödtet, weil auf seinen Rath das Volk durch götzendienerische Unzucht seinem Gott entfremdet und eben damit der göttlichen Strafe und dem Fluch preisgegeben werden sollte. Aber durch eifrige Jehovadiener wird dem Verderben gewehrt und in dem darauf unternommenen Rachekrieg fällt Balak. Vergeblich kämpft die Macht der gebundenen Zauberei und die Macht der Verführungskünste gegen den Heilsrathschluß Gottes über sein Volk. **Hauff.**

Baldachin oder Baldekin, deriv. von Baldak, dem mittelalterlichen Namen von Babylon, weil sie daher bezogen wurden. Es sind überhaupt kostbare Seidenstoffe, zu Kleidern und Decken von allerlei Art verwendet. Nach dem kirchlichen Sprachgebrauche sind es 1) Altarthronhimmel an hohen Festtagen über dem Tabernakel angebracht, aus Nachahmung des halbkreisförmigen, auf Säulen stehenden Daches, welches in den älteren Kirchen den Altar beschattete und gegen Staub beschützte (umbraculum, *πυργος*). Gewöhnlich 2) Traghimmel zur schützenden und ehrenden Bedeckung des Sakraments bei den Prozessionen und der öffentlichen Versehung der Kranken angewendet. S. Du Cange s. v. und Benecke, mittelhochdeutsches Wörterbuch.

Balde, Johann Jakob, von seinen Zeitgenossen »der deutsche Horaz« genannt, wurde als armer Eltern Kind im Januar 1603 in dem elsassischen Städtchen Ensisheim bei Colmar geboren, von wo er frühzeitig, wahrscheinlich zu Verwandten, nach Baiern kam. Um's Jahr 1620 bezog er die bairische Universität Ingolstadt, um die Rechte zu studiren und galt dort als der erste Studiosus der Hochschule sowohl wegen seiner Gelehrsamkeit und des Geniefeuers, das aus ihm blitzte, als auch wegen seiner ganzen äußern Erscheinung als schöner, stattlicher, hochgewachsener Jüngling. Im Jahr 1624 aber, als er seine Studien nahezu vollendet hatte, wurde eine unglückliche Liebe zu einer schönen Bäckerstochter von Ingolstadt für ihn zum entscheidenden Wendepunkt seines Lebens. Als er nämlich eines Abends in tiefer Melancholie den letzten Versuch machte, durch ein Spiel auf der Mandoline von der heißgeliebten Jungfrau ein Zeichen der Gegenliebe zu erringen und sich abermals unerhört sah, so tönte aus dem nahegelegenen Franziskaner-Kloster der feierliche ernste Chorgesang der Mönche an sein Ohr und traf sein verirrtes Herz im Innersten und brachte ihn zu tiefer Beugung darüber, daß diese Männer Nachts sich vom Lager erheben, um ihrem Gott Loblieder zu singen, er aber eine Nacht um die andere seine Liebe an ein armes, sterbliches Geschöpf verschwende. Da rief er plötzlich aus: „cantatum satis est, frangito barbiton!“ Und wie er sprach, so that er auch. Selbigen Tages noch meldete er sich beim Provinzial des Jesuitenordens mit der Bitte: »ich entsage der Lust dieser Welt, — nehmet mich auf in Euern Bund, der dem Erlöser zu dienen bestimmt ist!« Nach mehreren Abweisungen, die ihn aber nicht wankend machten in seinem festen Entschlusse, der Welt für immer zu entsagen, ward er 1. Juli 1624 feierlich in die unterste Stufe des Ordens aufgenommen. Nachdem er dann mehrere Jahre lang das Noviziat in Landsberg bestanden und dort seine Studien namentlich der Philosophie, zu der sich sein beschaulicher, tiefsinniger Geist vorzugsweise neigte, und der alten klassischen Poesie zugewandt hatte, wurde er als Universitätslehrer nach Ingolstadt berufen, wo er zuerst die Grammatik, dann die Poesie und hierauf die Rhetorik zu lehren hatte. Nachdem er 7—8 Jahre hindurch sein akademisches Lehramt mit höchstem Beifall geführt und den Ruhm Ingolstadt's im weiten Ausland verbreitet hatte, berief ihn 1638 der Kurfürst Maximilian I. von Baiern an Jer. Drexels Stelle als Hofprediger nach München. Hier an dem bedeutsamen katholischen Hofe und in der neu aufblühenden Hauptstadt konnte sich im Umgang mit berühmten, geistreichen Männern des In- und Auslandes und unter den schönsten Kunstanschauungen, die auch viele Kunstkenner nach München lockten, sein reicher Geist auf's Herrlichste entfalten. Während seines dortigen 10jährigen Aufenthalts von 1638—1648 machte er sich denn auch als lyrischer Dichter weithin berühmt. Sein Amt als Hofprediger, in welchem er begeisterte Aufnahme bei seinen Zuhörern fand und neben welchem er auch noch 2 Jahre lang seine Vorlesungen über Rhetorik vor einer grossen Zuhörerschaft fortsetzte, mußte er zwar im J. 1643 niederlegen, da er schon seit 1637, wahrscheinlich in Folge übermäßigen Studirens, an einem Ansatz der Schwindsucht zu leiden hatte; allein nach seiner Wiedergenesung von einer 5monatlichen schweren Krankheit brachte er noch die Jahre 1644—1647 ohne öffentliche Wirksamkeit zu München in gesegneter Dichtermuße zu. Zu Anfang des Jahrs 1648 aber vertauschte er München mit dem milder gelegenen Landshut, wo ihm seine mehr gekräftigte Gesundheit die Besteigung der Kanzel wieder gestattete. Von da kam er 1654 als Prediger nach Amberg und im nämlichen Jahre noch als Hofprediger und Beichtiger des Herzogs Philipp Wilhelm von Baiern nach Neuburg an der Donau, wo er dann noch die letzten 14 Jahre seines Lebens zubrachte. Er hatte hier eine sehr ruhige, seinem reichen Geist angemessene Stellung, in der er sich fortwährend noch mit der ihm so lieb gewordenen Poesie beschäftigte. Das Predigtamt bekleidete er wegen seiner wieder schwächer werdenden Gesundheit bloß bis zum J. 1656. In den letzten zwei Jahren seines Lebens, als er sein Ende unaufhaltsam heranrücken sah, widmete er sich dem unablässigen Gebet und stillen Betrachtungen jenseitiger Dinge so sehr, daß er sein Herz ganz von der Welt abwandte und sich beinahe von allem näheren

Umgange mit Menschen zurückzog. In seinen letzten 14 Tagen ließ er sich noch mehreremal des Tags in die Kirche tragen, wo er dann knieend seine Andacht verrichtete und zuletzt noch das h. Abendmahl empfing. Am 9. Aug. 1668 entschlief er in einem Alter von 65 Jahren ruhig und schmerzlos. Sein Tod erregte große Wehmuth in den weitesten Kreisen umher. Er war aber auch ein Mann vor Tausenden ausgezeichnet durch Geisteskraft und Tiefe des Gemüths, ein sanfter, menschenfreundlicher und höchst liebenswürdiger Karakter von mildem Edelsinn, ungemeiner Herzensgüte und Anspruchslosigkeit. Selbst manche Protestanten huldigten in jener zerrissenen Zeit des Religionsstreites dem hochherzigen Sänger, dem es zunächst um die Furcht Gottes, um die Anerkennung des ächt Menschlichen, um Friede und Menschenliebe zu thun war.

Dem Talente nach gehörte er zu den ersten Dichtern Deutschlands. Seine klassische Polyhistorie, sein unerschöpflicher Geist, die ungemeine Versatilität seines produktiven Talents, bei dessen Anwendung ihm schon „Grandiloquenz" zum Vorwurf gemacht worden ist, erregen Bewunderung. Er dichtete aber meist nur in lateinischer Sprache, und weil er so die todte Sprache einer untergegangenen Welt zum Ausdruck seiner tiefsinnigen Gedanken gewählt hatte, war er auch bald vergessen und 1½ Jahrhunderte lang fast nur noch bei gelehrten Lateinern, z. B. Morhof ꝛc. geschätzt und gekannt. Er hielt sich besonders an Horaz, aber in sehr freier Weise und übertraf ihn noch weit an Tiefe des Gefühls, an Fruchtbarkeit und genialer Erfindung und Composition. Während sein hoher Genius aber sich in die schönsten, obwohl meist schweren lateinischen Formen zu kleiden wußte, also daß er selbst den großen lateinischen Lyriker Sarbievius, Verfasser der „Luisiade" überflügelte, stand er an deutscher Sprachbildung weit unter seinen Zeitgenossen z. B. einem Paul Gerhard, und die wenigen deutschen Bestandtheile seiner Poesien, ungelenke deutsche Verse, haben seinem Dichterruhm nicht wenig Abbruch gethan. Als Dichter in der alten klassischen Form ist er jedoch wahrhaft prächtig zu nennen. Er vereinigte in sich — wie ihm nachgerühmt wird — „den zürnenden Geist des Alcäus, die Frische des Horaz, den Tiefsinn eines Plato mit dem beißenden Spottsalz eines Juvenal und steht so als ein vermittelnder Geist zwischen dem klassischen Alterthum und der neuern romantischen Kunstbildung mitten inne." In großer Belesenheit und unerschöpflichem Witze hat er vielfach alte Geschichte und Mythologie benützt zur Darstellung und Beleuchtung neuerer Zeitgegenstände.

Während seines Aufenthalts in Ingolstadt (1627—1637) bewegte er sich mehr im epischen, auch elegischen Dichtergebiet. So schrieb er damals ein großes episches Lobgedicht auf Tilly (1629), auf Kaiser Maximilian I. (1630) und andere Helden des Tages; 1632—37 besang er Tilly's Tod; 1637 bestrafte er in einer Epopöe unter dem Titel: „der Froschmäusekrieg" die politischen und militärischen Sünden des 30jährigen Krieges und in dem sehr berühmt gewordenen lateinischen und deutschen Gedicht: „de vanitate mundi", das erst 1638 gedruckt wurde, die Sünden der Welt; auch ein lateinisches Trauerspiel, in edlem sententiösem Styl gehalten, „die Tochter Jephta's", stammt aus jener Zeit. In München aber (1638—1648) wandte er sich nun vollends in entschiedenster Weise der Lyrik zu, und aus dieser Zeit, dem Glanzpunkt seiner Kraft und der Periode seiner reichsten Produktivität, stammen die meisten und schönsten seiner Oden, unter welchen hinwiederum die sogenannten „Enthusiasmen," 18 an der Zahl, die trefflichsten sind. Im J. 1643 erschienen von ihm 4 Bücher Oden, dann folgte ein Buch von Nachgesängen (Epoden) und dann noch 9 Bücher lyrischer Wälder (Sylvae), von welchen namentlich das 8. und 9. Buch seine lyrischen Gedichte von 1644—45, die zu den reichsten und reifsten gehören, enthält. Im Ganzen sind es bei 300 Oden. In der neuern Zeit gab Joh. Conrad Orelli eine Auswahl derselben heraus unter dem Titel: „Jacobi B. Carmina selecta summa diligentia recognita. Edit. II. 1818. Deßgleichen 1829. Eine deutsche Uebersetzung sämmtlicher Oden lieferte Johannes Baptista Neubig von Auerbach in der Oberpfalz unter dem Titel: J. J. Balde's Oden, metrisch übersetzt. 3 Bde. Kempten 1828—1830. Ein Jahr darauf erschienen: J. J. Balde's Oden und

Epoden in 5 Büchern. Von Jos. Aigner, Augsb. 1831. In A. Knapp's, Stadtpfarrers zu Stuttgart, Christoterpe 1848 gaben drei Freunde, er, Professor Donner in Stuttgart und Professor Dr. Eyth in Schönthal, gelungene metrische Uebersetzungen von 28 Oden. — Aus der münchner Zeit stammt auch sein berühmtes Gedicht: »Philomele« vom J. 1644. In dieser durchweg lateinisch gehaltenen Darstellung »der sterbenden Nachtigall« spricht er seine Liebe zu dem leidenden und sterbenden Heiland der Welt mit außerordentlicher Sprachbewältigung und in der sinnigsten, innigsten Weise aus. Sonst galten freilich seine poetischen Klänge meist der »gebenedeiten Jungfrau.« Nicht weniger als 70 Gesänge hat er der Maria gesungen. A. Knapp sagt über den religiösen Gehalt seiner Lieder treffend: »wo er als sinnender Geist in allgemeinen menschlichen Regionen schwebt, wird er immerdar ein Liebling sinniger Gemüther bleiben, ein klassischer Kernmann, der ungefähr zwischen den heidnischen Dichtern des Alterthums und den Propheten Israels, mit einigem neutestamentlichen Lebensschimmer, mitten inne steht. Aber das eigentliche Mark des Evangeliums, das pectus Christi, jenen spezifischen Lebensatem, der aus dem Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo fließt, jenes höchste, seligste Element der Herzen und Geister, hat er nicht erfaßt.« In seiner spätern Lebensperiode, von 1648 an, besonders während seines Aufenthalts in Neuburg, ist ihm der frische lyrische Blumenschmelz abgestreift und er bewegt sich in einer trübern Lebensanschauung. So wandte er sich wieder und noch mehr als zuvor, dem elegischen Dichtergebiete und zugleich der Satyre zu. Zu erwähnen sind in dieser Beziehung seine Satyren auf die Medicin (J. J. Balde's medicinische Satyren, urschriftlich übersetzt und erläutert von Neubig. 2 Thle. München 1833.) Sein letztes größeres Werk, das er 1656 begann und mit einer Widmung an Pabst Alexander VII., der ihm dafür eine große goldne Medaille mit seinem Bildniß verehrte, 1663 in Druck gab, ist die Urania victrix, worin er in elegischer Form den Sieg der himmlischen Liebe über das Irdische und Sinnliche unter Bezugnahme auf alle Freuden der Sinne, Künste, Wissenschaften und Berufsämter feiert. Aus seinem Nachlaß wurden noch 33 lateinische Elegien gesammelt, die er wahrscheinlich für den zweiten, nicht mehr erschienenen Theil seiner Urania bestimmt hatte, und worin sich z. B. ein Gespräch der Seele mit ihrem im Grabe liegenden Leibe, der Nektar Gottes d. i. die Thränen eines bußfertigen Sünders, der reumüthige Petrus &c. finden.

Eine Gesammtausgabe von Balde's Werken erschien, freilich incorrekt und unvollständig in 4 Bänden zu Cöln 1660; die beste und vollständigste ist die in 8 Bänden zu München 1729 erschienene. In der neuern Zeit hat ihn erst Herder wieder aus der Vergessenheit gezogen, indem er in der Terpsichore seinen Nachlaß in 13 Bänden bearbeitete und im Jahrgang 1794 sein Kenotaphium gab. Das größte Verdienst um seine Neubelebung hat sich aber Neubig erworben, der im zweiten Band seiner oben angeführten metrischen Uebersetzung der Balde'schen Oden v. J. 1829 eine vollständige, aus zuvor unbekannten Quellen geschöpfte Biographie desselben gab. E. E. Koch.

Ballerini, zwei Brüder in Verona, der eine, Pietro, am 7. September 1698, der andere, Girolamo, am 29. Januar 1702 geboren, bürgerlichen Herkommens, in der Jesuitenschule ihrer Vaterstadt erzogen und später zu Priestern geweiht, sind durch ihre gelehrten besonders kirchengeschichtlichen und kanonistischen Arbeiten zu großer Berühmtheit, der ältere von ihnen auch durch seine praktische Tüchtigkeit zu einer ansehnlichen äußern Stellung gelangt. Den Anstoß zu tieferen Studien gab Beiden die Beschäftigung mit den Werken des Cardinals Noris, und dem jüngeren besonders das Beispiel und die Ermunterung des älteren. Pietro hatte sich zuerst der Philosophie und dem Lehramte zugewendet, auch eine Zeitlang der accademia delle belle lettere, der Gelehrtenschule seiner Vaterstadt, vorgestanden: aber bald sich von dieser Thätigkeit zurückgezogen und nun in Gemeinschaft mit seinem Bruder gelehrten Arbeiten gewidmet. Zeitgenossen rühmen hierbei die Eintracht beider Brüder ebenso wie die Selbstständigkeit eines jeden derselben; oft nach hartem Streit, aber nie ohne sich wirklich vereinigt zu haben, hätten sie, ein jeder aus seinen Studien das gemeinsame Resultat gebildet, und dabei

habe Girolamo vornehmlich den geschichtlichen, Pietro den theologischen und kirchenrechtlichen Theil beigetragen. Aus dieser Gemeinschaft beider Brüder sind die trefflichen Ausgaben der Sermones S. Zenonis (1739), der summa S. Antonini (1740) und S. Raimundi de Pennaforte (1744), später der opera Ratherii episcopi Veronensis (1756) und (1755—1757) eine der bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen des vergangenen Jahrhunderts, die Ausgabe der Werke Leo's des Großen hervorgegangen, in deren Anhange (S. Leonis Magni R. pont. opera III. 1757) die Abhandlung über die vorgratianischen Kanonen, De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque tractatus, steht, ein Werk, welches in dieser Richtung des Kirchenrechts Bahn gebrochen hat und bis jetzt noch unübertroffen ist. Pietro's Thätigkeit hat aber in der Wissenschaft noch größere in das Leben greifende Zwecke verfolgt; er trat in Streitigkeiten verschiedener Art, schon früher (1724) in einem philosophischen, dem sogenannten veroneser Probabilitätsstreit, später (1747) in einem juristischen De jure divino et naturali circa usuram, dann (1753) in den Streitigkeiten des veroneser Bischofs mit seinem Kapitel, und in einer Dissidie seiner Regierung mit Oestreich (1756) und zuletzt (1765) namentlich gegen Febronius, für den Papalismus mit aller Entschiedenheit in gelehrten Abhandlungen auf. In der curialistischen Richtung, worin er durch seine Studien schon naturgemäß gegründet war, hatte ihn ein längerer Aufenthalt zu Rom bestärkt, wo er seit 1748 als gelehrter Consulent des venetianer Gesandten verweilte; Pabst Benedikt XIV. überhäufte ihn hier mit Gunstbezeugungen und veranlaßte auch unmittelbar die Herausgabe von Leo's Werken gegenüber den Arbeiten Quesnel's, welche von der Curie verurtheilt und verboten worden waren. Mit der Vertheidigung des päbstlichen Rechts der hereinbrechenden Aufklärung gegenüber hat Pietro seine Laufbahn beschlossen; seine zwei letzten Werke De potestate ecclesiastica S. pontificum et conciliorum generalium liber etc. accedit appendix de infallibilitate eorumdem pontificum in definitionibus fidei (1765) und Liber de vi ac ratione primatus pontificum (1766) sind in unserer Zeit wieder durch Westhoff und Binterim hervorgesucht und als ein Gut ebenso der Wissenschaft als der Kirche anerkannt worden. Siebenzig Jahre alt starb Pietro am Ostermontag 1769; mehrere Jahre nach ihm der jüngere Bruder.

Die Lebensnachrichten über die Brüder Ballerini, wie sie in diesem kurzen Abriß dargestellt worden sind, und ausführliche Verzeichnisse über ihre zahlreichen, oft anonymen Schriften finden sich bis zum Jahre 1758 bei *Mazzuchelli* Gli scrittori d'Italia II[a], 178—185, bis zum Jahre 1771 in der Verona illustrata II, 169. Was unsere deutschen Gelehrtenlexica und Literaturgeschichten liefern, ist ebenso wie die Darstellung in der Biographie universelle III, 285 Auszug aus Mazzuchelli und außerdem falsch oder werthlos.

Merkel.

Balsam, ein Wort, das ohne Zweifel aus dem Semitischen stammt, im Hebräischen בָּשָׂם, בֶּשֶׂם oder בֹּשֶׂם, im Arabischen voller بَلَسَانٌ lautet, woraus die griechische, lateinische und deutsche Form des Wortes entstanden ist. Merkwürdigerweise aber hat weder Sept. noch Vulg., noch auch Luther dieses Wort je durch Balsam übersetzt, sondern בָּשָׂם Hohel. 5, 1.; Sept. *ἄρωμα,* V. aroma, L. Würze, בֹּשֶׂם 2 Mos. 35, 28., Sept. *συνθεσις,* V. aroma, L. Spezerei. Ebenso Ezech. 27, 22., V. und L., nur Sept. *ἥδυσμα.* Dagegen Hoh. 5, 13. 6, 2. Sept. u. Vulg. *ἄρωμα,* aroma, L. Würze. Ebenso wird בְּשָׂמִים, 1 Kön. 10, 2. 10. von Sept. *ἡδύσματα,* V. aromata, L. Spezerei übersetzt. Dagegen übersetzt Luther durch Balsam נָטָף 2 Mos. 30, 34., wofür Sept. *ςακτὴ* hat, ebenso Vulg. u. de Wette. Ferner שֶׁמֶן Esth. 2, 13. gegen Sept. u. Vulg. Ebenso in Susanna v. 17, in Ps. 133, 2. 141, 5. Ezech. 16, 9., Amos 6, 6. Ja sogar פַּנַּג Ez. 27, 17., das entschieden ein Backwerk bezeichnet, übersetzt er nach Vulgata durch Balsam.

Da aber die Balsamstaude von Plinius 12, 54. nur als ein Erzeugniß Judäa's aufgeführt wird, und auch andere Schriftsteller, Justin. 36, 3., Tacit. Hist. 5, 6. Plut. vit. Anton. c. 36. Florus 3, 5, 29., Palästina wegen seines Balsams preisen; so ist

gewiß unter בֶּשֶׂם Hohel. 5, 1. 4, 16. 5, 13. 6, 2. die Balsamstaude zu verstehen, welche nach Diod. Sic. 3, 46. vgl. 1 Kön. 10, 2. 10. auch in Arabien, wenigstens dem sogenannten glücklichen einheimisch ist. Vielleicht ist sie dort ursprünglich einheimisch und wild wachsend gewesen und nach Palästina als Garten- und Handelspflanze, aber nach 1 Mos. 37, 21. 43, 11. frühe gebracht worden, da ihr Saft schon zu Jakobs Zeiten einen Ausfuhr-Artikel bildete, und Königen Geschenke damit gemacht werden durften. In Palästina scheint die Balsamstaude vorzüglich in Gilead Jer. 8, 22. 46, 11., später in der Umgegend von Jericho, *Strabo*, 16, 763. angebaut worden zu seyn. In Salomo's Zeit finden wir sie um Jerusalem in des Königs Gärten, Hohel. 5, 1. 13. 6, 1., wobei übrigens ungewiß, ob die Pflanze, wie *Josephus* Antiqq. 8, 6. 5. meint, durch die Königin von Saba, oder ob sie aus Gilead dahingekommen sey. Später soll sie nach einer bei *M. Sanutus* secret. fid. 3, 251. und Pococke, Morgenl. 1, 39. erhaltenen Nachricht durch Kleopatra aus Judäa nach Aegypten verpflanzt worden seyn. Da dieses Gewächs aber in Palästina und Aegypten nicht mehr vorkommt, sondern bloß noch im glücklichen Arabien, so scheint es, daß es jetzt auf seine ursprüngliche Heimath wieder beschränkt ist. Plinius und Forskal, Flor. Aegypt. Arab. p. 79, haben drei Arten des Balsamgewächses unterschieden, wovon die zwei ersten Stauden sind, die dritte aber einen ziemlich hohen Baum bildet. Die erste Art hat dünne, haarige Laubsprossen, die zweite einen krummen Strauch von rauhem Ansehen, die dritte größere dagegen eine glatte Rinde. Das Holz des Balsamgewächses kommt dem des Weinstocks am nächsten, und wird ähnlich behandelt. Die Blätter sind aber größer, der Raute ähnlich und bleiben das ganze Jahr hindurch grün. Die olivenartige Frucht enthält Samenkörner, aus welchen ein honigartiger, doch bitterer Saft, carpobalsamum, ausgepreßt wird. Im Juni, Juli und August schwitzt die Staude den edeln Saft in dünnen Tropfen aus, welcher in irdenen Gefäßen aufbewahrt wird. Anfangs ist er weiß und durchsichtig, später wird er roth und klebrig. Für den besten wird derjenige erkannt, welcher vor dem Ansetzen der Frucht ausschwitzt. Um mehr Saft zu gewinnen, werden mit spitzem Eisen oder auch nach Plinius mit einem spitzen Bein, einem scharfen Steine, ja selbst einem Stücke Glas Einschnitte in die Rinde geritzt; allein dieser Balsam ist nicht mehr so edel, als der von selbst geflossene. Dieser Ausfluß heißt צְרִי, welches Wort auch von Luther, 1 Mos. 37, 25. 43, 11. durch Balsam, dagegen unrichtig Jer. 8, 22. 46, 11. 51, 8. durch Salbe, Ezech. 27, 17. durch Mastich übersetzt wird. In allen diesen Stellen hat Vulgata das Wort durch resina (Harz) wiedergegeben, und Septuaginta durch *ῥητίνη*, was sowohl im Griechischen als im Hebräischen das entweder von selbst oder durch Ritzen ausgeflossene Harz bezeichnet. Selbst aus den Samenkörnern des Gewächses, der Rinde und dem Reisig kann noch Harz gepreßt werden, das aber den beiden anderen Arten weit nachsteht. Dieses Harz wurde theils wegen seines Wohlgeruches, theils wegen seiner Heilsamkeit, Jer. 8, 22. 46, 11. 51, 8., hochgeschätzt.

Die Kostbarkeit des ächten Balsams, wie er namentlich von der Königin aus Saba gebracht wurde, gab wahrscheinlich Veranlassung, daß man auch frühzeitig anderen Pflanzen balsamische Stoffe zu entlocken suchte, und diese ebenfalls mit dem Namen Balsam bezeichnete. Daß auch andere wohlriechende Gewächse diesen Namen als Beinamen erhielten, kann man aus 2 Mos. 30, 23. sehen. Deßhalb ist die Verwirrung, welche hierüber bei den älteren Uebersetzern herrscht, einigermaßen erklärlich. **Vaihinger.**

Balsamon, Theodorus, einer der gefeiertsten Kanonisten der griechischen Kirche, Diakonus an der Sophienkirche in Konstantinopel, seiner Vaterstadt, Richter (Nomophylax) und Archivar (Chartophylax), wurde 1193 zum Patriarchen von Antiochia erhoben und starb gegen Ende des 12. Jahrh. Die seinen Responsen (bei *Leunclavius* jus Graeco-Romanum T. I. p. 362) beigefügte Zahl 1203 ist falsch, statt 1193, wie *Beveregius* im Synodicon T. I. Proleg. §. XV. annimmt, oder 1195, nach Biener, Geschichte der Novellen Justinians S. 210. Unter seinen zum Theil noch nicht gedruckten Schriften ist außer den: *μελεταὶ ἤτοι ἀποκρίσεις*, die wichtigste die: *Ἐξήγησις τῶν ἱερῶν καὶ*

θείων κανόνων, ein vollständiger Commentar zum Nomokanon und Syntagma des Photius (s. d. A.), welchen er auf Verlangen des Kaisers Emanuel Kommenus und des Patriarchen von Konstantinopel Michael Anchialus zwischen 1166—1177 ausarbeitete. Seine Absicht ging bei diesem Werke vorzüglich dahin, nachzuweisen, wie weit noch die im Nomokanon erwähnten weltlichen Gesetze (*νόμοι*) Autorität besäßen, wobei der Grundsatz aufgestellt ward, daß für das griechische Kirchenrecht die Basiliken (s. d. A.), nicht aber die Justinianische Compilation entscheidend sey. (Biener a. a. O. S. 145 ff. 212 ff. Desselben de collectionibus canonum ecclesiae Graecae. Berolin. 1827. 8. § 6.) Der Commentar zum Nomokanon erschien zuerst Paris 1615, besorgt von Christoph Justell, wiederholt Paris 1620 (typis regiis) und in der bibliotheca juris canonici von Voellus und Justellus Tom. II. pag. 785 seq. Der Commentar zum Syntagma findet sich bei Beveregius a. a. O. Tom. I. Mit Unrecht wird Balsamon für den Verfasser einer andern Arbeit gehalten, welche in den Anfang des 7. Jahrh. gehört und von Photius selbst schon benutzt ist, nämlich einer collectio constitutionum ecclesiasticarum, sogen. Paratitla. (Biener, Gesch. der Novellen S. 179 ff.) Ueber Balsamon vergl. man überhaupt außer dem schon citirten Beveregius (Synodicon. Proleg. §. XIV—XXI.) und Biener, *Mortreuil*, histoire du droit Byzantin. Tom. III. (Paris 1846. 8.) p. 432 ff. 451 ff.

H. F. Jacobson.

Balthasar, s. Belsazar.

Baluze. Hinsichtlich des Lebens und der Werke dieses Mannes verdient neben den Angaben Du Pin's in seiner Bibliothek der kirchlichen Schriftsteller (T. XIX. p. 1—6), Niceron's in seinen Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten (Thl. 1. S. 459—471), Mansi's im Vorberichte zu seiner Ausgabe der Miscellaneen Baluzes (Lucca 1761.), Vitrac's in seinem Eloge de Baluze (prononcé avant la distribution des prix du collège royal de Limoges le 22 août 1777), den meisten Glauben die etwa im Jahre 1711 von Baluze selbst abgefaßte Lebensbeschreibung, welche mit den nöthigen Schlußbemerkungen versehen schon der Buchhändler Martin der Bibliotheca Baluziana (Paris 1719) voranschickte, und welche wir mit weiteren Erklärungen im ersten Bande der Ausgabe der Kapitularien von Chiniac (Paris 1780) S. 62—66 finden. Daselbst folgt auch S. 66—79 die vollständigste Aufzählung und Besprechung der 45 Schriften, welche Baluze herausgegeben hat, und der 115 älteren Schriften, welche Baluze zu einer neuen kritischen Ausgabe vorbereitet hat.

Stephan Baluze wurde am 24. November 1630 zu Tulle geboren und gehörte einem Geschlechte angesehener Rechtsgelehrten an. Den ersten Unterricht genoß er im Jesuitencollegium zu Tulle. Im Jahre 1646 kam er nach Toulouse und hörte zuerst philosophische Vorlesungen. Dann mußte er sich auf Wunsch seines Vaters dem Civilrecht widmen, machte aber darin nur geringe Fortschritte und wandte sich deßhalb bald nur dem Studium seiner Neigung zu, nämlich der Geschichtsquellenkunde. Die Aufsuchung, die Sammlung, die Ordnung, die textuale, chronologische und sachliche Kritik profangeschichtlicher und hauptsächlich kirchengeschichtlicher und kanonistischer Dokumente beschäftigten damals die berühmtesten Gelehrten Frankreichs und insbesondere auch Baluze, der sich an die Seite Sirmonds, d'Acherys, Mabillons und Henschens zu setzen wußte, von seinem 20. Lebensjahre bis zu seinem Tode. Da er dabei einen ungewöhnlichen Scharfsinn und einen eisernen Fleiß bethätigte, so erreichte er darin auch bald eine große Geschicklichkeit, erweckte große Hoffnungen und wurde sehr geschätzt. Ruhm brachte ihm schon seine erste Schrift, welche er unter dem Titel Antifrizonius im Jahre 1652 herausgab, und in welcher er historische Irrthümer des bis dahin hochgehaltenen Buches Gallia purpurata von Frizon aufdeckte. Um seiner Studien willen war es räthlich, daß er entweder selbst Mönch oder Priester würde, oder sich doch in den Dienst eines hohen und vermögenden geistlichen Würdenträgers begäbe. Da er keine Neigung zum geistlichen Stande hatte und auch nicht begierig war nach Bewahrung der Selbstständigkeit seiner Person und seiner Gesinnung, sondern nur ungestörte Beschäftigung mit den Büchern und Gelegenheit zum Sammeln

und Studiren möglichst vieler Bücher und Handschriften suchte, so ließ er sich nur die Tonsur geben und sah sich nach einem Mäcenas um. Schon Erzbischof Montchal von Toulouse († 1651) war ihm gewogen gewesen. Sein ernannter Nachfolger Peter von Marca würde ihm auch nützen können, so hoffte man. Unterdessen ging Baluze 1654 nach Tulle zurück, um seine durch die Studien sehr geschwächte Gesundheit wieder herzustellen. In Tulle schrieb er zwei Abhandlungen über kirchliche Alterthümer von Limoges und Tulle und erhielt mehrere geistliche Stellen oder doch die damit verbundenen Würden und Gehalte. Endlich im Jahre 1656 wurde P. von Marca als Erzbischof von Toulouse eingesetzt und berief den ihm persönlich nicht bekannten Baluze an seine Seite nach Paris, damit Einer den Andern in seinen Studien unterstützte. Baluze paßte vortrefflich zu seinem Mäcenas, dem er mit Ausnahme der Herrschsucht und Thatenlust fast gleich war. Er wich nicht von ihm, bis P. von Marca 1662 als Erzbischof von Paris starb. Von ihm hatte Baluze die Verwendung seiner ausgebreiteten historischen Specialstudien für das praktische Kirchenrecht und Staatsrecht gelernt und an mehreren dahin zielenden Schriften Marca's war Baluzes Antheil sehr groß. Dafür hatte er auch Marca's literarischen Nachlaß erhalten, dessen rechtlichen Besitz ihm Abt Faget im Jahre 1668 bestritt. In dieser Angelegenheit wurden sehr unziemliche und beleidigende Schriften zwischen Faget und Baluze gewechselt. Von den Schriften Marca's, um welche sich Baluze verdient machte, sind die Dissertationes de concordia sacerdotii et imperii sive de libertatibus ecclesiae gallicanae die wichtigsten. Baluze ergänzte und erklärte sie und gab sie 1663, 1669 und 1704 heraus. An Marca's Stelle wollten mehrere Bischöfe und Erzbischöfe ihn für sich gewinnen. Kurze Zeit war er bei dem Erzbischof von Auch, dessen dogmatische Studien aber zu wenig mit den seinigen übereinstimmten. Darauf bewies ihm der Kanzler Le Tellier besondere Gunst, um ihn sich für seinen Sohn, den spätern Erzbischof von Rheims, zu verpflichten. In Folge dessen wurde Baluze auch Domherr von Rheims. Endlich wählte ihn der Minister Colbert zu seinem Bibliothekar und Baluze gab seine Selbstständigkeit gern wieder auf, um von 1667—1700 in der reichen, während seines Directoriums ansehnlich wachsenden Bibliothek Colberts wohnen und arbeiten zu dürfen. In das 7. Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts fallen die Ausgaben der Werke von Salvian, Vincenz von Lerins (1663), Lupus von Ferrières (1664), Agobard, Amulo, Leidrad und Florus Diaconus (1666) und Cäsarius von Arles (1669). Die Akten der Concilien, welche in Narbonne gehalten worden waren, veröffentlichte er im Jahre 1668 und bethätigte darin seine kanonischen Kenntnisse, wegen welcher für ihn am königlichen Collegium eine Professur des kanonischen Rechtes errichtet wurde. Dadurch wurde er zu weiteren Arbeiten im Fache des alten Kirchen- und Staatsrechts veranlaßt. Die vorzüglichsten sind: Capitularia regum Francorum (1677), welche Ausgabe erst durch Pertz (Mon. Germ. hist. Leges T. I.) antiquirt worden ist; ferner Epistolarum Innocentii III., Romani pontificis, libri XI. Parisiis 1682. (Es fehlen freilich 8 andere Bücher, welche in der vaticanischen Bibliothek zurückgehalten wurden), und Nova collectio Conciliorum, seu supplementum ad majorem Phil. Labbei collectionem. T. I. 1683. Dieses letztere Werk war eigentlich um der Baseler Concilienakten willen begonnen worden, aber diese legte Baluze zurück, weil er Roms Zustimmung zu einer Rente von 1000 Francs brauchte, welche ihm Colbert von den Einkünften des Bisthums Auxerre zugewiesen hatte. So blieb das Werk leider unvollständig. Von großem Werthe sind die Vitae paparum Avenionensium, welche Baluze 1693 herausgab. Was er an kleineren bis dahin unbekannten Schriften auffand, ließ er in einer Sammlung drucken, welche den Titel führt: Miscellaneorum libri seu tomi septem hoc est collectio veterum monumentorum quae hactenus latuerant in variis codicibus ac bibliothecis. Paris 1677, 1679, 1680, 1683, 1700, 1713 und 1715. Darin erschien unter anderen auch die Schrift des Lactantius: de mortibus persecutorum zum ersten Male gedruckt. Um das Sammelwerk, welches von d'Achery unter dem Namen Spicilegium herrührt, machte sich Baluze nebst Martene durch eine weitere Handschriftenvergleichung und Textkritik so verdient, daß die

neue Ausgabe, welche de la Barre 1724 besorgte, wesentlich auf seinen Arbeiten beruhte. Im Jahre 1700 bestimmte ihn sein hohes Alter, die Bibliothek Colberts zu verlassen, um den Rest seines Lebens in Selbstständigkeit und Bequemlichkeit hinbringen zu können. Trotz seiner zarten Leibesbeschaffenheit erhielt er sich durch Nüchternheit und Mäßigkeit, aber auch durch bequeme und heitere Lebensart bei guter Gesundheit. Auch zwei Krankheiten (1702 und 1704) überstand er glücklich. Er war sehr umgänglich und freundlich, hatte keine Sorgen, aber wohl manchmal Launen. Er unterhielt den lebhaftesten persönlichen und schriftlichen Verkehr mit Gelehrten verschiedener Länder, besonders mit den Maurinern und Jesuiten (er stand auf der Seite der letzteren im Kampfe gegen die Jansenisten) und war Allen mit seinen umfassenden und gründlichen Kenntnissen zu Diensten erbötig. Mit seinen pariser Freunden kam er an bestimmten Tagen in der Benediktinerabtei St. Germain des près zusammen, um sich mit ihnen über ihre neuesten literarischen Arbeiten zu besprechen. Den Gipfel seines Ansehens erstieg er im Jahre 1707, als ihn der König zum Direktor des königlichen Collegiums ernannte. Aber bald darauf hatte er noch sehr unfreundliche Erfahrungen zu machen. Der Cardinal von Bouillon gab ihm den Auftrag, eine genealogische Geschichte des Hauses von Auvergne, mit welchem die Häuser von Turenne und von Bouillon zusammenhingen, zu schreiben. Diese Arbeit beschäftigte ihn mehrere Jahre. Endlich 1708 wurde das Werk veröffentlicht und bis 1710 ohne Anstoß verbreitet. Da entwich der Cardinal, der schon aus Paris verbannt gewesen war, über die Grenze zu des Königs Feinden und nun wurde das Buch, das gewisse falsche Ansprüche auf französische Provinzen enthalten sollte, verdammt und Baluze seiner Aemter und Gehalte auf immer beraubt und aus Paris verbannt, das Alles ohne Verhör und Untersuchung. Der achtzigjährige Greis ging nun nach Rouen, nach Blois, nach Tours, dann nach Orleans, wo er bis zu Ende des Jahres 1713 verweilte. Da endlich, nach dem Frieden von Utrecht und nachdem seine Unschuld erkannt worden war, durfte er nach Paris zurückkehren. Er hatte auch in der Verbannung nicht aufgehört, literarisch thätig zu seyn. Jetzt beschäftigte er sich hauptsächlich mit den Werken Cyprians, welche er nach Vergleichung von 25 Handschriften neu herausgeben wollte. Während des Druckes, den der Herzog von Orleans auf königliche Kosten veranstaltet hatte und der später (1726) unter Maran's Leitung beendigt wurde (bis auf die neusten Arbeiten Krabingers die beste Ausgabe Cyprians), starb Baluze in seinem 88. Jahre am 28. Juni 1718 zu Paris, wo er in der Kirche des heil. Sulpicius begraben liegt.

Albrecht Vogel.

Bann, bei den Hebräern. Neben den einfachen heiligen Gaben oder Weihgeschenken gab es in Israel auch solche Gaben an's Heiligthum, die man „Banngeschenke" (oder Bannopfer) nennen könnte, wenn nämlich ein einzelner Israelite oder die ganze Gemeinde, in Folge eines Gelübdes oder gemäß einem Gesetze, irgend einen Gegenstand, Mensch, Vieh, Grundstücke oder andere Habe, der Gottheit als unwiderrufliches und unlösbares Eigenthum weihte (Levit. 27, 21. 28.) und — ohne Zweifel mit einer priesterlichen Verfluchung — übergeben ließ, sey es daß der betreffende Gegenstand der israelitischen Frömmigkeit so gefährlich und zugleich so unverbesserlich, oder sonst so unheimlich und verabscheuungswerth vorkam, daß man sich nicht anders von ihm zu retten wußte, als indem man ihn der Gottheit zu vertilgen oder doch unschädlich zu machen übergab. Ein solches Banngeschenk hieß חֵרֶם, ursprünglich genannt vom Verbieten, Trennen, vom gewöhnlichen, profanen Leben Ausnehmen, wie auch ἀνάθεμα zunächst mit ἀνάθημα gleichbedeutend ist. Es war dies in Israel gewiß ein uralter Brauch, wie sich denn Analoges auch bei andern Völkern findet, z. B. den Galliern und Germanen Caes. B. G. 6, 17.; Tacit. Ann. 13, 57., und ging zunächst vom freien Willen des Einzelnen oder der Gemeinde aus (Levit. 27, 28.; Num. 21, 2., vgl. auch 1 Sam. 14, 24 ff., wo jedoch nicht sowohl ein Bann, als vielmehr eine Verwünschung oder Beschwörung des Volkes stattfindet, s. Ewald, die Alterthümer Israels S. 18 f.). Seine mächtigste Anwendung erhielt aber der Bann, geregelt durch den Gesetzgeber, in der Hand der ganzen Gemeinde,

in welcher derselbe zu einer furchtbaren Waffe wider alles Untheokratische sowohl innerhalb als außer derselben wurde, so daß er dann aus dem Karakter eines Gelübdes in denjenigen einer Strafe überging. So sollten einestheils nach innen solche Glieder der Gemeinde vom Banne getroffen werden, welche den Bund Gottes, die bestehende heil. Verfassung auf's Schwerste verletzt hatten, z. B. durch Verführung zur Abgötterei, mochten es ganze Städte oder einzelne Personen seyn; sie wurden „gebannt," d. h. durch einen Fluch der Gottheit übergeben und vernichtet, Exod. 22, 19. vgl. Deut. 13, 7 ff.; und das Verfahren gegen einen ungehorsamen Sohn Deut. 21, 18 ff., wo freilich der Name des „Bannes" nicht vorkommt, offenbar aber die Sache selbst vorhanden ist; dann von ganzen Städten Deut. 13, 16 ff. und als Beispiele die Bestrafung der Leute von Succoth und Pnuel durch Gideon wegen verweigerter Hülfe und sträflicher Lässigkeit im Kriege wider den Erzfeind Judd. 8, 4 ff. und von Jabes 21, 10 f. und Benjamin 20, 48. (Ewald a. a. O. S. 84 vgl. Gesch. Isr. II. S. 380 f. rechnet hieher auch den Fluch wieder Meroz Judd. 5, 23., wo indessen genauere Angaben fehlen). Menschen, die so „gebannt" wurden, mußten sterben (Levit. 27, 29.), in Städten wurde alles Lebendige getödtet, das Uebrige mit den Wohnungen verbrannt (Deut. 13, 16 ff.); was nicht so zerstört werden konnte, wie Aecker, Erze und metallenes Geräthe fiel dem Heiligthume als Eigenthum zu (Lev. 27, 21. 28.*); die erstern mochten dann etwa eine Zeit lang brach liegen, später aber entsühnt vom Heiligthum genutzt werden, wie die letztern als *ἀναθήματα* Numer. 31, 22 f. vgl. 50—54; Jos. 6, 19. (s. auch Num. 17, 1—5.). Anderntheils und vorzüglich wendete aber Israel den Bann nach außen an, gegen das heidnische Wesen, durch welches das Bestehen der eigenen Religion gefährdet erschien. Es wurden daher nicht nur Gegenstände des heidnischen Kultus vom Bann getroffen, wie Altäre, Tempel, Götzenbilder Exod. 23, 23 ff.; Deut. 7, 5. vgl. Num. 33, 52 f., sondern auch der größte Theil der feindlichen Beute wurde als gefährlich, gemäß der Scheu vor Berührung mit Heidnischem, zerstört (vgl. das analoge Verbrennen eines Theiles der Beute bei den Römern, Appian. Pun. c. 133.; Mithrid. c. 45.), ebenso die unisraelitischen Kriegszeichen, Wagen, Rosse, Festungen. Ja ganze Völker und Städte mit ihren Bewohnern und Allem, was darinnen war, wurden so durch den Bann vertilgt (weßhalb das Zeitwort הֶחֱרִים = „bannen" geradezu so viel als: auf's Schnellste und völlig vernichten bedeutet, s. Gesenius s. v.), ein Schicksal, das namentlich den kananitischen Erbfeind traf, mit welchem die Nation einen eigentlichen Vernichtungskrieg führte (vgl. Bertheau zu Judd. 1, 8.), was nicht bloß durch das Eroberungsrecht und politische Gründe, wie den grausamen Karakter der semitischen Stämme (s. Duncker, Gesch. des Alterth. I. S. 113), sondern vornehmlich aus der religiösen Scheu zu erklären ist, daß sonst das heidnische Wesen Israel gleichsam erdrücken und zur Abgötterei verlocken möchte, vgl. Deut. 20, 18. Auch diese Art des Bannes erscheint bald eintretend als in Folge eines freiwilligen Gelübdes (Num. 21, 2 f.), bald als förmliches Gebot Jehovah's (ibid. V. 34 f.; Deut. 7, 2.; 20, 16 f.; 1 Sam. 15, 2 ff.), s. dazu Lutz, bibl. Dogmatik, S. 92 f. Dabei sollte, streng genommen, alles Lebendige ohne Schonung getödtet**), alles andere Besitzthum wie die Städte selbst verbrannt werden (Deut. 13, 13 ff.; Num. 31, 2 ff., wo der Sache nach unläugbar ein Bann beschrieben ist, wenn schon dieser Name fehlt); indessen fand diese äußerste Strenge nicht immer statt, wenn auch zuweilen wie Jos. 6. 17 ff.; 10, 23 ff. u. a., sondern bald tödtete man zwar die Menschen (Deut. 2, 34 f.; 3, 7 f.; Jos. 8, 26 ff.), oder auch nur die männliche Bevölkerung (Num. 31, 7 ff.; Deut. 20, 13 f.), vertheilte aber Vieh und andere Habe als Beute (Jos. 8, 2. 27.; 11, 11 f.), oder man tödtete alles Lebendige (ib. 10, 28 ff.), gab aber das Metall und dergleichen dem Heiligthum als Weihgeschenk (Jos. 6, 19,); auch wurden die so erober-

*) S. weiter Num. 21, 18.; Ezech. 44, 29.; solches hieß dann „Hochheiliges" (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים), als für immer dem Heiligthum verfallen, vgl. die Lexica.

**) Daher הֶחֱרִים oder הִכָּה verbunden mit לְפִי חֶרֶב Jos. 11, 12.; 1 Sam. 15, 8 u. a.

ten Städte nicht immer verbrannt (Jos. 4, 28 ff.), oder blieben wenigstens nicht bleibend verwüstet (Jos. 6, 26; 8, 28.), sondern wurden im Verlaufe etwa wieder aufgebaut und bewohnt (s. Bertheau zu Richt. 1, 17.) — Sich an dergestalt „Gebannten“ zu vergreifen, sey's daß man den Einen oder Andern dennoch am Leben ließ (wie Saul that mit König Agag von Amalek 1 Sam. 15, oder Ahab mit Ben-Hadad 1 Reg. 20, 42.), sey's daß man sich von der Beute Etwas aneignete (wie Saul ebenfalls und besonders Achan Jos. K. 6. f.), war streng verpönt (Deut. 13, 18.) und wurde am Letztgenannten sofort mit dem Leben bestraft. Als höchste Ausbildung des Bannbegriffes bezeichnet endlich nach Ewald a. a. O. S. 85 die Erscheinung, daß ein Mensch oder Gegenstand, der seine Unverträglichkeit mit der Heiligkeit der Gemeinde des Herrn so offenbar an sich trug, daß es genügend schien, ihn ohne förmlichen Bannspruch augenblicklich zu vernichten, „heilig“ wurde d. h. vom Heiligthum gleichsam verschlungen und sofort vernichtet, wie namentlich durch Berührung der heiligen, unantastbaren Dinge (Ew. S. 229), vgl. Exod. 29, 37. 30, 29.; Levit. 6, 20., wo deutlich קדש diesen Sinn hat wie sacer = „verflucht.“

Die alte Strenge der Anwendung dieses Bannes in seinen verschiedenen Stufen nahm übrigens im Laufe der Zeit allmählig ab, obwohl noch die Propheten ein Wiedererstehen dieser scharfen Zucht erwarten (Jes. 34, 2. 5.; Micha 4, 13.; Jerem. 50, 21. vgl. Ezech. 39, 9 ff.), doch hoffen sie, er möge nicht ewig dauern (Sach. 14, 11.). Vgl. besonders Ewald, die Alterthümer des Volks Israel (1848), S. 81 ff.

Auch gegenüber den eigenen Volksgenossen war später die ganze Schärfe des Bannes nicht mehr möglich, wir sehen daher, wie derselbe nun den Karakter einer kirchlichen Strafe annimmt, indem zur Zeit Esra's (10, 8.) der Israelit, der sich nicht fügte der Ausscheidung fremder Weiber, ausgeschlossen werden sollte aus der Gemeinde, seine ganze Habe aber „gebannet,“ d. h. wohl, dem Heiligthume verfallen seyn. Noch weiter ausgebildet findet sich diese Art des Bannes bei den spätern Juden und zwar schon zur Zeit des N. T., wo man in dem Ausdrucke ἀφορίζων, Luk. 6, 22., wohl den allgemeinsten Ausdruck, in dem ἀποσυνάγωγον γίνεσθαι oder ποιεῖν, Joh. 9, 22. 12, 42. 16, 2., den speziellen für den zweiten Grad dieser Strafe zu erkennen hat. Nach den Andeutungen des Talmud und der Rabbinen gab es nämlich zwei oder gar drei Stufen des Bannes: 1) נִדּוּי, dieser beschränkte nur den nähern Umgang des davon Getroffenen auf eine Zeit von zunächst 30 Tagen, und konnte auch von einem Einzelnen ausgesprochen werden, schloß aber nicht vom Gottesdienste aus, wiewohl man nicht durch die gewöhnliche Pforte in den Tempel treten, sich nicht scheren durfte und das Trauergewand anziehen mußte; — 2) חֵרֶם, von wenigstens 10 Gliedern der Gemeinde ausgesprochen, schloß von jedem Umgange mit Andern und von dem Tempel- und Synagogenverband aus; endlich 3) שַׁמְתָּא hob den Nationalverband des Gebannten völlig auf und übergab ihn jeglichem Verderben. Es ist indessen nicht klar, ob dieser letzte Ausdruck wirklich eine von den vorigen verschiedene Stufe bezeichnet, und wiefern überhaupt diese Unterschiede schon zur Zeit Jesu in Geltung waren, obwohl nicht unwahrscheinlich ist, daß es schon damals verschiedene Grade der Excommunication gab. Die Stellen 1 Kor. 5, 5.; 1 Tim. 1, 20.; Röm. 9, 3. gehören hingegen gar nicht hieher. Näheres findet man in *Buxtorf's* Lexic. talm. s. vv., Lightfoot horae hebr. et talm. ad Joh. 9, 22.; *Carpzov*, apparat. p. 554 sqq. und Winer im Realwörterb. Art. „Bann“; Lücke zu Joh. a. a. O. **Rüetschi.**

Bann im N. T., s. Anathema.

Bann (Kirchenbann, Excommunication) ist eine Censur, vermöge deren ein Mitglied einer kirchlichen Gemeinschaft wegen eines Vergehens aus derselben bis zur Besserung ausgeschlossen wird. Bereits im zwölften Jahrhunderte stand der Sprachgebrauch fest, nach welchem der Ausdruck Bann, welcher ursprünglich die Bedeutung von Gebot und Verbot eines Richters im Allgemeinen hatte, die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, den Kirchenbann im Besondern bezeichnete, während die Entziehung des Friedens durch den weltlichen Richter Acht genannt wurde (Jac. Grimm, deutsche Rechtsalterthümer. Göttingen 1828. 8. S. 732. Jac. Grimm und Wilh.

Grimm, deutsches Wörterbuch. Band I. Leipzig 1853. 8. S. 1113.) Daher heißt es im Sachsenspiegel (Landrecht Buch III. Art. LXIII. §. 2.): »Bane scadet dr sele unde er nimt doch niemanne den lief, noch ne krenket niemanne an lantrechte noch an lenrechte, dar ne wolge des koninges achte na.« Der Ausdruck excommunicatio, bald umschrieben: a communione fiat extraneus, ab ecclesia habeatur alienus u. a. (m. s. J. H. Böhmer zum can 33. Can. VII qu. I.), bald selbstständig gebraucht, bezeichnet den Ausschluß aus der kirchl. Gemeinschaft überhaupt, gleichviel ob die communio nur theilweise oder völlig entzogen wird (c. 18. 28. Can. XI. qu. III. Isidorus c. 630.). Da die Excommunication eine Censur ist, ein Erziehungsmittel, nicht eigentliche Strafe, so konnte sich leicht eine Abstufung bilden, wie wir sie bereits bei Augustin finden, welcher die prohibitio medicinalis und mortalis unterscheidet (sermo 351 c. 12, und c. 18. Can. II. qu. I.), weshalb später erklärt wird: disciplina est excommunicatio, non eradicatio (c. 37. Can. XXIV. qu. III.). Der Bann wird daher der kleinere (excommunicatio minor), wenn er nur von der Theilnahme an den Sakramenten, der größere (excommunicatio major), wenn er aus der Gemeinschaft der Gläubigen ganz ausschließt. Der letztere heißt auch anathema (*ἀνάθεμα,* die spätere Form für *ἀνάθημα. Lobeck,* ad Phrynichum pag. 249. Die Ausleger von Br. an die Römer 9, 3. Galater 1, 8. Gildemeister über das Paulinische Anathema. Bremen 1841. 8.), in Verbindung mit harten Execrationen und Solennitäten (c. 106. 107. Can. XI. qu. 3.). Entsteht der Bann in Folge einer allgemeinen gesetzlichen Vorschrift, so ist er excommunicatio juris, folgt er aber erst aus der Uebertretung eines besonderen richterlichen Gebots oder Verbots, so ist er excommunicatio hominis. Er geht entweder aus einem Urtheilsspruche hervor (excommunicatio ferendae sententiae), oder ist unmittelbare Folge der bedrohten Handlung, tritt ipso facto ein (excommunicatio latae sententiae). Das kanonische Recht kennt über zweihundert Fälle der letztern Art, von denen die excommunicatio canonis einer der wichtigsten ist, nämlich der Bann desjenigen, welcher sich thätlich an einem Kleriker oder Mönche vergreift (c. 29. Can. XVII. qu. IV. — Concil. Lateran. II. a. 1139). Die Befugniß, den Bann zu verhängen, hat jeder Geistliche, welchem selbstständig die Schlüsselgewalt zusteht, insbesondere für die ganze Kirche der Pabst, jeder Ordinarius für seine Diöcese, die Cardinäle für die Kirchen ihres Titels (c. 11. X. de majoritate et obedientia [I, 33.]. Honorius III. 1216.), apostolische Legaten für den Sprengel ihrer Legation (c. 7. X. de officio legati [I, 30.] Innocent. III. 1202.), die Vorsteher der Mönchsorden, wie die Localobern der Klöster für ihre Untergebenen u. a. Der einfache Pfarrer, welcher nach früherem Recht selbstständig bannen durfte (c. 3. X. de officio judicis ordinarii [I, 31.] Alexander III. 1170), kann es jetzt nur Kraft bischöflicher Vollmacht (s. *Benedict.* XIV. de synodo dioecesana lib. V. cap. IV.). Anwendbar ist der Bann gegen die der Jurisdiction des Excommunicirenden unterworfenen Christen, mit Einschluß der Häretiker, Apostaten, Schismatiker (c. 21. X. de sententia excomm. [V. 39.]), jedoch nur im Falle der Hartnäckigkeit derselben, und wenn die vorangegangene Mahnung, welche nach dem Concil. Tridentinum sess. XXV. cap. 3. de reform. wenigstens eine doppelte seyn soll, nichts fruchtete.

Die Wirkung des größeren Bannes ist überhaupt Verlust der kirchlichen Gemeinschaft und der kirchlichen Segnungen im Leben, wie im Tode, daher auch die Entbehrung des kirchlichen Begräbnisses. Nur der Predigt, aber nicht dem sonstigen Gottesdienste, darf der Gebannte beiwohnen, schon deßhalb, um ihn wieder zu gewinnen (c. 43. X. de sent. excomm. [V, 39.] Innocent. III. 1208.). Daran schließen sich die größten bürgerlichen Nachtheile, welche nach der Forderung der Kirche (c. 16 folg. Can. XI. qu. III.; c. 24. X. de sententia et re iudicata [II, 27.], c. 8. de sent. excomm. in VI. [5, 11.] u. a.) der Staat eintreten ließ. Auf Grund älterer Vorschriften bestimmte Kaiser Friedrich II. im Jahre 1220 (*Pertz,* monumenta Germaniae Tom. IV. p. 236), daß, wer sich in sechs Wochen nicht aus dem Banne befreie, in die Acht fallen solle. Die oben mitgetheilte Stelle des Sachsenspiegels deutet diesen Zusammenhang an, macht aber die bürgerlichen

Nachtheile erst von der Acht abhängig, was im Widerspruche mit dem kanonischen Recht steht, weßhalb auch der obige Artikel des sächsischen Landrechts von der Kirche reprobirt wurde (vergl. auch Buch II. Art. 1. XIII. §. 2 a. E.). Die Vorschrift Friedrichs II. u. Heinrichs 1230 (Pertz a. a. O. p. 267) wiederholt der Schwabenspiegel im Landrecht Art. 106. 246 (ed. Laßberg). Der Excommunicirte wird infam (c. 17. Can. VI. qu. I.) und die Bande des Gehorsams gegen denselben werden aufgelöst (c. 4. Can. XV. qu. VI. [Gregor VII. a. 1078], c. 5. daselbst [Urban II. c. 1090] lib. feudorum II. tit. XXVIII pr.) Der Umgang mit einem solchen ist bei Strafe eigener Excommunication verboten (c. 29. X. de sent. excomm. [V, 39.] Innocent. III. 1199); es wird dem Gebannten der Zutritt zum Gericht nicht verstattet, nur wenn er verklagt wird, also aus Rücksicht auf die Gläubigen, kann er durch einen andern vertreten werden (c. 7. X. de judiciis [II, 1.] Alexander III.). Diese ganze Strenge der Censur wurde später nur auf die Gebannten beschränkt, welche als vitandi, non tolerati bezeichnet wurden. Es bestimmte darüber die Constitution Martin's V.: Ad evitanda, übergegangen in das Concordat dieses Pabstes mit Kaiser Sigismund 1518 Kap. VII. (Münch, Sammlung der Concordate B. I. S. 30), daß als solche diejenigen betrachtet werden sollten, welche sich an einem Geistlichen vergriffen, und die, welche namentlich und ausdrücklich durch eine öffentlich publicirte Sentenz in den Bann gethan seyen. Geistliche, welche in den großen Bann fallen, verlieren ihre gesammten kirchlichen Rechte, sind vom Amte suspendirt, unfähig zur Erlangung von Beneficien; auch ruht ihr Stimmrecht bei der Bischofswahl im Kapitel (c. un. ne sede vacante in VI. [III, 8.] Bonifac. VIII.). Der kleine Bann schließt vom Genusse der Sakramente aus, nicht von der Administration. Der im kleinen Banne liegende Priester fungirt zwar valide, macht sich aber einer Sünde schuldig; auch ist er nicht wählbar zu kirchlichen Beneficien (c. 10. X. de clerico excommunicato . . . ministrante [V, 27.] Gregor. IX.).

Wer ein Jahr in dem Banne bleibt, macht sich der Ketzerei verdächtig und gibt Anlaß zu einem Verfahren wegen Häresis (Conc. Tridentin. sess. XXV. cap. III. de reform. a. E. verb. Tit. X. de haereticis. V, 7.).

Als Censur hat der Bann den Zweck der Besserung. Mit dem Eintritt derselben erfolgt also die Absolution. Von der excommunicatio juris, welche nicht ein Reservatfall ist (s. d. Art. casus reservati), kann jeder Prälat, dem eine äußere Jurisdiction zusteht, pro foro externo, Pfarrer und Beichtiger pro foro interno absolviren; von der excommunicatio hominis derjenige, der sie ausgesprochen oder der von ihm Beauftragte oder sein Nachfolger c. 29. X. de sent. excomm. [V, 39.] Innocent. III. 1199), auf dem Todbette aber jeder Priester. Vor der Absolution muß die etwa vorgekommene Verletzung gehoben seyn, außerdem aber der Absolvendus schwören, er wolle den kirchlichen Geboten nachleben und sich künftig ähnlicher Vergehen enthalten (c. 10. 12. X. de sent. excom. [V, 39.] c. 2. eod. in VI. [V, 11.]).

Während des Mittelalters war der Bann ein eben so häufiges, als wirksames, und in Zeiten der Willkür der Mächtigen, während der Ohnmacht des Staats, ein wohlthätiges Mittel. Seit aber der Staat eine bessere Rechtspflege eintreten ließ, erschien die Ausdehnung des Bannes auf das bürgerliche Gebiet nicht mehr gerechtfertigt und die Reformation suchte, wie überhaupt, so auch bei der Uebung der Disciplin Staat und Kirche sorgfältiger auseinander zu setzen. Dies blieb nicht ohne Einfluß auf die römische Kirche, wie schon die Fassung der Ausdrücke in der mehrfach citirten Stelle des tridentinischen Concils und dann die spätere Praxis ergibt. Nach dieser, anerkannt in den neueren Gesetzgebungen, hat der Bann nur dann bürgerliche Wirkung, wenn der Staat selbst im einzelnen Falle denselben approbirt hat. (So in Preußen nach dem allgemeinen Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 56. 57.). Oder es beschränkt sich die Wirksamkeit bloß auf das kirchliche Gebiet, ohne daß der Staat davon weitere Notiz nimmt.

Die Nothwendigkeit des kirchlichen Bannes behaupten alle Reformatoren ohne Ausnahme, und demgemäß auch die Symbole und Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts

(man s. die Belege bei Richter: die Grundlagen der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Reformatoren, in Reyscher und Wilda, Zeitschrift für deutsches Recht B. IV. S. 15 folg. und in meinem Aufsatze: über die Grundlagen der Verfassung der evangelischen Kirche nach den Zeugnissen aus dem Zeitalter der Reformation, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft von Schneider 1852, S. 84, 92, folg.). Sie sind im Prinzip auch darin einig, daß die Handhabung des Bannes Sache der Kirche sey und deßhalb zusammen von den Geistlichen und den Gemeinden erfolge. So äußert sich Luther in der Disputation vom Banne 1521 (bei Walch Band XIX. Seite 1100 folg.), in der Vermahnung von der Excommunication 1539 (daselbst Band XXII. S. 958, 964, 972) und öfter; Calvin in den Institutionen Buch IV. Kap. XI. u. a., Melanchthon im Sendschreiben an die Nürnberger 1540 (Corpus Reform. ed. Bretschneider T. III. p. 965) u. v. a. Sie halten an der hergebrachten Unterscheidung fest, wollen aber eigentlich nur die excommunicatio minor von Seiten der Kirche angewendet wissen. In solchem Sinne spricht Luther in seiner Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 (Walch, Band XVI. S. 1147): „Da wisset ihr auf's erste den großen Raub und Frevel, daß ihr den großen Bann, genannt excommunicatio major, welcher doch der weltlichen Obrigkeit zustehet, zu euch gerissen habt . . . . . euer Bann soll der kleine heißen, der nicht die Welt, sondern den Himmel zuschleußt, und von der Christenheit und Sakrament sondert, wie Christus spricht Matth. 18, 17., und Paulus 1. Cor. 5, 12.“ Verworfen wurde auch die excommunicatio latae sententiae, so wie in causis civilibus (s. Bedenken wegen der Consistorien 1538, bei Richter in der Zeitschrift a. a. O. S. 74, 76). Die auf's Neue eingetretene Vermischung von Staat und Kirche hinderte aber die reine Durchführung des Prinzips, sowohl in der lutherischen, wie in der reformirten Kirche (s. *J. H. Boehmer*, jus ecclesiasticum Protestantium lib. V. Tit. XXXIX. §. 55; Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 138 folg. 154 folg.). Wo die Consistorialverfassung zur Alleinherrschaft gelangte, verschwand die Theilnahme der Gemeinden an der Uebung der Disciplin und die Folge war das allmählige Dahinschwinden ihrer selbst. Der große Bann, Kirchenbann im eigentlichen Sinne, wurde zuerst beseitigt. Man bediente sich seiner gegen grobe Verbrecher oder auch wohl gegen halsstarrige Personen, welche sich dem kleineren Banne, der Kirchenbuße, nicht unterwerfen wollten. Die Kirchenbuße wurde wegen gewisser Delicte, namentlich der verschiedenen Unzuchtsfälle, öffentlich angewendet und erhielt den Karakter einer förmlichen Criminalstrafe, was ihren Untergang herbeiführte. In Pommern wurde sie ausdrücklich durch Reskript vom 28. Juli 1744 abgeschafft, mit der näheren Bestimmung, daß ohne Erkenntniß des Consistoriums Niemand vom heiligen Abendmahl ausgeschlossen werden dürfe (Quickmann, Ordnung und Sammlung der Edikte. Frankfurt a. d. O. 1750. 4. S. 592). Friedrich II. hob die öffentliche Kirchenbuße schlechthin durch Edikt vom 20. Juli 1746 auf (*Mylius*, corp. constit. Marchicarum Tom. III. p. 1245). In andern Ländern erhielt sie sich länger, wie in Würtemberg, wo sie 1621 aufgehoben, 1642 wieder hergestellt wurde und dann nach dem Gesetze vom 31. Juli 1806 ein Ende nahm. An die Stelle derselben sind öfters Geldstrafen (Sabbathsbußen u. s. w.) getreten. — Mit der Wiederbelebung kirchlicher Zucht und Ordnung ist auch in neuester Zeit die Herstellung kirchlicher Disciplinarmittel erfolgt. Daß ein Bann im alten Sinne dazu nicht geeignet sey, darüber ist man im Ganzen innerhalb der evangelischen Kirche wohl einig. Eine Entziehung kirchlicher Ehrenämter, so wie der Ausschluß vom heiligen Abendmahle scheint aber nothwendig für „Personen, die einen lasterhaften und offenbar gottlosen Lebenswandel führen, oder den christlichen Glauben öffentlich verwerfen oder verspotten, nachdem alle seelsorgerischen Bemühungen vergeblich gewesen sind“ (Cabinetsordre vom 21. Juli 1844 für die evangelische Kirche in den preußischen Rheinlanden). Eine derartige Disciplin muß aber, wie es auch die rheinisch-westphälische Kirchenordnung und die angeführte Ordre voraussetzen, von der Gemeinde selbst durch ihren Vorstand, Presbyterium oder Kirchenrath geübt

werden, außerdem auch der Rekurs an die höhern kirchlichen Organe frei stehen, wenn nicht die Disciplin erfolglos bleiben und alsbald wiederum verfallen soll. Die neueren Gemeindeordnungen übertragen deshalb auch die Förderung christlicher Gesinnung und Sitte mit Recht den Gemeinden selbst. So die Grundzüge für die östlichen Provinzen des preußischen Staats vom 29. Juni 1850 §. 12, die Verordnung vom 7. Oktober 1850 für Bayern, vom 25. Januar 1851 für Würtemberg u. a. m. Im Allgemeinen vergl. man über diesen Gegenstand *Van Espen*, de censuris ecclesiasticis und andere von *J. H. Boehmer*, im jus eccl. Prot. lib. V. tit. XXXIX. §. 3. 4. citirte Literatur. Pertsch, Recht des Kirchenbannes. Wolfenbüttel 1738. 4. (2. Ausg.) Puchter, Einleitung in das Recht der Kirche. Leipzig 1840. 8. S. 142 folg. Scheele, die Kirchenzucht. Halle 1852. 8. H. F. Jacobson.

Baptisten unterscheiden sich im Allgemeinen von der übrigen Christenheit durch die Lehre, daß im N. T. die Wörter *Βαπτιζειν* und *Βαπτισμος* das vollständige Untertauchen des Täuflings unter Wasser als wesentliche Bedingung für die Vollziehung einer Taufe setzen, und daß die Taufe nur Solchen zu ertheilen sey, welche sich als Gläubige ausgewiesen haben. Die in der christlichen Kirche an Kindern, so wie bei erwachsenen Proselyten bräuchliche Art der Taufhandlung, von ihnen als Besprengung bezeichnet, wird von ihnen nicht als Taufe anerkannt; die so Getauften gelten ihnen als Ungetaufte, und daher vollziehen sie bei einem Uebertritt zu ihnen die Taufe noch ein Mal nach ihrer Weise; sie unterscheiden sich dadurch also von den Mennoniten.

Sind nun auch Alle, welche sich Baptisten nennen, in diesem Punkte einstimmig, und stehen sie freilich auch Alle auf dem Boden des Protestantismus, so bilden sie doch keineswegs eine in sich abgeschlossene, einige Kirchengemeinschaft, sondern auf dem Gebiete der Lehre, wie der Praxis treten unter ihnen mancherlei und sehr bedeutende Gegensätze hervor, wie sie zum Theil sich auch unter dem der Kindertaufe zugethanen Theil der protestantischen Christenheit herausstellen.

Der Baptismus, wie er sich im Großen geltend zu machen gewußt hat, hat seinen Ursprung in der reformirten Kirche genommen; daher ist auch der reformirte Lehrtypus vorherrschend, und der Gegensatz, der auf dem Gebiete der reformirten Kirche in der Lehre von der Gnadenwahl sich herausgebildet hat, scheidet auch die Baptisten in zwei Heerlager. In England gibt es die calvinistischen Particular-Baptists, die sich auch vorzugsweise Baptists nennen, und daneben die arminianischen General-Baptists; in den Vereinigten Staaten treten so Baptists und Free-Will-Baptists auseinander. Bei der ihnen eigenthümlichen, ihrer ganzen Richtung zum Grunde liegenden Versteifung auf den Buchstaben des Wortes Gottes, die bei ihnen als protestantisches Gründen auf das Wort Gottes gilt, in Verbindung mit einem wenigstens früher herrschend gewesenen und als Vorzug geachteten Mangel an wissenschaftlicher theologischer Bildung hat es nicht ausbleiben können, daß sich in England, wie in den Vereinigten Staaten eine besondere Abtheilung von Seventh-Day-Baptists, Siebenten-Tags-Baptisten, Sabbatharianern herausgebildet hat. Wiederum hat der Hyper-Protestantismus, der nichs von bestimmt gefaßten Glaubensbekenntnissen wissen will, sondern diese als Menschenwerk achtet, das wider Gotteswerk gerichtet sey, Anlaß gegeben, daß sich ganz bekenntnißlose Gemeinschaften oder solche gebildet haben, welche bestimmte Stellen der heiligen Schrift als ihr Symbol bekennen. Aus dieser Richtung sind hervorgegangen die Reformed Baptists oder nach ihrem Stifter genannt, die Campbellites, sich selbst „Jünger Christi" nennend, deren Grundsatz dahin lautet, daß nichts als Glaubenslehre oder Glaubensvorschrift gilt, wofür nicht ein „So spricht der Herr" entweder in ausdrücklichen Worten oder vermittelst bewährter Schriftbeziehung nachgewiesen werden kann; und auf anderer Seite die Six-Principles-Baptists, welche ihr Glaubensbekenntniß in den sechs Punkten ausgesprochen finden, die im Brief an die Hebräer 6, 1. 2. aufgeführt sind.

Diese so aufgeführten Kirchenparteien sind diejenigen, welche sich selbst als Baptisten bezeichnen; neben ihnen aber besteht noch eine Anzahl andrer, die ihnen in Hinsicht auf

die Taufpraxis beizuzählen sind. Dahin gehören namentlich die Tunker, von denen ein Theil auch als Sabbatharianer noch eine besondere Gemeinschaft bildet: die Christianer, die Weinbrennerianer oder die »Kirche Gottes«. Daß aber damit die Zahl der baptistisch gesinnten Sekten erschöpft sey, soll nicht gesagt seyn, da deren bei dem Subjektivismus, dem der Baptismus huldigt, durch die schwächste Verschiedenheit in der Anschauung auftauchen können, aber freilich auch wieder wie Eintagsfliegen verschwinden.

In Betreff des Aufkommens ihrer Gemeinschaft behaupten die Baptisten, daß sie die ursprüngliche Lehre der ältesten brittischen Kirche behauptet haben und daß trotz der Geltendwerdung der römischen Lehre in Großbrittanien dennoch ununterbrochen in Verborgenheit ihre Gemeinschaft von den alten Tagen her sich forterhalten und fortgepflanzt habe, bis sie wieder öffentlich habe an's Licht treten können. Wie dem nun seyn mag: erste Erwähnung der Baptisten geschieht in England unter Heinrich VIII., der im Jahre 1535 vierzehn als Wiedertäufer angeklagte Holländer hinrichten ließ, während zehn andere durch Widerruf ihrer Lehre sich gleichem Schicksal entzogen; und im Jahr 1539 wurden 30 Personen aus dem Lande verbannt, weil sie die Kindertaufe nicht gelten lassen wollten. Wiederholentlich tauchen baptistische Grundsätze wieder auf, aber längere Zeit hindurch können sie Duldung für sich nicht erringen; im Jahre 1618 finden sich Baptisten als eine besondere in England bestehende Kirchengemeinschaft aufgeführt, allein die Revolution belegte die Anhänger des Baptismus wieder mit Strafe, und wenn auch Cromwell sie in Schutz nahm, so hatten sie doch von Karl II. und Jakob II. keine Duldung zu erfahren, indem sie als besonders an der Revolutionsbewegung Mitbetheiligte geachtet wurden. Die unter Wilhelm III., im Jahre 1689, erlassene Duldungsakte umfaßte, neben den Kongregationalisten und Presbyterianern die Baptisten als dritte anerkannte Partei der Dissenter.

Den ersten Grund zu einer baptistischen Kirchengemeinschaft in Amerika legte im Jahre 1639, zu Providence, im Staate Rhode-Island, Roger Williams, der, als puritanischer Geistlicher nach Massachusetts gekommen, von da wegen seiner Lehre über die Rechte des Gewissens gegenüber den Staatsbehörden verbannt, mit Anhängern seiner Ansichten nach Rhode-Island gerathen, Stifter dieses Staates und durch innern Ueberzeugungsgang Baptist geworden war. Während der kleine Staat sich mehr oder minder durchgehends baptistisch gestaltete, währte es lange Zeit, ehe der Baptismus sich weitern Eingang in der neuen Welt verschaffte; es trat ihm vielmehr in den andern Kolonieen entschiedene Feindseligkeit entgegen; bis zur Erhebung ging der Fortschritt nur langsam vor sich; allein, nachdem die Baptisten sich bei der Erhebung und Losreißung in besonderem Maße betheiligt hatten, ist ein Wachsthum der baptistischen Gemeinschaft in großem Maßstabe eingetreten, und, mit Ausnahme der Methodisten, bildet sie in den Vereinigten Staaten die zahlreichste, wie einflußreichste Kirchengemeinschaft.

Im Verhältniß zu den amerikanischen Baptisten ist in neuerer Zeit auch der Baptismus in Deutschland, Dänemark und Frankreich aufgetreten, wobei als besonders anregendes Werkzeug der zum Baptismus übergetretene Deutsche, G. Oncken, von Hamburg aus wirksam gewesen ist.

Die sämmtlichen Baptisten-Gemeinschaften huldigen dem Grundsatz des Independentismus oder Kongregationalismus: jede Gemeinde bildet ein für sich selbstständiges kirchliches Gemeinwesen, das mit keinem andern zu einem lebendigen Verbande zusammengegliedert ist und alle seine Angelegenheiten, ohne irgend eine Rücksicht auf andere Gemeinden, in alleiniger unumschränkter Machtvollkommenheit ordnet. Jedoch hat sich im Jahre 1813 in England die Baptist-Union gebildet, an welcher Particular-, wie General-Baptists sich betheiligen: der Zweck derselben ist, unter den baptistischen Gemeinden, welche die gewöhnlich als evangelisch bezeichneten Grundsätze hegen, brüderliche Liebe zu fördern, Einheit in den Bestrebungen zur Förderung des Reiches Gottes und namentlich des Baptismus zu vermitteln, sich genaue statistische Angaben über den Bestand der baptistischen Partei zu verschaffen und dann einen jährlichen Bericht über den Stand der

Partei zu veröffentlichen. In den Vereinigten Staaten tritt von Seiten der calvinistischen Baptists alle drei Jahre die General-Convention zusammen; doch hat diese sich nur mit Beförderung der Mission im Auslande zu befassen; und ein großer Theil der Gemeinden ist durch regelmäßige jährliche Zusammenkünfte ihrer Prediger zur Verhandlung über die Beförderung der Mission, des Schulwesens und wohlthätiger Zwecke in kleine Verbände zusammengebracht, deren Glieder gelegentlich zu Rathe gezogen werden. Ueberhaupt bildet in England, wie in den Vereinigten Staaten, die Förderung des Reiches Gottes wie zwischen den einzelnen Gemeinden der übrigen kongregationalistisch verfaßten Kirchgemeinschaften, so auch innerhalb der baptistischen ein Bindemittel.

Lange ist unter den Baptisten die theologische Wissenschaft und die wissenschaftliche Heranbildung der Prediger sehr geringschätzig behandelt worden; in Folge dessen haben sich zu Zeiten auch kräftige Irrthümer eingeschlichen, und namentlich hat seiner Zeit der Antinomismus weit um sich gegriffen; allmählig aber hat sich eine besonnenere, nüchternere Anschauung Bahn gebrochen und festen Boden gewonnen. Die Particular-Baptists in England gründeten ihr erstes Seminar oder College im Jahr 1770 zu Bristol; jetzt zählen sie in England und Schottland deren sechs, und es sind namhafte Gelehrte aus ihrer Mitte hervorgegangen: Robert Hall, Ryland, Carey, Marshman, Fuller, Cox, Hinton. — Bis zu einem bedeutenden Grade war unter den General-Baptists Arianismus oder Socinianismus eingerissen, als sich im Jahre 1770 von ihnen die General-Baptist New Connexion aussonderte, und im Jahre 1798 ihre Evangelical Academy, jetzt zu Loughborough, gründete; einer zweiten, im Jahre 1837 erwähnten Anstalt wird nicht weiter gedacht. — Auch in den Vereinigten Staaten hat die Bildung der Geistlichen lange Widerspruch gefunden, und in den südlichen Staaten ist der nachtheilige Einfluß der vernachläßigten Bildung der Geistlichen noch jetzt nicht zu verkennen; allein in den Neu-England-Staaten schätzt man die Zahl der Theologie-Studirenden auf 300, und in den übrigen Staaten auf das Doppelte.

Es hat sich überhaupt, wahrscheinlich im Verhältniß zu der größeren theologischen Bildung unter den Geistlichen, die Engherzigkeit in bedeutendem Maße gemindert; denn namentlich durch den Einfluß, den Robert Hall ausübte, hat die abgeschlossene Abendmahlsfeier (strict communion) aufgehört, und an ihre Stelle ist die offene (open communion) getreten, indem nicht bloß Baptisten, sondern auch Glieder anderer Kirchengemeinschaften, über deren Gläubigkeit, abgesehen von der Taufe, man versichert ist, zum gemeinsamen Genuß des Abendmahles zugelassen werden.

Die Zahl der (Particular-) Baptists in England wird auf mehr als 100,000 Kommunikanten in etwa 1200—1300 Gemeinden angeschlagen; die General-Baptists mögen 14,000 in 120 Gemeinden betragen. In den Vereinigten Staaten wurde die Zahl der calvinistischen Baptisten-Gemeinden im Jahre 1840 auf 7766, die der Kommunikanten auf 570,758 geschätzt, und etwa drei Millionen Christen standen zu ihnen in Verhältniß. Die Free-Will-Baptists wurden im Jahre 1844 auf 54,000 Kommunikanten in 1057 Gemeinden berechnet, die Six-Principles-Baptists auf 2000 in 16, die Siebenten-Tags-Baptisten auf etwa 6000 in 50 Gemeinden.

Sowohl die englischen Baptisten als die nordamerikanischen haben selbstständige Bibelgesellschaften gegründet, die nur solche Bibeln verbreiten, in welchen die Wörter *Βαπτιζειν* und *Βαπτισμος* durch »Untertauchen« übertragen sind. Die englische Gesellschaft heißt Bible Translation Society, die amerikanische: American and Foreign Bible Society.

Auf dem Gebiete der Heidenmission sind nur die Six-Principles-Baptists nicht thätig; die englischen (Particular-)Baptists haben in Bengalen, im Meerbusen von Benin und in Westindien, namentlich auf Jamaika eine bedeutende Bekehrungswirksamkeit entwickelt; die amerikanischen calvinistischen Baptists haben in Vorder-Indien, Birma, unter den Karenen in Hinter-Indien, in Siam und China, so wie in Liberia und unter den Indianern ihre Missionen; die General-Baptists in Orissa in Vorder-Indien, und, ihnen

benachbart, in Bengalen die Free-Will-Baptists; die Seventh-Day-Baptists haben neuerlich Missionare nach China abgeordnet.

Quelle für die Geschichte und Statistik der Baptisten, in England: History of Dissenters from the revolution in 1688 to the year 1808. By *David Bogue* and *James Bennett*. Lond. 1808—1812. 4 Voll. — The history of Dissenters during the last thirty years (from 1808 to 1838). By *James Bennet*. D. D. Lond. 1839. — The Baptist Magazine. — The General-Baptist Repository; — in den Vereinigten Staaten: Religion in the United States of America, by *Robert Baird*. 1844. — He pasa ecclesia. An original history of the religious denominations at present existing in the United States. By *J. Daniel Rupp*. Philadelphia 1844. — Memoir of Roger Williams. By *James D. Knowlls*. Boston 1834. — The Baptist Memorial. New-York.

Johann Hartwig Brauer.

Baptisterien hießen ursprünglich die seit Anfang des vierten Jahrhunderts erbauten und für die Taufhandlung bestimmten Kapellen oder Hallen. Während nämlich in den ersten Jahrhunderten die Taufe an jedem beliebigen Orte stattfand (Philippus taufte nach Apost.-Gesch. 8, 36. den Kämmerer auf der offenen Landstraße; Petrus nach einer Mittheilung Tertullians [de baptismo c. 4.] in dem Tiberfluß;*) und in den Zeiten der Verfolgungen waren es oft Kerker, Felsenhöhlen und Grabgewölbe, in denen getauft wurde), schien, seitdem die Christen unter Konstantin d. Gr. Schutz und Frieden gefunden, auch für die feierliche Taufhandlung ein eigenes, und zwar von der zum Gottesdienst und zur Feier des heiligen Abendmahles bestimmten Kirche abgesondertes Lokal erforderlich. Denn die Katechumenen sollten eben erst durch die Taufe die Aufnahme in die Kirche und das Recht, an ihren Gottesdiensten theilzunehmen, erlangen. Daher baute man, um dies schon äußerlich und symbolisch anzudeuten, die Taufkapellen am liebsten in der Nähe der Kirche, und brachte sie durch einen bedeckten Durchgang mit ihr in Verbindung. Andererseits richtete man sie von Anfang an gern so ein, daß sie zugleich als Lehrsäle zum Unterricht der Katechumenen dienen konnten, und da diese letzteren auf solche Weise hier zuerst durch das göttliche Licht des Evangelii erleuchtet wurden, nannten namentlich die Griechen ihre Baptisterien auch φωτιστήρια. Hinsichtlich der räumlichen Ausdehnung dieser Baptisterien, deren manche Tausende von Zuschauern faßten und groß genug waren, um Concilien darin zu abzuhalten, darf zweierlei nicht vergessen werden: 1) in jenen alten Zeiten gab es der Regel nach in jedem bischöflichen Sprengel, wie nur e i n e (Kathedral-)Kirche, so auch nur e i n dazu gehöriges Baptisterium, daher auch diese Kirchen selbst zum Unterschied von den Filialkirchen, die diesen Vorzug nicht hatten, ecclesiae baptismales (Taufkirchen) hießen; und daß jenen die Taufkapellen fehlten, hatte wiederum seinen Grund in der kirchlichen Praxis jener Zeit, nach welcher nur der Bischof das Recht hatte, die Taufe zu vollziehen; 2) waren für die Taufe (dringende Fälle der Noth abgerechnet) lange Zeit hindurch nur zwei Tauftermine im Jahre, die O s t e r- und die P f i n g s t v i g i l i e, festgestellt, zu denen später noch die V i g i l i e des C h r i s t f e s t e s hinzukam. Wer also getauft werden wollte, mußte — und da die Täuflinge damals meist Erwachsene waren, konnte dies auch leichter geschehen — einen dieser Termine abwarten. Es konnte daher nicht fehlen, daß die Menge der zu Taufenden in größeren und volkreicheren Sprengeln in der Regel sehr groß war, und beim Bau der Baptisterien darauf vornehmlich Rücksicht genommen werden mußte. In Betreff der B a u a r t gab der Zweck des Gebäudes selbst die beste Anleitung. Erforderlich war um ein in der Mitte befindliches Taufbassin herum ein möglichst großer Raum für die Täuflinge und die übrigen zahlreichen Zuschauer. Daher

*) Er erklärt a. a. O. ausdrücklich: Nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur: nec quidquam refert inter eos, quos Joannes in Jordane, et quos Petrus in Tiberi tinxit; nisi et ille spado, quem Philippus inter vias fortuita aqua tinxit, plus salutis aut minus retulit.

bot sich ganz von selbst die Form der Rotunde als die angemessenste dar; und diese gewährte zugleich den Vortheil, daß manche römische Heidentempel wegen ihrer gleichfalls meist runden Gestalt ohne Weiteres zu christlichen Baptisterien eingerichtet werden konnten. Später wählte man aus ästhetischen und mehr noch aus architektonischen Gründen statt der Kreisform lieber die des regelmäßigen Polygons, am meisten des Achteckes, wie es durch das Kreuzen zweier Quadrate bestimmt wird, weil diese bei der Ueberwölbung größere Vortheile darbot. Immer aber blieb die Rotundenform das karakteristische Merkmal des Baptisterienstyles, im Gegensatz zu dem länglichen Viereck, der dem Basilikenstyl zum Grunde liegt. Was die innere Einrichtung der alten Baptisterien betrifft, so war das Wichtigste und Wesentlichste der Taufbrunnen oder das oft überaus prächtige Bassin mit dem zur Taufe erforderlichen Wasser (*κολυμβήϑρα*, fons oder piscina, mit Beziehung auf den symbolischen piscis = *ἰχϑὺς*, entstanden aus den Anfangsbuchstaben von *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ*) im Alterthum meist von Stein, was Durandus auch bei den Taufsteinen der späteren Zeit fordert. Denn aus Stein, meint er, sprudelt das Wasser hervor, ein Vorbote der Taufe, und Christus selbst heißt nicht nur die Quelle des lebendigen Wassers, sondern zugleich auch der Eckstein. Die späteren Ritualien gestatten aber auch Wannen oder Kessel von Blei oder Kupfer, nur müssen letztere verzinnt seyn; das Rituale Rom. verlangt nur im Allgemeinen eine „materia solida“. In das Taufbassin führten drei Stufen hinab, und wenn Isidorus (de eccles. offic. II, 24.) von sieben Stufen redet, so meint er damit die drei zum Hinaufsteigen an den Rand des Bassins, die drei hinabführenden und als siebente den Boden des Wasserbehälters, wo der Täufling stand, während er von dem eine Stufe höher stehenden Bischof durch dreimaliges Untertauchen des Kopfes die Taufe erhielt. In keinem der größeren Baptisterien durfte die über dem Bassin schwebende Taube von Gold oder Silber (als Symbol des heiligen Geistes) fehlen. Von anderweitigen Zierathen waren die gebräuchlichsten das Bild des nach frischem Wasser lechzenden Hirsches (vgl. Ps. 42, 1.), Darstellungen der Taufe Christi im Jordan, oder Bilder, Johannes den Täufer und Scenen aus seinem Leben darstellend, wie denn überhaupt alle Baptisterien als ihm geweiht angesehen, und daher Johanneskirchen genannt wurden. — Je mehr übrigens seit dem 5. und 6. Jahrhundert die Kindertaufe allgemein wurde, desto nothwendiger wurden auch einige Modifikationen der altchristlichen Taufpraxis und damit zugleich der Baptisterien. Bei zarten, schwächlichen Kindern konnten jene feststehenden Tauftermine nicht immer abgewartet werden, und da der Bischof nicht in jedem dringenden Fall alsbald zur Hand seyn konnte, so mußte schon aus diesem Grunde das Recht zu taufen auch den übrigen Priestern, und die Taufhandlung zu anderen Zeiten und an anderen Orten, als im Baptisterium der Kathedralkirche gestattet werden*). Schon auf dem Concil zu Maçon (585) ist die Rede von der Sitte, täglich Kinder zu taufen, was freilich als ein Unfug gerügt wird, durch den es bereits dahin gekommen sey, daß an Ostern kaum zwei oder drei Kinder zu taufen wären. Demgemäß bedrohte auch die Synode von Auxerre (can. 18.) jeden Priester, der, Fälle der Noth ausgenommen, außer den kirchlichen Terminen taufe, mit dreimonatlicher Excommunikation. Laut Beschluß der Synode zu Toledo (694. can. 2.) sollten sogar die Baptisterien während der Fastenzeit versiegelt werden; und in Limoges durften noch im Jahre 1031 die außer der Oster- und Pfingstzeit zu taufenden Kinder nur in der Michaeliskirche getauft werden. Aehnliche Verordnungen wurden auch späterhin noch vielfach erlassen; aber sie halfen um so weniger, je mehr das Volk die Taufe in den Oster- und Pfingstvigilien geradezu als Unglück bedeutend ansah. Am Ende mußte doch die Kirche von ihrer Strenge ablassen; und von der Zeit an, da jeder Priester in seiner Kirche zu jeder Zeit

---

*) Doch war dazu stets die ausdrückliche Genehmigung des Bischofs erforderlich. „Publicum baptisterium, verordnet das Concil. Vernense noch im Jahre 755 can. 7., in nulla parochia esse debet, nisi ubi Episcopus constituerit, cujus parochia est.“

taufen durfte, finden sich auch in allen Kirchen, statt der alten Baptisterien, sogenannte Taufsteine, die in der Regel in der Vorhalle links beim Eingange angebracht sind. Da die neugeborenen Kinder ferner (nach römischer Sitte) nicht mehr untergetaucht, sondern nur mit Wasser besprengt werden sollten, waren auch nicht mehr die großen und tiefen Bassins erforderlich *), sondern es genügte ein kleinerer Wasserbehälter. Doch suchte man diesem, wie dem Taufstein überhaupt, soviel als möglich die alten Formen zu erhalten. Nur ausnahmsweise findet sich, wie z. B. in der einen Taufkirche zu Rouen, die Form eines Grabes (mit Rücksicht auf Röm. 6, 4.); meist sind die Taufsteine rund oder achteckig, und Carl Borromäus, der dem Achteck entschieden den Vorzug gibt vor dem Kreis und dem Sechs- oder Zwölfeck, findet darin nicht nur eine Hindeutung auf die Oktaven der christlichen Feste, sondern auch ein geheimnißvolles Symbol der ewigen Herrlichkeit. Wie ferner die alten Baptisterien kuppelförmig überwölbt waren, so sollten es auch die Taufsteine seyn, die daher (in kathol. Kirchen) meist einen oft thurmartigen oder kuppelförmigen Deckel haben, theils um das Eindringen des Staubes abzuhalten, theils um eine Verwendung des geweihten Taufwassers zu abergläubischen Zwecken zu verhüten. Denn in der katholischen Kirche wird bekanntlich das zu Taufhandlungen zu verwendende Wasser ein für allemal in der Ostervigilie geweiht und für den späteren Gebrauch in einem großen Kessel aufbewahrt, der in dem Taufstein seinen Platz hat. Bei der Taufe selbst wird dann das geweihte Wasser mit einem (meist silbernen) Kännchen aus dem Kessel geschöpft, über den Kopf des Täuflings dreimal ausgeschüttet, und was abfließt, in einem untergehaltenen Becken aufgefangen. Mit der bloßen Hand das Wasser zu schöpfen und zu taufen, gilt für unstatthaft und ist verboten. — In den evangelisch protestantischen Kirchen ist von Anfang an eine besondere Weihe des Taufwassers für späteren Gebrauch nicht üblich gewesen; daher bedurfte man hier auch nicht jener großen Taufkessel und der dazu passenden Taufsteine. Es genügt hier ein einfacherer Stein mit einer Vertiefung, um das Becken aufzunehmen, in welche das zur Taufhandlung erforderliche Wasser eingegossen wird. Doch gehört in der lutherischen Kirche der oft sehr kunstvoll gearbeitete Taufstein mit dem dazu gehörigen Becken zu denjenigen Dingen, welche bei jeder Einführung in ein geistliches Amt dem Introducirten namentlich und feierlich zur treuen Verwaltung überwiesen werden. **H. A.**

Barabbas, d. h. Sohn des Abba. So heißt derjenige Mörder, dessen Freilassung die Juden forderten am Osterfeste statt Jesu, den Pilatus losgeben wollte. Matth. 27, 16. 17. Nach Origenes (in Matth. tr. 35) und der armenischen Uebersetzung hieß er Jesus Barabbas.

Baradai, Jakob, s. Jakobiten.

Barak (בָּרָק, Blitz), Sohn Abinoam's aus dem Stamme Naphthali, der das Heer Jabin's, Königs von Hazor, des Bedrückers der Israeliten, unter Sissera schlug und dadurch sein Volk befreite. Richt. 4. 5.

Auf der Debora (s. d. A.) Aufforderung, sich an die Spitze eines Befreiungsheers zu stellen, hat er den Muth nicht, ohne Debora in den Kampf zu ziehen, wofür auch der Ruhm des Siegs einem Weibe, der Jaël, zufällt. Seine Bereitwilligkeit jedoch, den Kampf in Gemeinschaft mit Debora zu wagen, wird ihm Hebr. 11, 32. als Beweis von Glauben angerechnet. Der Glaube an das prophetische Wort kam aus dem Geist jener Zeit (s. d. A. Richter), aber der Glaube an das Wort einer Prophetin Jehovas stellt ihn in die Reihe der israelitischen Glaubenshelden. **Hauff.**

Barbara, die heilige, hat nach Baronius unter Maximin (235—238) in Nikomodien, nach Joseph Assemani unter Galerius (306) in Heliopolis in Aegypten den Märtyrertod erlitten. Die Legenden stimmen darin überein, daß sie, eine Jungfrau von großer

---

*) Wie groß und tief sie waren, mag daraus erhellen, daß ein in das Taufbassin des Pabstes Damasus gefallenes Knäblein erst nach einer Stunde gefunden werden konnte. Vgl. über diesen Vorfall *Baron.* annal. ad a. 384. n. 25.

Schönheit, frühe zum Glauben an den Erlöser gelangt, ihren Vater zur Annahme desselben Glaubens ermahnt habe, worauf der Vater sie als Christin verklagt und angegeben, und selbst enthauptet habe, als die ausgesuchtesten Qualen sie zur Verläugnung Christi nicht zu bewegen vermochten. Den Vater, heißt es weiter, habe der Blitz erschlagen. Ferner wird erzählt, daß Heinrich Stock zu Gorkum in Holland, vom Feuer schon beinahe verzehrt, nach Anrufung der h. Barbara so lange am Leben blieb, bis er das Sterbesakrament empfangen hatte, daher fortan das katholische Volk Barbara um Abwendung von Gewitter und Feuersgefahr anruft. Ihr Fest fällt auf den 4. Dec.

Bar-Cochba = Sohn des Sternes, nannte sich das Haupt des Aufstandes, der im J. 131 oder 132 n. Chr. unter der Regierung Hadrians in Palästina ausbrach und nach dem Tode des Anführers und der Eroberung der Festung Bethar mit Erbauung der Aelia Capitolina auf dem vom Pfluge durchfurchten Boden des früheren Jerusalem im J. 135 endigte. Der ursprüngliche Name und die Herkunft des Mannes sind, eine Vermuthung abgerechnet, welche aus einer seiner Münzen »Simon« entziffern will, der Nachwelt unbekannt geblieben, — ohne Zweifel eine Folge des geheimnißvollen Wesens, in welches er sich bei seinem Auftreten als Messias einhüllte und desto eher einhüllen konnte, je mehr die eigentliche Seele jenes Aufstandes, der ausgezeichnete Rabbi Akiba, die Bewegung in's Werk gesetzt hatte und noch nach seiner frühe erfolgten Verhaftung durch das Gewicht seines Namens die Glaubensgenossen um den von ihm als Messias bezeichneten Mann schaarte. Es bleibt einem späteren Artikel (Geschichte der Juden) aufbehalten, den Aufstand selbst in der Kürze zu schildern und es zu erklären, wie das ganze Unternehmen wenigstens mit einiger Hoffnung auf Erfolg begonnen werden konnte. Das Auffallendste bliebe nur immer, wie die verzweifelten Leute alle, wie gar ein Rabbi Akiba trotz aller Opposition der übrigen Rabbinenhäupter einem Manne sich hingeben konnten, welcher durch Nichts als Großsprecherei und Tollkühnheit und ein paar auf die gröbste Täuschung berechnete Wunder die Augen auf sich zu ziehen und durch seine gegen Christen und Juden geübte Schreckensherrschaft eine Zeitlang die angenommene Rolle zu behaupten wußte: wenn wir nicht wüßten, wie leicht eine aufgeregte Menge und selbst mancher gelehrte Mann sich an den nächsten besten Anführer klammert, der den Leidenschaften der Nation zu schmeicheln und mit kleinen Seltsamkeiten sich wichtig zu machen versteht. Beides verstand Bar-Cochba: Er verhieß, in raschem Zuge das Land von den Römern zu säubern und ihr Joch abzuschütteln und ließ zur Feier der Besetzung der Trümmer von Jerusalem römische Zinsmünzen umprägen, so daß man nun auf der einen Seite die Freiheit Jerusalems, auf der andern seinen Namen erblickte oder auch den Porticus des Tempels auf der einen Seite mit einer Leyer und der Schlangenlinie des Baches Kidron darunter, auf der andern ein Mannagefäß mit einem Blatte. Dazu kam, daß er aussprengte, am Tage der Zerstörung des Tempels geboren zu seyn, was nach einer weitverbreiteten Sage beim Messias statthaben sollte, daß er ferner mit Beziehung auf die Weissagung Bileams (4 Mos. 24, 17.) eben unter dem Namen Bar-Cochba auftrat; mit Beziehung auf Erwartungen, wie Joel 3, 3., vor dem Volke Feuer und Rauch spie (nämlich aus Werg, das er in den Mund genommen und heimlich angezündet hatte) u. dergl. Was Wunder, daß, nachdem er in Bethar gefallen und als falscher Heiland seines Volkes erkannt war, das Volk den Namen Bar-Cochba in Bar-Cosiba = Sohn der Lüge verwandelte und der Talmud jene Freiheitsmünzen »Rebellenmünzen« (מטבע שמרד) benannt hat! Als welch ein Zerrbild des verheißenen Messias erscheint er auch in diesen Einzelnheiten gar erst denen, welche dabei sich das Bild Jesu von Nazareth vergegenwärtigen, und wie ist an ihm die Weissagung des Herrn Marc. 13, 21. 22. in Erfüllung gegangen!

Pressel.

Barclay, Robert, aus einem alten schottischen Geschlechte entsprossen, geboren zu Edinburgh 1648, erhielt von seinem Vater, David B., berühmt durch seine Kriegsdienste in Deutschland und Schweden, eine sehr sorgfältige Erziehung und wurde zu mehrerer Ausbildung nach Paris geschickt. Hier aber wurde der im Evangelium noch

unbefestigte junge Barclay durch den überwiegenden Einfluß des Bruders seiner Mutter für die katholische Religion gewonnen. Der bestürzte Vater, der indeß Quäker geworden, rief ihn sogleich nach Schottland zurück, und bestrebte sich, ihn zum Uebertritt zu dieser neuen Religionsgesellschaft zu bewegen. Der Sohn wurde nach langem Widerstreben durch die Theilnahme an einer vom Geiste angehauchten Versammlung der Quäker für sie gewonnen: er glaubte hier die Stätte des sichtbaren und spürbaren Waltens und Schaffens des heiligen Geistes gefunden zu haben und wurde von nun an eifriger Quäker. Er hat das Verdienst, den mystischen Spiritualismus, der dieser ganzen Erscheinung zu Grunde lag, systematisch dargestellt, und die ganze Offenbarung und Heilsökonomie aus diesem Gesichtspunkte aufgefaßt und die ganze Schriftwahrheit mit diesem mystisch-spiritualistischen Prinzip durchdrungen zu haben, in seinem Hauptwerke theologiae verae christianae apologia 1676, auf Grund der XV Thesen, welche er das Jahr vorher herausgegeben, und worin er die Hauptsätze der Quäker zusammengefaßt hatte. Diese Apologie wurde alsbald in die englische (1678), später in die deutsche (1684), darauf auch in die französische Sprache übersetzt (1702) und rief Widerlegungsschriften von Anton Reiser, Barthold Holzfuß, Ben. Figken, Wilhelm Baier hervor, welchen Barclay Vertheidigungsschriften entgegensetzte. Eine frühere Arbeit des Barclay ist sein Katechismus 1673; in demselben Jahre wie jene Thesen erschien seine Schrift gegen Nic. Arnold. Die Schriften Barclay's gab W. Penn 1692 in einer Gesammtausgabe heraus. Er war zwei Jahre vorher gestorben. Das System des Barclay soll unter dem Artikel Quäker näher beleuchtet werden. **Herzog.**

Bardesanes, s. Valentinus und seine Schule, und Gnosticismus.

Barfüßermönche sind nicht ein eigener Orden, sondern mehrere Orden haben den rigorosen bloß in heißen Ländern ausführbaren Gebrauch des Barfußgehens angenommen. Die Franciskaner waren die ersten Barfüßermönche, legten aber außerhalb Italiens bald Sandalen an, indeß einige Abtheilungen des Ordens das Barfußgehen beibehielten. Andere Orden sind wenigstens unbeschuht, so die durch Theresia reformirten Carmeliter und Carmeliterinnen. **Herzog.**

Barlaam, s. Hesychasten.

Barletta. Der Domikaner Bruder Gabriel, aus dem neapolitanischen Städtchen Barletta, predigte um 1480 in verschiedenen Städten des nördlichen Italiens. Seine, zuerst 1497 zu Brescia, und im 16. Jahrhundert öfters gedruckte Predigtsammlung gehört zu den merkwürdigsten aus den Zeiten vor der Reformation. Was die Wahl der Gegenstände und die Methode der Behandlung betrifft, so sind diese zum Behuf der jungen Kleriker aus der Landessprache übertragenen Predigten, von den übrigen jener Zeit wenig verschieden; das Eigenthümliche derselben ist eine an vielen Stellen die dürre scholastische Rinde durchbrechende, höchst originelle, bald komisch-satirische, bald tief ergreifende Lebendigkeit. Durch seinen Humor, seine aus dem gemeinen Leben genommenen Beispiele und Anekdoten, seine zuweilen grotesken, aber immer treffenden Vergleichungen spiegelte Barletta so treu das Treiben des Volkes ab und wurde deßhalb so populär, daß man das Sprüchwort auf ihn machte: nescit praedicare, qui nescit barlettare. Sein Zweck war Buße zu predigen; die meisten seiner Sermonen sind Homilien über Tugenden und Laster; mit gleichem Muthe griff er die Sünden der Geistlichen wie die der Laien an. Mit diesem sittlichen Ernste verband sich bei ihm ein tiefes Mitleid mit dem Elende seines Vaterlandes; an manchen Stellen spricht er sich mit wahrhafter Beredsamkeit über den Verfall Italiens, über dessen verlorne Größe aus (z. B. sermo de superbia, fol. 65; sermo de odio, fol. 101, 105; etc. Ausg. von 1504, Lyon, in 8.) Man hat fälschlich behauptet, Barletta habe sich gegen einige katholische Irrthümer ausgesprochen; wenn er die conceptio immaculata bekämpfte, so that er es als Dominikaner, im Ordens-Interesse; im Uebrigen huldigte er durchaus dem römischen Systeme, ja er fügte seinem Glauben noch den Aberglauben bei an Astrologie, Hexerei, Visionen u. s. w. In einer Geschichte der Volksprediger des Mittelalters müßte er eine bedeutende Stelle finden. **C. S.**

Barmherzige Brüder, s. Brüder, barmherzige.

Barmherzigkeit als menschliche Tugend ist eine Seite der Liebe und entspricht dem alttestamentlichen חֵן, חֶסֶד, רַחֲמִים, dem neutestamentlichen *ἔλεος, οἰκτιρμοί, σπλάγχνα.* Ungeachtet der später von Grimm (Wörterb. unter barmen S. 1134) dagegen erhobenen Zweifel dürfte das Wort nach der gewöhnlichen Annahme immerhin von arm (a. a. O. S. 554) abzuleiten, und, wie das entsprechende Adjektiv, die reine Uebersetzung von misericordia seyn mit der Verstärkungssylbe be (vgl. bange aus be=ange, enge), wozu dann in Erbarmen eine neue Verstärkung tritt. Jedenfalls stimmt diese Etymologie vollkommen zu der Bedeutung dieses Worts und zu dem Wesen der Barmherzigkeit, welches darin besteht, daß der Barmherzige von dem Zustande des Armen, Elenden nicht bloß ergriffen und gerührt wird, sondern sich auch getrieben fühlt, sein Mitleiden durch die That zu bewähren und die Leiden desselben entweder aufzuheben oder doch zu mildern. Insofern diese Leiden sinnlicher Art sind, hat die Barmherzigkeit allerdings auch einen sinnlichen, pathologischen Grund, da wir vermöge unsrer sinnlichen Natur von ihnen unwillkürlich mit getroffen und zur Entfernung derselben angeregt werden. Darauf führt auch die ursprüngliche Bedeutung mehrerer von den genannten biblischen Worten. Allein zweideutig und unsicher wie dieser Grund noch ist, muß er gereinigt und gefestigt und es muß die Barmherzigkeit dazu erhoben werden, daß sie Alles, auch das geistige Leiden des Nächsten umfaßt. So schildert sie in seiner Art trefflich David v. Augsburg (deutsche Mystiker von Fr. Pfeiffer I. 340.): „Barmherzigkeit ist ein Zeichen der Liebe, eine wahre Urkunde des Gottesgeistes. — Alle Armen, alle Siechen, alle herzlich Beschwerten, alle Jammernden, alle Sünder, all den Jammer, der ist und war und noch künftig wird in der Welt, den sammle allen in deines Herzens Spital und erbarme dich darüber.“ Und dahin bringt nur die Gotteskraft des Evangeliums. Mag auch die Behauptung des Lactanz (Institt. VI. 10.), die Philosophen hätten, vom Schein einer falschen Tugend getäuscht, die misericordia aus den Menschen hinweggenommen, zunächst nur von den Stoikern gelten (a. a. O. III. 23.) — im Ganzen findet die Barmherzigkeit in jenem Sinn in der Anschauungsweise der klassischen Welt keine Stelle. Das A. T. kennt sie nicht bloß, sie gehört nach ihm wesentlich zu den Tugenden des Gerechten (Ps. 37, 21.; vgl. Spr. 21, 21.; Hiob 6, 14.), der sich auch seines Viehes erbarmt (Spr. 12, 10.). Gott hat an ihr mehr Wohlgefallen, als am Opfer (Hos. 6, 6.; vgl. Matth. 9, 13.) und großer Lohn ist mit ihr verknüpft (Ps. 112, 5.). Aber theils geht sie überwiegend auf äußeres Leid, theils ist ihr Quell noch nicht ganz lauter, besonders wegen der Rücksicht auf solchen Lohn, theils umfaßt sie den Nächsten nur in dem beschränkteren alttestamentlichen Sinne (Sir. 18, 12.). Ihre ganze Reinheit, Größe und Herrlichkeit zu offenbaren und sie in die Herzen seiner Glieder zu pflanzen, blieb dem Neuen Bunde vorbehalten. In ihm ist Jeder, was er ist, durch Gottes Erbarmen (Röm. 9, 16.; Tit. 3, 5.), desselben fortwährend, auch in der Ewigkeit, bedürftig und nur durch dies Erbarmen zur lebendigen Hoffnung auf sie wiedergeboren (1 Petr. 1, 5.). Das tiefe Bewußtseyn davon entzündet in ihm die Barmherzigkeit gegen alle Menschen (Hos. 3, 12.), als deren Schuldner er sich fühlt (Röm. 1, 14.), die lebendige Theilnahme an ihrer leiblichen und geistigen Noth, das unablässige Bestreben, ihr nach Kräften abzuhelfen. So ist Jeder sein Nächster, der seiner Theilnahme und Hülfe bedarf und er beweist sich ihm hinwiederum als der Nächste (Luk. 10, 36 f.), ohne zu fragen, wie er weiter gegen ihn gesinnt sey, und welcher Lohn ihm selbst dafür werde (Matth. 5, 46 f., vergl. Röm. 12, 8.); ja gerade dem Feinde erzeigt er seine Barmherzigkeit durch Vergebung und Gebet um so mehr, je mehr eben dieser derselben bedarf und wird dadurch Gott ähnlich, dem Vater im Himmel (Matth. 5, 48., Luk. 6, 35 f. Matth. 18, 21 ff.). Daran will Er erkennen, daß wir seine Kinder und seiner Barmherzigkeit nicht unzugänglich sind (Matth. 5, 7.; 6, 12. u. 15. Jak. 2, 13.). Dadurch treten wir zugleich in jene Lebensgemeinschaft mit Christus, kraft deren, was so dem

Geringsten seiner Brüder gethan wird, ihm gethan und ein Unterpfand ist für das Erbe an Gottes ewigem Reich (Matth. 25, 34 ff.).

Wenn nun die Kirche des Mittelalters im Hinblick auf die oben angeführte Stelle erst sechs Werke der Barmherzigkeit hervorhob (Nikolaus v. Straßburg bei Pfeiffer a. a. O. S. 266 u. 279. vgl. Griesshaber's deutsche Predigten des 13. Jahrh. II. S. XXIV.), so fügte sie später nach Tob. 12, 12. als siebentes noch das Begraben der Todten hinzu und noch später wurde dasselbe ausgedehnt auf Gebet, Gottesdienst und Almosen für die Seelen im Fegfeuer (Berthold's Tewtsche Theologey v. Reithmeier S. 602). Die damit nur zubald verbundenen schweren Mißbräuche hat die evangel. Kirche an der Wurzel abgeschnitten, ohne die Tugend der Barmherzigkeit als Frucht des Glaubens und Geistes jemals nach ihrem hohen Werth zu verkennen. Der Ruf zur sog. innern Mission ist nur ein erneuerter verstärkter Aufruf zu ihrer Uebung und zum gemeinsamen Wirken dabei. Wenn aber Kant (W. W. V. 295) daran erinnert, wie „eine beleidigende Art des Wohlwollens, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, das sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen gegen einander nicht vorkommen sollte“, so hat er unter seiner Voraussetzung Recht. Diese Voraussetzung selbst fällt jedoch vor dem Evangelium hinweg, nach welchem wir der göttlichen Barmherzigkeit streng genommen allesammt unwürdig sind, uns ihrer aber nur getrösten können, wenn wir uns durch sie treiben lassen zur Barmherzigkeit gegen die Menschen. Matth. 18, 32. E. Schwarz.

Barmherzigkeit Gottes, s. Gott.

Barnabas, der Gefährte des Apostel Paulus, war ein von Cypern gebürtiger Levite, hieß eigentlich Joses und erhielt später von den Aposteln den Beinamen בַּר־נְבוּאָה, welcher in der Ap.Gesch. 4, 36. durch *υἱὸς παρακλήσεως* (= der erbaulichen Ermahnung, nicht des Trostes, vgl. 11, 33.) erklärt wird und einen Propheten im urchristlichen Sinne des Wortes bezeichnet; s. 13, 1., 15, 32. Er trat schon in den ersten Jahren nach der Gründung der christlichen Kirche in Jerusalem derselben bei, und bewährte seinen lebendigen Eifer für die Sache des Evangeliums dadurch, daß er den Erlös von einem Acker zum Besten bedürftiger Glaubensgenossen in die Hände der Apostel niederlegte. Die angesehene Stellung, welche ihm in der jungen Gemeinde eingeräumt wurde, setzte ihn in den Stand, das Mißtrauen, das in Jerusalem dem neubekehrten Saulus entgegentrat, zu zerstreuen, und ihn bei Petrus und Jakobus einzuführen. Als die Nachricht von der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden in Antiochien nach Jerusalem kam, wurde Barnabas dahin gesandt, um die neu entstehende Gemeinde zu befestigen, was ihm auch wohl gelang, „denn, sagt der Bericht, er war ein trefflicher Mann voll heil. Geistes und Glaubens.“ Um einen Gehülfen in seinem schwierigen Berufe zu haben, holte er Paulus aus Tarsus herbei; eine Wahl, welche die freisinnige Richtung beurkundet, die wir ihm schon als Hellenisten zutrauen müssen, während der ihm selbst gewordene Auftrag zugleich ein besonnenes Maßhalten bei ihm voraussetzen läßt. In Gemeinschaft mit Paulus arbeitete er ein ganzes Jahr an der Gemeinde, in deren Auftrag er auch, von Paulus (theilweise?) begleitet, eine Beisteuer für die durch Hungersnoth bedrohten Brüder in Judäa zu Handen der Gemeindeältesten nach Jerusalem überbrachte (44 n. Chr.). Nach ihrer Rückkehr unternahmen die Beiden mit Barnabas' Geschwisterkind, Johannes Markus, der ihnen von Jerusalem gefolgt war, eine Missionsreise nach Cypern, der Heimath des Barnabas, sodann nach Pamphylien, Pisidien und Lykaonien, auf welcher sie Juden und Heiden das Evangelium verkündigten. Von da an tritt Barnabas in der Ap.Gesch. mehr und mehr hinter Paulus zurück, der es ihm namentlich auch in der Gabe, das Wort zu führen, zuvorthat (14, 12.), theilt übrigens mit ihm 14, 4. 14. den Apostelnamen. Auf jene Reise folgte wieder ein längerer Aufenthalt in Antiochien, wo die durch hebräische Judenchristen angeregte Frage über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen große Bewegung und Spaltung verursachte. Paulus und Barnabas stellten sich den Forderungen der Ju-

daisten im Sinne des christlichen Universalismus entgegen und wurden nach Jerusalem gesandt, um die Frage den Aposteln und Aeltesten zur Entscheidung vorzulegen. Der Beschluß fiel zu Gunsten der mildern Ansicht aus und ging dahin, daß die Heidenchristen nur die sog. noachitischen Gebote zu beobachten haben. Auf die damalige Anwesenheit der beiden Männer in Jerusalem bezieht sich nach der wahrscheinlicheren Ansicht der Bericht des Paulus Galat. 2., wonach Jakobus, Petrus und Johannes ihn und Barnabas als Heidenapostel anerkannten und dagegen ihre Absicht aussprachen, ihre Thätigkeit auch fernerhin den Juden zuzuwenden. Nach einem abermaligen Aufenthalt in Antiochien wurde Barnabas von Paulus zu einer neuen Reise aufgefordert, die Gemeinden zu bestärken; da aber jener seinen Neffen wieder zum Gefährten zu nehmen rieth, womit Paulus nicht einverstanden war, weil derselbe sie auf ihrer früheren Reise verlassen hatte; so kamen sie scharf an einander und trennten sich: Barnabas ging mit Markus wieder nach Cypern, Paulus trat mit Silas seine zweite große Bekehrungsreise an. Hiemit verschwindet Barnabas aus der Ap.Gesch. Aus den Briefen Pauli ersehen wir noch, daß er sich einmal in Antiochien durch das Beispiel des Petrus und die Rücksicht auf die strengen Judaisten hinreißen ließ, seine freieren Grundsätze in Betreff des mosaischen Gesetzes thatsächlich zu verläugnen; daß er, wie Paulus, seinen Unterhalt sich nicht von den Gemeinden reichen ließ, sondern selbst dafür zu sorgen pflegte; endlich daß sein Neffe Markus dem Apostel Paulus in seiner römischen Gefangenschaft wieder zur Seite stand. Der hierauf gebaute Schluß, daß Barnabas um diese Zeit bereits todt gewesen, ist ebenso unsicher als die auf 2 Cor. 8, 18. gegründete Vermuthung, er sey später auf's Neue mit Paulus in Verbindung gestanden. Je unvollständiger die neutestamentlichen Berichte über Barnabas sind, desto geschäftiger war die Sage, die biographischen Lücken auszufüllen. Hieher gehört die Bemerkung des Klemens v. Alex. u. A., Barnabas sey Einer der 70 Jünger gewesen; die Erzählung der Klement. Homilien, welche ihn ebenfalls zu einem unmittelbaren Schüler Jesu machen, als Missionar in Alexandrien wirken und den römischen Klemens bekehren lassen; die der klem. Recognitionen, wonach er schon zu Christi Lebzeiten in Rom predigend aufgetreten wäre; die wahrscheinlich dem 5. Jahrh. angehörigen Acta et passio Barnabae in Cypro, welche seine zweite Missionsreise nach Cypern und seinen dort erlittenen Märtyrtod beschreiben; endlich die noch spätere Lobrede eines cyprischen Mönchs Alexander auf Barnabas, welche mit mannigfachen mythischen Zusätzen zu den biblischen Nachrichten durchwoben ist (Barnabas mit Paulus Schüler Gamaliels u. dgl.) und über die Auffindung des angeblichen Leichnams des Barnabas (unter K. Zeno 474—491) nähern Aufschluß gibt; der durchaus haltlosen Ueberlieferung, daß Barnabas die Gemeinde zu Mailand gegründet, nicht zu gedenken. Die Angaben über das Todesjahr des Barnabas weichen von einander bedeutend ab und entbehren jedes historischen Werthes. — Unter dem Namen des Barnabas ist ein in 21 Kapp. getheilter **Brief** auf uns gekommen, die ersten 4½ Kap. nur in der schlechten lateinischen Uebersetzung, die übrigen im griechischen Original, in welchem uns ein in Sprache und Darstellung nichts weniger als gewandter Schriftsteller entgegentritt. Der Verf. sucht in seinem ersten Theil (K. 1—17.), in der Absicht, seine Leser vor dem Abfall zum jüdischen Gesetzeswesen zu bewahren, durch geschmacklose typisch-allegorische Ausdeutung nachzuweisen, daß das A. T. selbst die Aufhebung des Judenthums und aller seiner religiösen Institutionen durch das Christenthum als die geistige Erfüllung desselben verkündige, und somit nicht die Juden, sondern die Christen als das wahre Bundesvolk anzusehen seyen; der zweite paränetische Theil gibt eine Reihe sittlicher Vorschriften unter dem Gesichtspunkt der beiden Wege des Lichts und der Finsterniß. Die Leser dieses Sendschreibens sind nicht namhaft gemacht; gleichwohl ist die alte Bezeichnung desselben als einer ἐπιστολὴ καθολικὴ unstatthaft, da verschiedene Anzeichen auf einen engern Leserkreis schließen lassen. Die herkömmliche, auf das Thema des Briefs und die Art der Beweisführung sich stützende Vermuthung, die Leser seyen Judenchristen, hat keine genügenden Gründe für sich, und es steht ihr der Mangel an jeder Bezugnahme auf den juden-

christlichen Karakter der Empfänger und die verletzende Opposition gegen das Judenthum im Wege; wogegen die Annahme heidenchristlicher Leser durch mehrere Aeußerungen des Briefs positiv begünstigt wird. (Vgl. mein. Aufsatz über die Leser des Briefs Barnabä, in d. Stud. der würt. Geistl. 1846. 1.) Ebendamit erhält der Brief den Karakter eines urkundlichen Belegs für die bedeutsame Thatsache, daß zur Zeit seiner Abfassung auch unter den Heidenchristen eine Hinneigung zu dem beschränkt judaistischen Standpunkte sich kund gab. Da Kap. 16. die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem voraussetzt, so kann bei Bestimmung dieser Zeit nicht hinter das Jahr 70 zurückgegangen werden; der dogmatische Karakter des Briefs, die darin sich aussprechende einseitige Entwicklung des Paulinismus in der Richtung zur antijüdischen Gnosis, der Umstand, daß in ähnlicher Weise, wie im Brief an Diognet und in den ignatianischen Briefen, der Judaismus als error hujus temporis bekämpft wird, die Wahrscheinlichkeit, daß Justin M. den Brief gekannt hat, und andere Kriterien weisen auf die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrh. hin. Am häufigsten ist die Frage über die Aechtheit verhandelt worden. Für sie sprechen die äußeren Zeugnisse von Klemens an, der den Brief widerholt als ein Werk des Apostels Barnabas citirt; aber die dem historischen Barnabas unmöglich zuzutrauende extreme Opposition gegen das Judenthum und die bei einem Leviten unerklärlichen, groben Verstöße in Betreff der jüdischen Ceremonien sind (um andere Gegengründe zu übergehen) mit jenem Zeugniß durchaus unvereinbar, wie dies neuerdings mehr und mehr anerkannt wird. Die Vermuthung, es liege demselben eine Verwechselung mit einem jüngeren Barnabas zu Grunde, hat weniger Wahrscheinlichkeit, als die Annahme, es habe sich in der alexandrinischen Kirche, welcher der Brief nach allen Merkmalen angehört, ein anonymes Schreiben vorgefunden, welches die oberflächliche Kritik jenes Zeitalters oder des Klemens selbst dem als Vertreter einer freieren Richtung bekannten Barnabas beilegte, dem ja die Tradition schon so frühe die Rolle des Apostels dieser Kirche zugetheilt hatte. Schenkel's vermittelnde Hypothese, wonach nur Kapp. 1—6, 13, 14, 17, den ursprünglichen ächten Brief bilden, die übrigen von einem therapeutischen Judenchristen später eingeschoben seyen, ist durch Hefele's gründlichen Nachweis der Integrität beseitigt worden. Zu erwähnen ist noch, daß Tertullian dem Barnabas den Brief an die Hebräer zuschreibt. — Der Brief des Barnabas wurde im 17. Jahrh. aus einer Jahrhunderte langen Verborgenheit wieder hervorgezogen und erschien zuerst in einer von H. Menardus besorgten Ausgabe im J. 1645. Weitere Editionen von Isaak Vossius, Cotelerius, Russel, Gallandius, neuerdings von Hefele in seinen Patr. app. opera, Tub. ed. 2, 1843 (wozu dessen Sendschreiben des Ap. Barnabas, untersucht, übersetzt und erklärt Tüb. 1840.) und von Eduard v. Muralt: Codex N. T. deuterocanonicus. Turic. 1847. Heberle.

Barnabiten. Zur Zeit, als das Herzogthum Mailand Schauplatz der Kriege zwischen Karl V. und Franz I. war, als in Folge dessen Unsittlichkeit überhand nahm, und manche deutsche Soldaten eine antikatholische Richtung beförderten, zur Zeit, da eine ansteckende Krankheit den dritten Theil der Bevölkerung hinraffte, traten einige mailändische Kleriker, Antonius Maria Zacharias, Bartholomäus Ferrari und Jacob Antonius Morigia zu einer Verbindung zusammen, die sich die Aufgabe stellte, die Liebe zum Gottesdienste und das wahrhaft christliche Leben durch Predigen und häufiges Ausspenden der heiligen Sakramente wiederherzustellen und weiter zu verbreiten. Zwei gleichgesinnte Männer vereinigten sich mit ihnen. Clemens VII. bestätigte diese Verbindung (1533), Paul III. befreite sie von der Gerichtsbarkeit der Diöcesanbischöfe, unterwarf sie unmittelbar dem römischen Stuhle, und gab ihnen den Namen Congregation der regulirten Kleriker des heiligen Paulus (1535), daher sie auch Pauliner oder Paulaner genannt wurden; den Namen Barnabiten erhielten sie von der Kirche des heiligen Barnabas in Mailand, die ihnen zum Gebrauche überlassen wurde. Sie leisteten der katholischen Kirche wesentliche Dienste, übernahmen bald auch den Gymnasialunterricht und gaben in den Häusern frommer Laien Anleitung zum christlichkatholischen Leben; sie verbreiteten sich in anderen katholischen Ländern, zunächst im Venetianischen, in Bearn seit

1602, durch einen ehemaligen Protestanten, Zacharias Colombo eingeführt, 1622 erhielten sie ein Haus in Paris, 1626 wurde ein Collegium ihrer Congregation zu Wien gegründet, 1660 kam ein zweites hinzu. Ihr Haupthaus ist jetzt in Rom; außerdem besitzen sie etwa 20 Häuser in den italienischen und österreichischen Staaten. Zu den drei gewöhnlichen Mönchsgelübden haben sie ein viertes hinzugenommen, wodurch sie sich verpflichten, nicht nach kirchlichen Würden außerhalb des Ordens zu streben. Die Constitutionen, schon 1552 geändert, wurden 1579 auf einem Generalkapitel in Mailand vollständig geordnet und erhielten in ihrer neuen Gestalt die päbstliche Bestätigung noch in demselben Jahre. — Verschieden von diesen Barnabiten des 16. Jahrhunderts sind ältere, eigentlich Einsiedler des h. Ambrosius, entstanden unter Gregor XI. (1370—1378), zunächst ohne congregationelle Verbindung lebend, und erst unter Eugen IV. 1441 zu einer Congregation vereinigt, von ihrem Patron Barnabiten genannt, durch Carl Borromäus 1589 mit den jüngeren Barnabiten verschmolzen, und als solche von Paul V. 1606 bestätigt. S. Wetzer u. Welte s. v. Herzog.

Barnes, Robert, in der Reformationsgeschichte Englands durch sein unglückliches Ende und durch mittelmäßige Schriften bekannt, Dr. der Theologie, zog sich durch seine reformatorische Richtung, die er aus den Schriften Luthers geschöpft hatte, die Ungunst Heinrichs VIII. zu. Nachdem er, um die Befreiung aus der Gefangenschaft zu erhalten, seine protestantischen Sätze abgeschworen, konnte er sich nicht enthalten, sie wieder vorzutragen, er floh nach Wittenberg 1530. Nachdem Heinrich VIII. sich gegen den Pabst erhoben, kehrte er in sein Vaterland zurück, ward 1535 Hofkaplan, und Unterhändler bei der Verbindung des Königs mit Anna v. Cleve. Als Heinrich diese seine Gemahlin überdrüssig wurde, suchte er denjenigen, der ihm bei dieser Verbindung behülflich gewesen, zu verderben, und ließ ihm durch das Parlament als einem überwiesenen Ketzer den Prozeß machen. B. starb 1540 auf dem Scheiterhaufen. Seine vitae romanorum pontificum, quos papas vocamus (von Petrus bis Alex. III.) ist unter seinen theologischen Schriften am meisten bekannt geworden, ist aber eine rein polemische Schrift. Herzog.

Barneveld, s. Arminianismus.

Baronius (Cäsar), geboren am 31. Oktober 1538 im Neapolitanischen, der Vater der katholischen Kirchengeschichtschreibung seit dem Reformationszeitalter, stammte aus dem nicht reichen, aber durch Alter und Frömmigkeit ausgezeichneten Geschlecht derer de Barono. Seine Eltern Camillo Baronio und Porcia Trebonia erzogen den viel versprechenden Sohn in treuer Liebe. Zu Veroli bereitete der letztere sich für die höheren Studien vor, denen er zu Neapel oblag und die er hier vollendete: Theologie und Jurisprudenz waren die Wissenschaften, in denen er das Element fand, in welchem sein Wissensdurst sich zu stillen vermochte. Im Jahr 1557 ging der junge Baronius mit seinem Vater nach Rom: er traf dort ein gerade zu der Zeit, als Karl IV. die Reaktion versuchte, durch die in dem von reformatorischen Ideen aufgeregten Italien im Gegensatze zu allen Maßnahmen, welche von einem ökumenischen Concil (das tridentinische war schon seit 1552 suspendirt) erwartet werden konnten, der Absolutismus der päbstlichen Herrschaft und sie selbst in ihrem mittelalterlichen Glanze wiederhergestellt werden sollte. In der That, dieser Moment seiner Ankunft ist bedeutungsvoll genug: ist doch Baronius, dessen Blüthe übrigens erst in die Zeit nach dem Schluß des tridentinischen Concils fällt, der Stimmung nach, die seine Kirchengeschichte durchwirkt, dem Caraffa (Paul IV.) wohl vergleichbar! — Aber freilich Baronius war kein Geist, der Sympathien hegte für das praktische Kirchengebiet: das gelehrte Stillleben war es vielmehr, was er sich ersehnte; nur der, welcher dies zu bieten und zu pflegen im Stande war, konnte hoffen, des Jünglings Talent in seinen Dienst zu ziehen. Der Mann, welcher den jungen Baronius in dieser Weise zu fesseln vermochte, war Philipp Neri, der Stifter des (italienischen) Oratoriums, jener Mönchscongregation, in welcher die Beschäftigung mit der Wissenschaft des kirchlichen Alterthums die bewegende Triebkraft ihres in eigenthümlicher Freiheit verlaufenden Lebens war. Der Eintritt in diese neue Stiftung war entscheidend für seine Entwickelung

und die Richtung seiner Studien. Die Einrichtung des Oratoriums selbst nöthigte gewissermaßen den Baronius, sich vorzubereiten, ohne es zu wissen, für die große literarische Leistung, die er auf sich nehmen sollte. Die Oratorianer waren durch ihren Stifter gewöhnt (wie Baronius in seiner Epist. ad Sixtum V, s. *Baronii* Annal. Eccles. ed. Mansi Tom. XXXV, p. 403 selbst erzählt), in den Vormittagsstunden über kirchliche Dinge in einer Weise, die nicht lediglich der Erbauung diente, sich zu unterhalten. Zu diesem Zweck wurden Biographien großer Kirchenlehrer und sonstige Begebenheiten aus der Kirchengeschichte erzählt. Die sich aufdringende Nothwendigkeit, zu dergleichen Vorträgen sich zu befähigen, wie die persönliche Aufforderung des Hauptes seines Ordens (vgl. *Baronii* Gratiarum actio Philippo Nerio bei Baron. Ann. Eccl. ed. Mansi T. XXXV, p. 423: illud a nobis symbolum exegisti, quo res gestas Ecclesiae in medium afferremus) bewog den Baronius zunächst zur Lektüre der Quellenschriftsteller der Kirchengeschichte. Diesem äußeren Anstoß folgte bald der in frommer Liebe gefaßte Entschluß. Baronius, von diesem Studium mehr und mehr angezogen, dehnte sie bald weiter aus, und begann, um sich des zu sammelnden Materials nachhaltiger zu bemächtigen, nicht allein die kirchlichen Schriftsteller, sondern auch die Profanskribenten zu excerpiren und zu durchforschen, welche die Geschichte der christlichen Kirche berühren. Dreißig Jahr arbeitete der immer emsigere Historiker mit staunenswerthem Fleiße in und an diesem ungeheuren Material, welches (ob später oder schon damals?) durch die zahlreichen ungedruckten Urkunden, welche die unvergleichliche Vaticana, zu der er ungehinderten Zutritt hatte, ihm bot, bedeutend erweitert und an Werth erhöht ward. So gerüstet, aber wie es scheint, lediglich die Befriedigung des eigenen Wissenstriebes erstrebend und ohne selbst hochfliegende literarische Pläne zu verfolgen, ward er von Philipp Neri, der zur Vertheidigung der römischen Kirche gegen den mächtig erschütternden Angriff der Magdeburger Centurien aufrief, von Anton Caraffa und anderen Freunden aufgefordert*), jene in ihrer Art einzigen literarischen Schätze zur Abfassung einer Kirchengeschichte zu verwenden, wie sie die katholische Kirche bis dahin nicht hatte. — Der Ruhm, welchen ihm diese ungewöhnliche, in der damaligen Zeit außerordentlich bedeutungsvolle Leistung erwarb, wirkte auch auf seine Lebensstellung. Baronius selbst, wenn wir seinen Bekenntnissen Glauben schenken dürfen, wünschte das unscheinbare, prunklose, der angestrengten Arbeit gewidmete Leben, das er bisher geführt, fortzusetzen. Aber die Curie zwang den Widerstrebenden**), die hohen Kirchenwürden anzunehmen, welchen er vergebens zu entgehen suchte. Zunächst zum Protonotar des apostolischen Stuhles ernannt, ward er von demselben Pabst Clemens VIII. am 15. Juni 1596 mit dem Purpur bekleidet, Cardinal tit. S. S. Martyrum Nerei et Achillei, außerdem Bibliothekar der vaticanischen Bibliothek, Mitglied der Congregatio ecclesiasticorum rituum und der Typographia Vaticana. Seit dieser seiner Mitgliedschaft an dem Cardinal-Collegium wünschten Viele den durch Glanz des literarischen Namens alle Anderen überstrahlenden Mann auf St. Peters Sitz selbst zu erheben: nach Clemens VIII. Tode, noch mehr nach dem bald erfolgten Ableben Leo XI., war er ungeachtet seines Entgegenkämpfens nahe daran, mit der päbstlichen Tiara geschmückt zu werden. In dem letzteren Conclave war es allein die spanische Partei, die, verletzt durch seinen Tractatus de monarchia Siciliae, die schon höchst wahrscheinlich gewordene Wahl zu seiner eigenen großen Freude hintertrieb. In der Praef. ad Tom. XII. spricht Baronius über diese Hoffnungen als über sehr bedauerliche Gefährdungen seiner Ruhe und der Fortsetzung seines Werkes, die

*) Ep. ad Sixtum V. l. c. p 403: accidit, ut amicorum cohortatione et mea sponte de Annalibus Ecclesiasticis pertexendis serio cogitarem. — Me tamen optimi et de me optime meriti Cardinalis Antonii Carafae — auctoritas impulit. Ibid. p. 423 Gratiarum actio Ph. Nerio: Exaestuans tu quidem — zelo Ecclesiae laborantis: ubi mente illa tua divino perfusa lumine ac prophetico afflatu spiritu vidisti, e portis inferis in Ecclesiae detrimentum progressas esse Centurias Satanae; ex adverso consurgens pro domo Israel proeliaturus proelia Domini non majori vel pari saltem numero militum compensato certamine, decernendum putasti.

**) s. Epistola ad Clementem VIII. ib. p. 419.

erst jetzt nach der Wahl Paul V. als überstanden anzusehen seyen. Allerdings konnte er fortan lediglich der Wissenschaft leben: allein an Anstrengungen sich selber überbietend, unersättlich in dem Genusse der Wollust des Wissens, kaum vier Stunden für den Schlaf erübrigend, gegen die sinnliche Speise mit Ekel erfüllt, nahm er sich selbst die Bedingungen der irdischen Existenz: am 30. Juni 1607 erlag er dem Uebermaß der Arbeit, durch welches allein die Vollendung seines Riesenwerks ermöglicht ward.

Dieses letztere, die Annales Ecclesiastici, ist ein kirchenhistorisches Chronikon in grandiosem Style, beginnend mit dem Geburtsjahre Jesu, welches ihm mit dem 42. Regierungsjahr des Augustus identisch ist, mit dem Jahre 1198 schließend. Die Anlage ist den allgemeinen Umrissen nach den mittelalterlichen Chroniken entsprechend: das Jahr ist die Rubrik, unter welche ohne Rücksicht auf den Zusammenhang der Begebenheiten die einzelne Thatsache eingeordnet wird. Das Jahr nach Christi Geburt steht voran, dem folgt der Name des regierenden Pabstes nebst Angabe des Regierungsjahres desselben, an der dritten Stelle ist das Jahr der Herrschaft der west- und oströmischen, später der deutschen Kaiser angemerkt. Diese annalistische Form ist allerdings dem Zwecke, dem das Werk dienen soll, die Masse geschichtlicher Ueberlieferungen als quellenmäßiger Berichte über die einzelnen Facta in möglichster Ordnung dem Leser darzubieten, entsprechend; aber nur in dem Falle, wenn mit strengster Kritik und peinlichster Genauigkeit gearbeitet wird. Daß in der That dergleichen Annalen einen bedeutenden historischen Werth haben können, — sofern sie selbst nichts anderes als Vorarbeit einer wirklichen Geschichte seyn wollen, haben die unter Ranke's Leitung herausgegebenen Jahrbücher des deutschen Reiches unter dem sächsischen Hause, wie Jaffé's Leistungen gezeigt. Baronius dagegen hat diese Aufgabe, wie sie natürlich auf der Stufe der historischen Bildung seiner Zeit sich ihm bestimmen mußte, freilich zu lösen gesucht, aber ungeachtet seiner dreißigjährigen Anstrengung nicht gelöst. Sehen wir hier noch völlig ab von den Beschränkungen, welche mit seiner katholischen Grundansicht und der polemischen Haltung und Richtung untrennbar verknüpft sind, so sind die Fehler in dogmatisch indifferenten Punkten, namentlich die chronologischen so bedeutend, daß man nie ohne die allergrößeste Vorsicht seine Jahrbücher gebrauchen kann. Diese fortwährend nöthige Ueberwachung ist freilich bedeutend erleichtert durch des scharfsinnigen Pagi zahlreiche Correkturen, welche seine Critica historico-chronologica bieten, die jedem forschenden Leser der Annalen unentbehrlich sind. Aber jede kirchenhistorische Detailforschung, im Sinne der neueren kritischen Schulen geübt, wird hier zu verbessern haben. Dessenungeachtet wird Jeder, welcher sich ernstlich namentlich mit der mittelalterlichen Kirchengeschichte beschäftigt hat und das faktische Detail zu ermitteln bemüht gewesen, den außerordentlichen Dienst, den Baronius und Pagi leisten, zu schätzen wissen. Die Annalen sind unentbehrlich, sofern es darauf ankommt, die zu durchforschenden Materien der bereits bekannten Stellen aus den Quellenschriftstellern vor Augen zu stellen, aber auch entfernter sich haltende Berichte namentlich der Chronisten des Mittelalters zu vergleichen. Endlich aber ist die Menge der aus der Vaticana durch ihn erst publicirten Urkunden (die später freilich zum Theil in anderen Sammlungen und zwar vollständiger gedruckt sind) so bedeutend, daß sein Werk, welches, wie uns scheint, mehr angeführt, als studirt wird, noch immer als eine Fundgrube kirchenhistorischen Wissens bezeichnet werden muß.

Die Annales Ecclesiastici sind allerdings den Magdeburger Centurien entgegengesetzt, ihre Herausgabe ist durch das Erscheinen der letzteren motivirt. Aber dennoch ist das Verhältniß beider kirchenhistorischen Chroniken nicht so zu denken, wie Manche, welche jene allerdings richtige historische Notiz kennen, zu urtheilen leicht verführt werden. Die Polemik gegen die Centurien ist keineswegs eine direkte, an namentlichen Anführungen erkennbare, in einzelnen Controversen verlaufende; sondern sie soll eben geübt werden durch die einfache thetische Darstellung, durch die ächte Geschichtserzählung, welche nach Baronius Meinung nur demjenigen möglich ist, welcher, wie eben er selbst, im Besitz der durch die Auctorität der römischen Kirche verbürgten Dokumente ist. Vergl. die

Ep. ad Sixtum V. aus Tom. II. der Ann., abgedruckt bei *Mansi* l. l. T. XXXV. p. 409. Ep. ad Clementem VIII. ib. p. 417. Diese ächte Quellensammlung glaubt Baronius nur aufrollen zu dürfen, um das Recht des Katholicismus vor aller Welt zur Anerkennung zu bringen. Er ist eins mit den Centuriatoren in dem Urtheil über die Reinheit und Herrlichkeit der Kirche der sechs ersten Jahrhunderte; aber während jene versuchen, nicht nur die Differenz derselben von der mittelalterlichen hervorzukehren, sondern diese letztere als eine von der ersteren abgefallene, als entschiedenes Antichristenthum zu karakterisiren, bemüht sich Baronius, um die fortwährende Sichselbstgleichheit des Katholicismus nachzuweisen, das schon damals vorhanden gewesene römische Gepräge, das uranfängliche Bestehen des Pabstthums seit dem Bisthum Petri in Rom darzuthun; und ist des naiven Glaubens, daß das wirklich ächte historische Material nichts anders enthalte, als die urkundliche Begründung der Ansprüche und der ewigen Rechte Roms, und die Legitimation der gottgewollten Weltstellung der römischen Curie. —

Die beste und correkteste Ausgabe der Annales Eccles. ist die Antwerpner 1610 in XII Tom. Fol. (Tom. XI. wegen des darin abgedruckten Tractatus de monarchia Siciliae von Philipp III. verboten innerhalb der Grenzen seiner Staaten); die zum Gebrauch bequemste indessen die von Mansi in 38 Tom. Fol. Lucae, in welcher Pagi's Critica an den bezüglichen Stellen unter dem Text gedruckt sind, die Fortsetzung von Raynaldus angeschlossen ist, der Tom. XXXV. den Apparatus und Tom. XXXVI—XXXVIII. die überaus schätzbaren Indices enthalten. — Vergl. überdies die Vita Baronii von Hieronymus Barnabaeus. Romae 1651, die dem Unterzeichneten leider nicht zu Gebot stand; *Sagittarii*, Introductio in Historiam Ecclesiasticam. Tom. I. p. 282 ff.; *Du Pin*, Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiastiques. Tom. XVII. p. 1. Baur, die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. S. 72 ff. Dr. H. Reuter.

Barsabas, wahrscheinlich = Sohn des Saba, Beiname von zwei in der Apostelgesch. vorkommenden Personen: 1) Joseph, genannt Barsabas, mit dem weiteren Zunamen Justus, kam bei der Ergänzung des Apostelcollegiums mit Matthias in Vorschlag, wurde aber durch das Loos beseitigt. Er war ein Augenzeuge des Lebens Jesu, vielleicht einer der 70 Jünger. Schon in älteren Zeiten, neuerdings besonders von Ullmann, wurde die Identität desselben mit Barnabas behauptet, und wirklich kommt Act. 1, 23. die Lesart *Βαρνάβαν* vor. Sie ist jedoch wenig bezeugt, und 4, 36. wird Barnabas ganz wie eine bis dahin noch nicht genannte Person eingeführt. 2) Judas, genannt Barsabas, gehörte nach Act. 15, 22. mit Silas zu den angesehensten Männern der ersten christlichen Gemeinde, und wurde mit diesem von dem s.g. Apostelconcil in Begleitung von Paulus und Barnabas nach Antiochien geschickt. Nach Grotius u. A. soll er ein Bruder des Joseph Barsabas gewesen seyn. **Heberle.**

Barsillai (בַּרְזִלַּי, eisern; oder vom rabbinischen בַּרְזִלָא, Stierkalb), ein reicher Grundbesitzer in Gilead zur Zeit Davids, bei dem dieser König während seiner Flucht vor Absalom Bewirthung fand, der aber bei Davids Rückkehr auf den wiedergewonnenen Thron sich weigerte, zur Belohnung seiner Treue den Rest seiner Tage in der Hauptstadt und am königlichen Hofe zu beschließen. 2 Sam. 17, 27. 19, 32—39. 1 Kön. 2, 7. Neben ergebungsvoller Ehrfurcht vor dem Gesalbten des Herrn bewahrte er das Unabhängigkeitsgefühl des freien Landmanns, zum Beweis, daß das Königthum nach seinem 100jährigen Bestand das Freiheitsgefühl der Israeliten noch nicht ertödtet hatte. Derselbe Name kehrt wieder Esr. 2, 61. Neh. 7, 63. **Hauff.**

Barsumas, Bischof v. Nisibis, s. Nestorianer.

Barsumas, Archimandrit, d. h. Klostervorsteher in Syrien, Haupt der eutychianischen Partei unter den syrischen Mönchen, Helfershelfer der gewaltthätigen Dioscuren auf der ephesinischen Räubersynode (449). Von Chalcedon abgewiesen, wo er sich erfrecht hatte zu erscheinen, wirkte er in Syrien für die eutychianische Lehre bis zu seinem Tode 458. Den Jakobiten gilt er als Wunderthäter und Heiliger. *Assem.* bibl. or. Tom. II. 1.

Bart. Derselbe galt bei den Hebräern wie überhaupt bei den meisten Morgenlän-

dern alter und neuer Zeit für eine der größten Zierden des Mannes (vgl. Ezech. 5, 1.). Daher ließen sie ihn wachsen, pflegten ihn mit Salben und Zustutzen, wobei sie aber den Backenbart, die Winkel an Ohren und Schläfen, nicht abstutzen durften, wie die Araber thaten, was bei ihnen eine religiöse Bedeutung hatte (Herod. 3, 8. vgl. Jerem. 9, 25.; 25, 23.) und eben deßhalb vom Gesetzgeber den Israeliten verboten wurde (Levit. 19, 27.; 21, 5.). Als eine unerträgliche Beschimpfung galt es, wenn Jemandem der Bart ganz oder theilweise abgeschnitten wurde (2 Sam. 10, 4 f.; Jes. 7, 20.); nur in tiefer Trauer raufte man sich den Bart aus (Esr. 9, 3.), oder schnitt ihn ab (Jes. 15, 2.; Jer. 41, 5.), oder ließ ihn unordentlich und verwildert (2 Sam. 19, 24.), oder verhüllte ihn, zum Zeichen, daß man nicht sprechen wolle (Ezech. 24, 17. 22.). Ueber die heutigen Orientalen vgl. Arvieux, Nachrichten u. s. w. III. S. 173 ff., Niebuhr, Beschr. v. Arabien S. 25, 68 u. oft, Harmar, Beobacht. üb. d. Orient, v. Faber II. S. 63 ff.

Rüetschi.

Bartholomäus, *Βαρθολομαιος*, d. h. Sohn des Talmai, בַּר תַּלְמַי, einer der 12 Apostel, Matth. 10, 3. Marc. 3, 18. Luc. 6, 14. Act. 1, 13. Es ist eine alte Vermuthung, daß er mit dem aus Kana gebürtigen Nathanael Joh. 1, 45. eine und dieselbe Person ist. Dieser wird nämlich Joh. 21, 2. so angeführt, daß man glauben muß, der Evangelist wolle ihn als Apostel bezeichnen. Auf der andern Seite kommt sein Name in dem angeführten Apostelverzeichnisse nicht vor. Daraus würde freilich noch nicht folgen, daß Nathanael derselbe ist wie B. Allein es spricht dafür auch der Umstand, daß B. in jenem Verzeichniß neben Philippus genannt wird, und Joh. 1, 45. erscheint Nathanael in enger Verbindung mit Philippus. — Bartholomäus, von dessen Wirksamkeit im N. T. nichts berichtet wird, soll das Evangelium in Indien verkündigt haben nach *Eus.* H. E. V. 10. *Hier.* de viris illustribus. Unter diesem Indien ist aber wahrscheinlich das glückliche Arabien zu verstehen, welches die Alten auch Indien nannten, vgl. *Mosheim*, de rebus christ. ante C. M. commentarii p. 206. Auch die Armenier rühmen sich, daß Bartholomäus bei ihnen das Christenthum gepredigt habe (*Assem.* bibl. or. III. II. 20.). Hier soll er nach der Sage lebendig geschunden und hierauf in verkehrter Stellung lebendig gekreuzigt worden seyn. Sein Fest fällt auf den 24. August. Herzog.

Bartholomäus von Brescia, Lehrer des kanonischen Rechts in Bologna, Schüler des Laurentius Hispanus, machte sich besonders bekannt durch seine Glossen zu Gratians Dekret (1236) und schrieb noch mehrere Werke über kanonisches Recht.

Bartholomäus de las Casas, s. Casas, Bartholomäus de las.

Bartholomæus de martyribus, einer der frömmsten und rechtschaffensten Männer der römisch-katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts. Geboren 1514 in Lissabon, in der Kirche de martyribus getauft (daher sein Beiname), trat er schon im 14. Jahre in den Orden des h. Dominicus, und wurde, obgleich seine ungeheuchelte Demuth sich dagegen sträubte, nachdem er schon zu mehreren Würden erhoben worden, Erzbischof von Braga (1558) und verwaltete dieses Amt mit vieler Kraft und Gewissenhaftigkeit; in Trient nahm er lebhaften Antheil an den Reformationsbestrebungen des Concils und suchte die reformatorischen Beschlüsse desselben alsobald in sein Erzbisthum einzuführen. Er stiftete das erste Priesterseminar zu Portugal, hielt eine (1566) Provincialsynode und gründete Krankenhäuser und Armenhospitien, und bewies aufopfernde Hingebung während der Pest (1568) und der großen Theurung (1567—75). Im Jahr 1582 gewährte ihm Gregor XIII. die Erfüllung seines sehnlichen Wunsches, seine Würde und Bürde niederlegen zu dürfen. Er lebte nun wieder als demüthiger Mönch in dem von ihm gestifteten Kloster Viana, gab Unterricht dem Landvolke und verrichtete Werke der Wohlthätigkeit, † 1590. B. war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller. Außer mehreren biblischen Commentaren und einem portugiesischen Katechismus nennen wir sein compendium vitae spiritualis, ein Erbauungsbuch. Eine Ausgabe seiner Werke erschien in Rom 1727 in 2 Foliobänden durch Malachias d'Inguimbert. S. Wetzer und Welte, Encykl. Herzog.

Bartholomäusnacht, s. franz. Reformation.

Bartholomiten. 1) Flüchtige armenische Mönche des heiligen Basilius, fanden in Genua Aufnahme 1307, und bald eine Kirche dem heiligen Bartholomäus geweiht, daher fortan ihr Name. Clemens V. erlaubte ihnen, die bald durch andere verstärkt wurden, den Gottesdienst nach ihrem Ritus zu feiern. Sie gründeten nun mehrere neue Klöster in verschiedenen Städten Italiens und traten in engere Verbindung mit der römischen Kirche. Nachdem viele Mitglieder ausgetreten, und der Orden bis auf wenige Klöster zusammengesunken, hob ihn Innocenz X. 1560 auf. Unter den Bartholomiten hatte sich Bitio als Geschichtschreiber des Ordens hervorgethan. S. *Helyot*, I, p. 300.

2) Die andere Art der Bartholomiten sind in Gemeinschaft lebende Weltpriester, so benannt von ihrem Stifter, Bartholomäus Holzhauser, geboren in Langenau im jetzigen Königreich Würtemberg 1613, zum Priester geweiht 1639, bald darauf Canonicus in Salzburg, 1642 zum Generalvicar des Bischofs von Chiemsee in Bayern ernannt. Er war noch Canonicus in Salzburg, als er sein Institut gründete, welches bald in große Aufnahme kam, und der katholischen Kirche wesentliche Dienste leistete, so daß der Bischof v. Chur 1644 alle Dekane seiner Diöcese aufforderte, sich an die Stiftung Holzhausers anzuschließen, daß die Bischöfe von Regensburg, Osnabrück und Mainz (1653 und 1654) aus seiner Anstalt Priester beriefen, und ihrer Seminargeistlichkeit befahlen, sich nach den Vorschriften Holzhausers zu richten. So fand seine Anstalt weite Verbreitung, bis nach Ungarn (1676), Spanien (1682), Polen (1683). Die Satzungen Holzhausers nannte der päbstliche Nuntius in Köln medulla canonum. Holzhauser selbst war bereits 1658 gestorben als Dekan und Pfarrer von Bingen. Der Zweck der Anstalt war, gute Seelsorger und Prediger heranzubilden. Sie hatten besondere Häuser für Seminaristen, Priester und ausgediente oder kranke Geistliche. Die Anstalt, unter die Oberaufsicht des Diöcesanbischofs gestellt, hatte ihren eigenen Präsidenten. Gegen das Ende des 17. Jahrhunderts erkaltete der Eifer der Bartholomiten und sie geriethen von dieser Zeit an in Verfall. S. *Helyot* VIII, p. 138 seq. **Herzog.**

Barton, Elisabeth, von Aldington in Kent, daher „das Mädchen von Kent“ genannt, eine in die ersten Reformationsjahre Englands verflochtene angebliche Hellseherin. Als die ersten Schritte gegen das Pabstthum eine allgemeine Aufregung in England hervorbrachten, erzeugten die schwärmerischen Reden eines von epileptischen Anfällen heimgesuchten Mädchens große Aufmerksamkeit. Der Geistliche des Orts, Richard Masters, ein der alten Kirche ergebener Mann, suchte durch Verbreitung ihrer Aussprüche, die er für göttliche Offenbarungen ausgab, ihr Ansehen zu heben. In Kurzem wurde die Kapelle zu Aldington, worin sie vor dem Gnadenbilde der h. Jungfrau plötzliche Genesung gefunden, ein vielbesuchter Wallfahrtsort. Der wachsende Ruf der nunmehr als Nonne eingekleideten Prophetin erfüllte Masters und einige gleichgesinnte Geistliche und Mönche mit der Hoffnung, durch sie den Bestrebungen des Königs Heinrich VIII. und den Neuerungen in der Kirche entgegen zu wirken. Die häufigen Anfechtungen des bösen Feindes, die sie siegreich bekämpfte, ein mit goldenen Buchstaben geschriebener Brief, den ihr Maria Magdalena vom Himmel herab zugestellt haben sollte, und allerlei auf Täuschung der Menge und Erweckung des Aberglaubens berechnete Wunder, zu denen sie sich gebrauchen ließ, erhöhten die Verehrung der „heiligen Magd von Kent,“ so daß sie mehrere Jahre von Hoch und Niedrig bewundert und angestaunt ward. Als nun die königliche Ehescheidung das ganze Land in Spannung setzte, verkündigte sie: „wenn der König seine Gemahlin Katharina verstoße, so würde er aufhören König zu seyn, und in sieben Monaten eines elenden Todes sterben.“ Damit waren allerlei Mahnungen verbunden, die Macht des heil. Vaters unangetastet zu lassen, die Reformationsbücher zu vertilgen u. A. m. Ihre mit absichtlicher Emsigkeit verbreiteten Aussprüche erhöhten die allgemeine Aufregung. Nicht nur die päbstlichen Agenten und Katharina's geistliche Unterhändler traten mit der neuen Heiligen in Verbindung, sondern auch der ehrwürdige Bischof Johann Fisher und der Kanzler Thomas Morus. Doch geht aus des Letztern

Brief an Thomas Cromwell bei Burnet deutlich hervor, daß er seine anfängliche Verehrung bald abgelegt und in dem ganzen Treiben nichts als Betrug, Täuschung und Heuchelei erblickt habe. Diese Umtriebe der papistischen Partei, als deren Seele das Mädchen von Kent und ihre Rathgeber und Freunde angesehen wurden, erregten endlich Heinrichs VIII. Zorn. Er gab Befehl, die Nonne mit ihren nächsten Anhängern (Masters, Bocking, Deering, Gold, Rich u. A.) zu verhaften und wegen hochverrätherischer Umtriebe anzuklagen. Sie wurden einige Zeit in Haft gehalten, dann aber bei der wachsenden Spannung zwischen England und Rom im April 1534 sämmtlich hingerichtet. Die unglückliche Verführte gestand ihr Vergehen ein, schob aber die Schuld auf ihre „gelehrten Freunde," die sie verleitet und zu ihrem Vortheil mißbraucht hätten, indem sie ihre Worte, die doch auf Trug und Täuschung beruhten, als Eingebung des heil. Geistes dargestellt und sie dadurch zu einem thörichten Stolz und verkehrter Einbildung gebracht hätten. Bischof Fisher und Thomas Morus wurden als Hehler und Mitwisser der verrätherischen Umtriebe in's Gefängniß gebracht, und da noch andere Anklagen dazu kamen, im folgenden Jahre gleichfalls enthauptet. Dr. G. Weber.

Baruch (בָּרוּךְ = Benedictus, Gesegneter), Sohn des Nerja, aus sehr angesehenem Hause und in der heimischen Sprache vorzüglich gebildet und derselben kundig (Joseph. Antt. 10, 9, 1. vgl. Jer. 51, 59.; 32, 12. mit Bar. I, 1.; sein Bruder Seraja war Reisemarschall), war der Freund und treue Gefährte, Schreiber und Schüler des Propheten Jeremia (Jer. 32, 12 f.), welcher ihm seine Weissagungen in die Feder diktirte und ihn beauftragte, dieselben beim Tempel an einem Fasttage allem Volk vorzulesen (im vierten Jahre Jojakim's — Jer. K. 36.). Schmerzlich gebeugt durch die vielen Mühen und die Unruhe seines eigenen Lebens, wie seufzend ob der Sünde seines Volks und den Strafen, die Gott über dasselbe brachte, wurde er von Jeremia aufgerichtet durch die Verheißung, daß er im allgemeinen Ruin, unter allen Weltstürmen wenigstens mit dem Leben davonkommen werde, wohin er auch noch sich wenden werde; zugleich aber wird er ernstlich abgemahnt, nicht nach hohen Dingen zu trachten in diesen Zeiten, da der Herr sich als Zerstörer seiner eigenen Schöpfungen erzeige und alle Welt mit Unglück heimsuche (Kap. 45.). Wirklich wurde Baruch zwar mit seinem Meister während Jerusalem's Belagerung im Gefängniß gehalten, aber nach der Eroberung der Stadt auf Fürbitte des Propheten gleich diesem selbst von dem Eroberer freigelassen (Joseph. a. a. O.). Auch da blieb er treulich dem Jeremia zur Seite, zuerst in Jerusalem's Trümmern, sodann, als dessen verhaßter Rathgeber vom störrischen Volke beargwohnt, mit ihm nach Aegypten geführt (42, 1—6.). Von da an verlieren wir ihn aus den Augen; es sind nichts als unsichere Sagen, wenn ihn die Einen in Aegypten sterben, die Andern von dort nach Babylonien ziehen und daselbst 12 Jahre nach dem Fall Jerusalem's sein Leben beschließen lassen.

Unter dem Namen des Baruch ist nun aber noch ein prophetisch-paränetisches Buch auf uns gekommen, dessen Inhalt kurz folgender ist: im fünften Jahre nach Jerusalem's Zerstörung(?) schrieb Baruch zu Babel dies Buch und las es dem gefangenen Könige Jechanja und dem ganzen Volke vor; man demüthigte sich vor Gott, sammelte eine Collekte und sandte sie sammt den von Zedekia gefertigten silbernen Tempelgefäßen an den Hohepriester und das Volk in Jerusalem, mit der Aufforderung, das Geld auf den Opferdienst zu verwenden, für das Leben des Nebukadnezar und seines Sohnes Balthasar zu beten und Gott um Abwendung seines Zorns zu flehen (1, 1—14.). Dies Buch sollen sie im Tempel an Festtagen vorlesen und dabei ein Sündenbekenntniß und Gebet um Gottes Gnade zur Rettung aus der Zerstreuung und Gefangenschaft sprechen, welches 1, 15. — 3, 8. folgt. Nun wird ohne weiteren Uebergang Israel angeredet, und die Quelle seines Unglücks im Verlassen der göttlichen Weisheit, die im Gesetze gleichsam verkörpert erschienen ist, nachgewiesen, in der Umkehr zu demselben das einzige Heil gezeigt, 3, 9. — 4, 4. Doch soll der Ueberbleibsel des Volkes getrost seyn, denn nicht zu völligem Verderben ist es den Heiden hingegeben, 4, 5—9. Nun klagt Jerusalem den

umliegenden Städten ihre Verlassenheit und den Raub ihrer Kinder, aber auch diese sollen getrost seyn und Gott um Hülfe anrufen, so werden sie gerettet und ihr wieder geschenkt werden, 4, 9—29. Endlich wird Jerusalem getröstet durch die Verheißung eines baldigen Schicksalswechsels und ihrer ewigen Verherrlichung 4, 20 — 5, 9. — Daß nun der Verfasser dieser Schrift der Freund des Jeremia nicht seyn kann, ergibt sich schon aus den mehrfachen historischen Verstößen in der Einleitung 1, 1—11., sowie daraus, daß der erste Theil namentlich sich als eine Compilation aus älteren Büchern, Jeremia, Nehemia, Deuteron., Daniel (?) und Jesaja darstellt, der zweite aber eine weit spätere Zeit als das fünfte Jahr des Exils voraussetzt (3, 10.; 4, 22. 24 f.), auch im erstern die angenommene Situation keineswegs festgehalten wird (de Wette § 323.). Wirklich stand auch das Buch nicht im Kanon der Juden, dagegen citiren es die Kirchenväter, besonders wegen der von der Menschwerdung des Logos gedeuteten Stelle 3, 35—37., sehr häufig, und wegen seiner Stellung in der griechischen Bibel als Anhang zu Jeremia erhielt es das kanonische Ansehen dieses letztern. Daher halten es die Katholiken noch heute für ächt, während die Protestanten, einzelne Ausnahmen wie G. Whiston in einer eigenen Dissertation (London 1727) und *Moulinié* (notice sur les livr. apocr. de l'ancien T., Genève 1828) abgerechnet, dasselbe mit Recht zu den Apokryphen stellen, jedoch meist ungebührlich geringschätzen, da es im Ganzen kein unwürdiger Nachhall der alten prophetischen Stimmen ist, und namentlich im zweiten Theil (3, 9 ff.) Gewandtheit, Eigenthümlichkeit und ein poetischer Anflug nicht ganz fehlen. Schwierig ist die Frage nach der **Grundsprache** und dem **Zeitalter** des Buches, wie denn darüber die Gelehrten getheilter Meinung sind, indem zwar die Mehrzahl ein hebräisches Original annimmt, aber doch Einige sich für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes aussprechen, z. B. Grotius, Eichhorn, Bertholdt, Hävernick (de libro Bar. comm. crit. Regiom. 1843), während de Wette sich anfänglich für die letztere, in den neuern Ausgaben seiner Einleitung in's A. T. § 323. aber für die erste Ansicht entschied. Die Streitfrage möchte am sichersten zu lösen seyn durch die Annahme des neusten Bearbeiters dieses Buchs, **Fritzsche** (kurzgefaßt. exeget. Handb. z. d. Apokr. d. A. T. I. Leipz. 1851), daß nämlich der erste Theil 1, 1. — 3, 8. allerdings ursprünglich hebräisch verfaßt war, wie es schon sein Zweck (1, 14.), in Jerusalem im Tempel vorgelesen zu werden, nothwendig voraussetzt und die Sprache zudem handgreiflich beweist (von Einzelnen s. nur 1, 10.; 2, 18. 25. 29.). Da hingegen im zweiten Abschnitte 3, 9 ff. die Sprache unläugbar reiner, gewählter, auch der Inhalt origineller und nicht ohne Spuren alexandrinischer Bildung ist (3, 23. 24.; 4, 7.), so dürfte hier die Annahme eines andern Verfassers (**Bertholdt's** Einleitg. S. 1764) und eines griechischen Urtextes nicht unwahrscheinlich seyn. Da nun höchst wahrscheinlich der Uebersetzer des ersten Stückes der alexandrinische Uebersetzer des Jeremia ist (**Hitzig**, Psalmen, II. S. 119; **Ewald**, Gesch. Isr., III, 2. S. 232 Not. 5; Fritzsche), so wäre zu statuiren, daß dieser sofort auch das Stück 3, 9 ff. von sich aus unter dem Druck ähnlicher Verhältnisse hinzugefügt habe. Man könnte daher die Ansicht von **Ewald** a. a. O. S. 231, daß das Buch in die persischen Zeiten (c. a. 360—350) falle als eine Warnung der babylonischen Juden an die im heil. Lande vor eigenmächtigen Empörungen, wie sie wider die damalige Herrschaft vorkamen, hinsichtlich des ersten Theils immerhin annehmen, wonach dann unser Büchlein das Original von Dan. 9. wäre und nicht umgekehrt. Die Einkleidung dieser Zuschrift wäre dann etwa von Jer. K. 29 entlehnt, die Stelle Jer. 51, 59 ff. könnte Anhalt gegeben haben zu der weiteren Combination, daß Baruch im Auftrage seines Meisters einst in Babel gewesen sey, unter welchem ehrwürdigen Namen dann diese Ermahnungs- und Trostrede erlassen wurde, um sie eindringlicher zu machen. Die Uebersetzung aber, sowie der zweite Abschnitt, würde erst in die makkabäischen Zeiten fallen, zumal der Uebersetzer jene Zuschrift vielleicht schon mit dem Buch Jeremia vereint vorfand und der Urschrift schon ziemlich ferne gestanden haben muß, da er sie nicht selten höchst unvollkommen wiedergegeben zu haben scheint. Wenn Hitzig a. a. O. S. 120 weiter geht und den Verf. des Buches

Daniel für den unsers Baruch hält, so wird das schon durch den völlig verschiedenen Geist beider Bücher zur Genüge widerlegt, s. auch de Wette § 323. Not. 6.

Als 6. Kap. des Buches Baruch wird oft fälschlich der sogenannte „Brief des Jeremia" angeführt; dieser ist vielmehr davon ganz unabhängig, eine aus den spätern makkabäischen Zeiten herstammende, ohne Zweifel in Aegypten und ursprünglich griechisch verfaßte Deklamation über die Thorheit des Götzendienstes, ein Thema, das nach dem Vorgange von Jer. K. 10. 29 — woher vielleicht die Einkleidung der Schrift als eines Briefes dieses Propheten an die Juden in Babylon — von den späteren Juden häufig behandelt wurde (vgl. B. d. Weish. K. 13 ff.). Schon der Widerspruch von Jer. 29, 10. mit dem Briefe V. 3. zeigt, daß nicht an Jeremia als Verf. gedacht werden kann, derselbe vielmehr bedeutend später gelebt haben muß (vgl. Dan. 9, 24 ff.). Endlich findet sich zu Paris und London ein pseudepigraphisches Buch Baruch in syrischer Sprache, in Form eines Briefes an die 10 Stämme, welche in rednerisch weitschweifiger, wenig inhaltreicher Sprache durch Baruch, dessen anderer Brief vorangesetzt ist, von Jerusalem aus zur Geduld ermahnt werden. Es ist offenbar ein christliches Produkt, vielleicht ursprünglich schon syrisch geschrieben. S. Ewald a. a. O., Fritzsche a. a. O. S. 1757.

Rüetschi.

Basan, הַבָּשָׁן (in Prosa immer mit dem Artikel) bezeichnet mit Gilead verbunden das ganze ostjordanische Palästina und bildet den nördlichen Theil desselben. Es begreift die große Hochebene, welche sich vom Fuße des Hermon (dem jetzigen Dschebel es-Scheikh) bis südlich zu den Bergen von Adschlûn erstreckt und jetzt in ihren verschiedenen Theilen verschiedene Namen (Dschedûr, Dscholân, Bottin, Haurân, Ledsche) führt. s. Arnold, Palästina. S. 24 f. Das Terrain ist meist steiniges Hügelland, im nördlichen Theile bis zum Jarmuk (Hieromax, Scheriat el-Mandhûr) aus schwarzem Basalt, im südlichen aus Kalkstein bestehend, mit vielen und reichen Weideplätzen und Waldungen. Daher rühmt die Schrift die fetten Weiden Basans (Jerem. 50, 19. Micha 7, 14.), sein Schaf- und Rindvieh (5 Mos. 32, 14. Ps. 22, 13. Hesek. 39, 18. Amos 4, 1.), so wie seine Eichen (Jesaj. 2, 13. Hesek. 27, 6. Zachar. 11, 2.). In diesen Waldungen und Schluchten mag es in früherer Zeit auch wilde Thiere gegeben haben, woher 5 Mos. 33, 22. die Vergleichung: „Dan, ein junger Löwe, der aufspringt aus Basan." Zur Zeit des Einzuges der Israeliten herrschte hier der Amoriterkönig Og über ein Volk, das noch zu den alten Riesengeschlechtern des Landes gehörte (5 Mos. 3, 13. Jos. 12, 4.) und in befestigten Städten wohnte (5 Mos. 3, 5. 1 Kön. 4, 13.). Hauptstädte des Landes waren Astaroth (עַשְׁתָּרוֹת) und Edre'i (אֶדְרֶעִי), 5 Mos. 1, 4. Jos. 9, 10. 12, 4. 13, 12. 31. Ein besonderer Distrikt darin hieß Argob (אַרְגֹּב), auch „Dörfer Jairs (חַוֹּת יָאִיר)" 4 Mos. 32, 41. 5 Mos. 3, 4. 13. 14. Jos. 13, 30. 1 Kön. 4, 13., dem spätern Gaulanitis entsprechend, vgl. v. Raumer, Palästina. S. 225. Not. 267. Gegen die von v. Lengerke (Kenáan 1r Th. S. 32) behauptete Identität Argobs und Basans sprechen deutlich 5 Mos. 3, 13. Jos. 13, 30. 1 Kön. 4, 13., wo der „Strich Argob" und die „Dörfer Jairs" ausdrücklich als in Basan liegend bezeichnet werden. Nach Besiegung des Königs Sihon zu Hesbon wendeten sich die Israeliten gegen den König Og von Basan, schlugen ihn in einer großen Schlacht bei Edre'i und nahmen sein Land in Besitz (4 Mos. 21, 23 ff. 5 Mos. 3, 1 ff. Jos. 12, 4.). Moses theilte hierauf das Land dem halben Stamme Manasse zu (4 Mos. 32, 33. 5 Mos. 3, 12. 13. Jos. 13, 8—32. 17, 1. 1 Chron. 5, 11 ff.). Dies Ostjordanland blieb dem jüdischen Königthume bis unter Jehu, wo der syrische König Hasael von Damaskus es von Israel abriß (2 Kön. 10, 32. 33.); doch eroberte es Jerobeam II. wieder zurück (2 Kön. 14, 25 ff.). In nachexilischer Zeit finden wir die Gegend unter den Namen *Βασανῖτις* (Epiphan., Euseb.), *Βασαναία* (Cyrill.), *Βαταvειάς, Βατανεία, Βαταναίαι* (Joseph.), mit aramäischer Abplattung des s in t wieder. Josephus verbindet den Namen mit *Τράχων, Αὐρανῖτις* und *Γαυλανῖτις*. Hieraus geht hervor, daß dies spätere Batanäa nur ein Theil des alten Basan ist, welches außer Batanäa noch die Provinzen Gaulanitis, Trachonitis, Auranitis und Ituräa umfaßte.

v. Raumer (Palästina S. 226 ff.) hat mit großem Scharfsinne die Lage dieser einzelnen Distrikte bestimmt und nachgewiesen, daß Batanäa südlich von Trachonitis, im Gebirge Haurân zu suchen sey. Josephus berichtet, daß Batanäa mit Trachonitis und Auranitis vom Kaiser Augustus dem Herodes geschenkt worden sey (Antiqu. XV, 10, 1.), und daß nach ihm sein Sohn Philippus (Antiqu. XVIII, 4, 6. Bell. Jud. II, 6, 3.) und nach diesem Herodes Agrippa II. (Antiqu. XX, 7, 1. Bell. Jud. III, 3, 5.) es als Tetrarchie besessen haben. Der alte Name hat sich weiterhin bis in die neueste Zeit erhalten. Bei arabischen Geographen (z. B. *Merâṣid*, pag. 126 seq.) wird Bathna oder Bathanijja (البَثْنَة, البَثَنِيَّة) als Gegend oder Stadt aufgeführt, bei Seetzen (in v. Zach monatl. Corresp., Bd. XVIII. S. 335) Botthin, bei Burckhardt (Syrien, S. 449) El Bottein als Distrikt, der aber südlicher als das alte Batanäa liegt. Arnold.

Baseler Concil (v. 27. Aug. 1431 bis 7. Mai 1449). Die Synode zu Kostnitz hatte die Einheit des kirchlichen Oberhauptes hergestellt, Ketzer gerichtet, die Autorität der allgemeinen Concilien ausgesprochen und durch das Dekret Frequens eine periodische Wiederholung solcher Versammlungen geboten. Somit wurde ein Institut der älteren Kirche von Neuem belebt und mit der Aufgabe betraut, die Kirche an Haupt und Gliedern zu bessern, wofür die Wohlgesinntesten aller Länder ihre Stimmen erhoben. Die Concilien sollten zugleich gegen die Uebergriffe und Mißbräuche der päbstlichen Monarchie eine Appellationsinstanz bilden. Eine solche Gewalt, deren Beaufsichtigung sie unterliegen sollte, vor deren Richterstuhl sie gerufen werden konnte, wurde von der römischen Curie mehr gefürchtet, als eine Reform der Kirche selbst. Es war ihr gelungen, die Synode zu Siena unter schicklichem Vorwande aufzulösen, bevor sie ihr Werk begonnen. Von allen Seiten, vorzüglich aber an den Höfen und Universitäten, verlangte man ein neues Concil, aber keines in Italien. Auch ließen politische Bedrängnisse, vor Allem die Unbeugsamkeit der böhmischen Ketzer, vor deren Fanatismus die Kreuzheere der Kirche wie Spreu zerstoben, Rom eine kirchliche Hülfsmacht wünschen, die man in ganz Europa noch achtete. So gab Pabst Martin V., der zu Kostnitz auf den apostolischen Stuhl erhobene Colonna, kurz vor seinem Tode der Nothwendigkeit nach, und berief ein ökumenisches Concil nach Basel.

Ihm folgte Eugen IV., ein Venetianer von Geburt, einer der unglücklichsten Päbste, der sein ganzes Leben im Kampfe mit der Kirche zugebracht hat und den festen Trotz, den er als Repräsentant der kirchlichen Monarchie bewies, erst in der Erbitterung dieses Kampfes erwarb. Selbst von Reformfreunden und Ehrgeizigen seiner Curie wurde er gedrängt, das Einberufungsdekret seines Vorgängers zu wiederholen: er sandte die Bulle an Giuliano Cesarini, Cardinal von St. Angelo, der soeben vor den Hussiten schimpflich bis Nürnberg geflohen war und nun um so mehr ein Concil wünschte, da er auf demselben durch Unterhandlungen jene Böhmen in den Schooß der Kirche zurückzuführen hoffte. Auch lag ihm die Reform der Kirche am Herzen. Von ihm bevollmächtigt, eröffneten Joh. Polemar und Joh. von Ragusa das Concil zu Basel am 27. Aug. 1431. Nur wenige Prälaten erschienen auf ihren Ruf; die meisten besorgten, den Weg umsonst zu machen. So wenig Vertrauen hatte man zum redlichen Willen der Curie. Erst als Giuliano selbst in Basel eintraf und in seinem Gefolge der als freisinniger Schriftsteller bekannte Nikolaus Cusanus (aus Cues im Trier'schen), als der römische König Sigmund im Namen des Reiches einen Protektor hinsendete, strömten allmählich immer zahlreicher aus Frankreich, Deutschland und Italien, aus der pyrenäischen Halbinsel, England und selbst aus dem Norden die Berufenen herbei. Der gute Wille und die freudige Begeisterung der ersten Monate ließen das Beste hoffen. Einmal eröffnet, war das Concil eine Macht und zwar eine kirchliche Aristokratie, gegen welche das Haupt zu Rom und die es umgebende Oligarchie der Cardinäle sofort in Opposition treten mußten.

Scheu vor den Folgen, schickte Eugen schon am 17. Dec. eine Bulle an Giuliano, in welcher er die Versammlung sogleich unter gesuchten Vorwänden wieder aufzulösen

gebot. Der Cardinal selbst widerrieth dies in mehreren eindringlichen Briefen, König Sigmund verwendete sich bei dem Pabste für das Concil, und dieses selbst machte am wenigsten Miene, sich auflösen zu lassen. Es erklärte sich für eine Fortsetzung des Kostnitzer Concils (den 15. Febr. 1432), also für ein ökumenisches, die allgemeine christliche Kirche darstellendes, welches seine Gewalt unmittelbar von Gott habe und sich nur aus eigenem freiem Willen auflösen könne. Der Pabst wurde wiederholt nach Basel eingeladen und die Gründe, durch die er auszuweichen suchte, zurückgewiesen. Von den Fürsten gedrängt, überdies in seinem Kirchenstaate von Krieg und Aufruhr umstürmt, bot endlich Eugen die Hand zur Aussöhnung, die indeß beiden Theilen nur als eine vorläufige und scheinbare erschien.

Die Geschäftsordnung des Concils war eine treffliche, insofern sie die Freiheit der Abstimmungen sicherte und den Zusammenstoß der verschiedenen Nationen, der zu Kostnitz so lähmend gewirkt, glücklich vermied. Sie zog aber die Berathungen in die Länge und der Leidenschaft ist keine Schranke unübersteiglich. Statt der Eintheilung nach Nationen wurden vier gemischte Deputationen gleichmäßig aus den verschiedenen Klassen der Würdenträger gebildet. Eine hatte die Vorberathung in Glaubenssachen, die zweite in Angelegenheiten des Weltfriedens, die dritte in denen der kirchlichen Reform und die vierte versah gemischte Geschäftssachen. Sie beriethen von einander gesondert und jede hatte einen Präsidenten. Zu einem allgemeinen Concilbeschlusse war die Uebereinstimmung dreier erforderlich und die Publikation in einer feierlichen Generalversammlung. Dieser stand Giuliano vor und andre Cardinäle, die damals noch der Pabst designirte. Die kühnsten Wortführer waren die Juristen, die Deputirten der Mönchsorden und von den Prälaten die französischen. Mehr noch als zu Kostnitz wurde in langen und glänzenden Reden die theologische, kanonistische und scholastische Gelehrsamkeit zur Schau getragen, mit Aussprüchen der Schrift und der Kirchenväter, mit den Satzungen des geistlichen wie des römischen Rechtes, mit den Beispielen früherer Concilien und früherer Päbste scharfsinnige Disputationen geführt. Nebenbei aber zog schon hin und wieder, zumal in Giuliano's Worten, die Klarheit und der Schmuck der klassischen Beredsamkeit, eine Frucht des neubegründeten Betriebes der klassischen Literatur, die Bewunderung der Hörer auf sich.

Eine großartige Wirksamkeit aber wurde dadurch verhindert, daß diese Versammlung, bevor sie die Reformation der Kirche in Angriff nehmen konnte, erst mit dem päbstlichen Stuhle um ihre Befugniß zu derselben streiten mußte, und daß, als diese errungen war, die Leidenschaft und der Parteihaß alle ihre Schritte eingaben. Schon etwa ein Jahr nach der Eröffnung war der Kampf des Concils mit Eugen ein unverhüllter und der Sieg über seine Hartnäckigkeit galt als der höchste Zweck der Versammlung. Das Haupt der Kirche sollte zuerst gedemüthigt, zum Gehorsam gebracht und gebessert werden; daß den Gliedern, deren Vertretung das Concil selbst war, ebenso viele Mängel anhafteten, kam weniger in Betracht. Eugen hatte durch seine Bulle vom 12. Okt. 1433 das Concil und seine bisherigen Beschlüsse anerkannt, aber er hörte nie auf, insgeheim an seinem Sturze zu arbeiten.

Giuliano betrieb seinen Lieblingsgedanken, die Versöhnung Böhmen's mit der Kirche, mit dem redlichen Eifer, der ihm eigen war. Auf die dringende Einladung des Concils ritten am 4. Januar 1433 Prokopius, der Schrecken der Christenheit, Joh. Rokyczana, der gelehrte und fanatische Redner, nebst zahlreicher und glänzender Begleitung, in Basel ein, nicht als reuige Ketzer, sondern stolz und trotzig. Das neugierige Volk schaute sie mit heimlichem Grauen an, die Väter nahmen sie als willkommene Gäste freundlich auf. Dann begannen die Disputationen mit ihnen, wobei nur die Würde und mehr noch die unerwartete Milde des vorsitzenden Cardinals einen völligen Bruch verhüteten. Man brachte die sogenannten Compaktaten mit ihnen zu Stande, man gestand ihnen vier ihrer hauptsächlichsten Verlangen, darunter den Laienkelch, zu, wenn sie sich im Uebrigen der Kirche anschlössen. Das aber thaten sie nie, auch erkannten Eugen's Nachfolger auf dem

päbstlichen Throne den Vertrag nicht an, und so war er nur ein Scheinverdienst, welches damals aber das Ansehen des Concils nicht wenig erhöhte. Letzteres war für Eugen Grund genug, eine durch Nachgiebigkeit erkaufte Versöhnung zu mißachten.

Nun (etwa seit dem Juni 1435) berieth und erließ das Concil eine Reihe von Beschlüssen, die allerdings seinen Hauptzweck, die Reform der Kirche in Haupt und Gliedern und Herstellung der alten Disciplin, betrafen, weniger aber in der Begeisterung als im Hasse gegen die Curie ihren Grund hatten. Die Annaten, Palliengelder und Taxen bei Verleihung oder Bestätigung geistlicher Würden und Pfründen, die reichste Quelle der Einkünfte für Rom, wurden aufgehoben und für Simonie erklärt, eine Entschädigung in Aussicht gestellt, aber nicht normirt. In Betreff der geistlichen Aemter wurde die kanonische Kapitelwahl in ihr volles Recht wieder eingesetzt, die päbstlichen Vorbehalte bis auf wenige aufgehoben, über die wissenschaftliche und sittliche Würdigkeit der zu Wählenden strenge Bestimmungen erlassen. Auch die ärgerlichen Rechtsberufungen nach Rom wurden beschränkt, ebenso die Wahl und Zahl der Cardinäle und ihrer Commenden. Auf einzelne Beschlüsse anderer Natur, wie die gegen den Concubinat der Geistlichen, gegen die Mißbräuche der Mönchsorden, gegen die albernen Schauspiele in den Kirchen, legte das Concil weniger Nachdruck. Sein erstes Bestreben war, die Gewaltmittel der Curie zu kürzen. So entzog es derselben ihre Geldeinkünfte gerade in dem Zeitpunkte, wo sie deren zur Erhaltung und Wiedereroberung des Kirchenstaates am nöthigsten bedurfte. Das Signal zu einem unversöhnlichen Kampfe war gegeben. Nicht nur Eugen und seine Cardinäle, auch das ganze Heer der curialen Verwaltungs- und Gerichtsbeamten, waren in ihrem innersten Interesse gekränkt; sie erhoben einen erbitterten Widerstand im Concile, wie sonst durch Streitschriften und Intriguen. Selbst Männer wie Giuliano, die das Beste der Kirche gewollt hatten, ohne die päbstliche Gewalt zu beeinträchtigen, änderten ihre Neigung für das Concil. In demselben aber war ihr Widerstand ebenso vergeblich, wie die Ausgleichungsversuche von Seiten Kaiser Sigmund's und der deutschen Nation. Die Gelegenheit zu dem unvermeidlichen Bruche bot die Union der griechischen Kirche mit der lateinischen.

Der Paläologe Johannes hatte sich gleichzeitig an den Pabst und an das Concil gewendet; er gab den Wunsch einer Glaubenseinigung zu erkennen, um Hülfe gegen die andringenden Türken zu erhalten. Eine Zusammenkunft beider Theile sollte das Werk vollbringen, dessen Ruhm Eugen nicht den Baslern und diese ihm nicht gönnten. Nun entstand in der Versammlung der Väter ein Streit, ob das Concil mit den Griechen zu Basel, Avignon oder einer Stadt im französischen Gebiete, oder ob es vielmehr in einer Stadt Italiens zusammentreten sollte. Letzteres war natürlich der Wunsch Eugen's und seiner Anhänger. Nach langen Verhandlungen und Ränken kam es in den Sitzungen vom 6. und 7. März 1437 zu so stürmischen Reden und Zänkereien, daß die Redner vor Lärmen nicht mehr gehört und schon Fäuste und Knüttel erhoben wurden, als die Basler Bürger mit Waffen dazwischentraten und wenigstens das Blutvergießen verhinderten. Beide Theile hatten nämlich, um ihre Stimmenzahl zu verstärken, allerlei unberufene Leute zu den Deputationen zugelassen, die Anführer des Concils unter der Beschönigung, daß der heilige Geist sich nicht an die kirchliche Würde binde. Der Beschluß der Majorität fiel in ihrem Sinne aus, aber die Minorität verlas ihr Gegendekret als das rechtsgültige. Giuliano und wer sonst dem Pabste wohlwollte, verließen Basel und gaben so der andern Partei, deren Zusammensetzung und Karakter immer demokratischer wurde, freien Spielraum zu den feindseligsten Maßregeln. An ihrer Spitze stand Louis d'Allemand, Cardinal und Erzbischof von Arles, der einzige dieser Würde, der dem Concile treu blieb und es bis an seinen Schluß beherrschte. Er haßte Rom, seinen Supremat und seine Geldgier und war, wenn vielleicht nicht ohne Ehrgeiz, so doch ohne Flecken des Wandels, ein Mann von feuriger Rede und gebieterischer Würde.

Im Juli 1437 wurde der Prozeß gegen Eugen von Neuem eröffnet, er mit seinen Cardinälen vorgeladen, am 24. Jan. 1438 wurde seine Suspension erklärt und wenige

Tage darauf starb Kaiser Sigmund, in seinem Vertrauen auf die Erfolge des Concils irre geworden. Damals trat der Wendepunkt in der Macht desselben ein: in dem Grade, wie seine Schritte immer einmüthiger und energischer wurden, verminderte sich sein Anhang. Eugen hatte die Versammlung für eine Bande des Satans erklärt, er schrieb ein Gegenconcil zu Ferrara aus, das bald nach Florenz verlegt wurde, wohin er sich vor den aufrührerischen Römern geflüchtet. Hieher zu kommen bewog er den Kaiser und den Patriarchen von Konstantinopel, hier brachte er eine Glaubenseinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen zu Stande, die eben so trügerisch war wie die des Concils mit den Böhmen, aber wie diese einen augenblicklichen Ruhmesschimmer auf ihren Gründer zurückwarf. Während das Concil ihn für einen unverbesserlichen und rückfälligen Ketzer erklärte (24. März 1438) und dieser Schritt alle Gemäßigten aus seiner Mitte verscheuchte, während es ihn feierlich seiner Würde entsetzte (7. Juli 1439), zwang er mit starker Hand die Stadt Rom und den Kirchenstaat zum Gehorsam. Um die Gunst der weltlichen Mächte begann ein widerliches Buhlen von beiden Parteien. Schon 1438 erhob Karl VII. von Frankreich auf der Synode zu Bourges die vor dem Prozesse gegen Eugen erlassenen Dekrete des Concils zu Reichsgesetzen (pragmatische Sanktion), aber, nachdem sie diese Beute heimgeführt, ließen er und sein Reich das Concil fallen und erkannten Eugen als wahren Nachfolger Petri an. Die deutschen Kurfürsten folgten diesem Beispiele am 26. März 1439, nur daß sie weder das Concil noch Eugen anerkannten und eine Neutralität errichteten, die Beiden ein Aergerniß war, trotzdem aber unter Albrecht II. und lange Zeit auch unter Friedrich III. aufrecht erhalten und von den deutschen Prälaten und Territorialherren zu ihrem Vortheile ausgebeutet wurde. Die andern Mächte Europa's erklärten sich nach und nach fast alle für Eugen, von den italischen hielten es nur der Herzog Philipp von Mailand und König Alfonso von Neapel und Sicilien aus politischen Rücksichten eine Zeit lang noch mit den Baslern.

Aber unbekümmert um diese Ungunst der Verhältnisse, hingerissen durch den Cardinal von Arles, schritt der Rest der zu Basel versammelten Väter vorwärts zur Wahl eines neuen Pabstes. 32 Wähler aus dem Schooße des Concils sollten unter dem Vorsitze jenes Cardinals das Conclave bilden. Herzog Amadeus von Savoyen, der seiner weltlichen Würde entsagend zu Ripaille am Genfersee ein mönchisches Leben geführt, trachtete nach der vakanten Würde. Er schickte eine Schaar von savoyischen Prälaten in das Concil, wo ohnehin viele Mitglieder keine Berechtigung zu Sitz und Stimme hatten. Trotzdem fand seine Wahl viele Gegner, denen die verwandtschaftlichen Verbindungen des Herzogs als Hebel der Conciliengewalt nicht einleuchten wollten und die an seiner früheren Verehelichung Anstoß nahmen, aber sie erfolgte unter der scheinbaren Beobachtung der kanonischen Formen am 5. Novbr. 1439. Er nannte sich als Pabst Felix V., wurde zu Basel, unter großem Schaugepränge und umringt von einer neugierigen Menge, gekrönt und ernannte die Hauptstimmführer des Concils zum Danke zu Cardinälen. Man hatte sich in den Hoffnungen auf ihn getäuscht. Er hatte nicht Lust, seine reiche Schatzkammer zu öffnen, um seiner Würde Freunde zu erkaufen. Karakteristisch ist, daß ihm das Concil im August 1440 einstweilen einen Zehnten zu seinem und seiner Curie Unterhalt bewilligen mußte, obwohl Wenige sich geneigt zeigten, ihn zu zahlen. Keiner der Fürsten erkannte ihn an, außer seinem Sohne und einem Herzoge von Baiern, dessen natürlichen Bruder er zum Cardinal ernannt hatte, keines der Völker außer den Schweizern. Oefters soll er geäußert haben, Eugen habe vor ihm besonders das voraus, daß er seine Bullen „Rom bei St. Petrus“ datiren könne. Auch blieb seine Stellung zum Concile stets eine abhängige; weit mehr als er vermochte hier der Cardinal von Arles.

So beruhte die letzte Hoffnung des Concils auf der Erklärung der deutschen Nation. Diese schien sich indeß in ihrer unabhängigen neutralen Stellung recht behaglich zu fühlen. Die verrufenen Geldsendungen nach Rom hörten auf, und wenn dafür unzählige Wirren im kirchlichen Organismus eintraten, so waren sie dem Eigennutze und der List gerade gelegen. König Friedrich war dem Concile und seinem Pabste stets abgeneigt. Auf

seiner Krönungsreise berührte er zwar auch Basel und wurde von den Vätern mit großen Ehren empfangen. Aber ihre Versammlung besuchte er nicht, ihrem Pabste küßte er mit gebeugtem Knie die Hand, nicht den Fuß, und widerstand dessen Andringen, ihm zu huldigen. Den Vorschlag, die Tochter des Pabstes mit einer Mitgift von 200,000 Dukaten als Preis der Anerkennung zu nehmen, wies er mit Entrüstung zurück. Auf den deutschen Reichstagen, wo das Kirchenschisma oft besprochen wurde, mußten die Cardinäle des Gegenpabstes die Insignien ihrer Würde ablegen. Jahre lang wurde hin und her unterhandelt, mit dem Concile wie mit Eugen. Mit Letzterem wäre man leichter zu einem Abschlusse gekommen, wenn er nicht im festen Vertrauen auf seinen endlichen Sieg die Forderungen der Kurfürsten, an die sie ihre Anerkennung knüpfen wollten, hartnäckig verweigert hätte. Er hatte am Hofe des römischen Königs einflußreiche Anhänger, den bestechlichen Reichskanzler Schlick, den schlauen Sekretär Aeneas Sylvius, der einst den Baslern angehangen und Sekretär bei Felix gewesen war. Sie führten auf den feinsten Wegen der Diplomatie eine Wendung herbei. Noch auf seinem Sterbebette empfing Eugen am 7. Februar 1447 die Gehorsamleistung des römischen Königs und der meisten deutschen Reichsfürsten, freilich gegen harte Zugeständnisse, die indeß später abgeändert oder nicht gehalten wurden. Glockengeläute und Freudenfeuer verkündeten den Sieg Rom's. Dem Concile wurde das Geleite aufgekündigt, es beschloß am 25. Juni 1448 seine Verlegung nach Lausanne, wo der Pabst längst seinen Sitz aufgeschlagen hatte. Nach 10 Monaten wurde dieser vom Könige von Frankreich zur Niederlegung seiner Würde vermocht. Das Concil wählte, des ewigen Streites müde, Nikolaus V. zu seinem Nachfolger, den nach Eugen's Tode die Cardinäle zu Rom ernannt, und nach diesem letzten Akte, durch welchen es den Schein seiner Autorität noch wahren wollte, beschloß es am 7. Mai 1449 seine eigene Auflösung.

So endete eine Versammlung, die unter dem Zujauchzen der Völker und unter der Gunst der Fürsten einst so freudige Erwartungen erregt. Ihr Erfolg war kein anderer, als daß sich der Gedanke einer formalen Kirchenreform durch einen langen und fruchtlosen Kampf noch einmal als unzureichend erwiesen hatte, um in den Verfall des kirchlichen Lebens, den man überall fühlte, ein neues Leben einzuhauchen. Eine wahrhafte Besserung sollte erst nach noch bittereren Kämpfen und nach Erschütterung der Grundfesten, auch des Dogma, durch die eiserne Hand der Nothwendigkeit bewirkt werden.

Die Handschriften der Akten finden sich in Paris und in Basel; zuerst kommen hier in Betracht: 7 Bde des collegium Navarricum in Paris, wovon das Verzeichniß sich findet in *Schoepflini* Commentationes hist. et criticae, Basel 1741. Derselbe gibt auch eine Aufzählung der in Basel befindlichen codices; eine genauere Beschreibung dieser letzteren gibt Ochs, Geschichte der Stadt und Landschaft Basel, 3ter Bd. S. 573. Die Akten des Concils sind abgedruckt in *Mansi* Conc. nova et ampl. collectio T. XXIX—XXXI; ferner in *Augustini Patricii*, Canonicus in Siena, Summa Conciliorum Basileensis, Florentini, Lateranensis etc.; aus zwei Manuskripten des Joh. v. Segovia, in Basel befindlich, ausgezogen bei *Harduin* IX. und *Hartzheim*, Concil. Germ. V. Vergl. außerdem: Aeneae Sylvii commentariorum de gestis Conc. Basil. lib. II, 1444 zu Gunsten des Concils geschrieben, umfaßt die Jahre 1438—1440, die angehängte Epistel ad Jos de Segovia de coronatione Felicis wird oft als lib. III gezählt. Dazu kommen die neuen Bearbeitungen von Wessenberg (die allgemeinen Concilien des 15. und 16. Jahrhunderts, 2. Bd.), Binterim (pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diöcesansynoden vom 4. Jahrhundert bis auf das Concil von Trident 1835. 3. Bd. Vergl. auch Dr. B. Reber's Felix Hemmerlin. Basel 1846. G. Voigt.

Baseler Confession, s. Basler Confession.

Basilianer, Mönche des Basilius, s. Basilius der Große und Mönchthum.

Basilides, einer der ältesten und bedeutendsten Vertreter jener aus christlichen und heidnischen Elementen gemischten Philosophie des zweiten Jahrhunderts, welche man Gnosis nennt. Er lebte zur Zeit des Hadrian, und soll sich besonders in Aegypten aufgehalten

haben (Irenaeus advers. haereses I, 24). Hier, vorzüglich in Alexandria, konnte er leicht die Mittel finden, sich eine ausgebreitete Kenntniß griechischer und orientalischer Philosophien und Religionslehren zu erwerben, wovon sich in seinem Systeme Spuren finden. Unter den Berichterstattern über dasselbe sind Klemens von Alexandria (Stromata ed. Potter. p. 408, 448, 690 und sonst), Irenäus (adv. haer. I, c. 24), Epiphanius (haeres. 24) wichtig, vor Allen aber der Verfasser der Philosophumena oder des *ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, welcher sehr wahrscheinlich Hippolytus (um 225 in Rom) ist, und ausführlicher als die Andern und nach eigenen Studien die Lehre des Basilides behandelt (lib. VII.).

Die Abgezogenheit Gottes von der Welt betont Basilides so stark, daß er keinen der irgend vom weltlichen Daseyn entlehnten Begriffe auf ihn anwenden, und nicht einmal den allgemeinsten Begriff des Seyns ihm beilegen will. Wenn Andere ihn den Ueberseyenden genannt haben, so nennt er ihn hingegen den Nichtseyenden (*οὐκ ὤν*). Er, vor dessen Erhabenheit jede menschliche Benennung verstummt, ist der Unaussprechliche, Unnennbare (*ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος*). Alles, was von seinem Thun gesagt wird, wird daher auch nicht in eigentlicher Beziehung gesagt, sondern nur, weil die Sprache keine anderen Mittel hat. Indem er nun bei sich beschloß, der Welt das Daseyn zu geben, geschah es nicht in der Form der Emanation, die bei den Gnostikern die gewöhnliche ist, welche aber von Basilides ausdrücklich verneint wird, sondern in der Weise der biblischen Betrachtung, durch das Schöpferwort Gottes. Es ist zuerst ein Weltsame, den Gott erschafft (*ἡ τοῦ κόσμου πανσπερμία*), aus welchem sich nach dem Gesetz allmähligen Werdens und in einer ununterbrochenen Stufenleiter vom höchsten zum niedrigsten Werthe des Daseyns die Welt entwickeln soll; gleichwie aus dem Ei der buntgefiederte Pfau hervorgeht. Der Ausdruck Same der Welt mag von der stoischen Philosophie entlehnt seyn, die Vorstellung dabei entspricht aber am meisten der mythologischen des Chaos, wie denn auch die Gesammtheit der Lebenskeime der Weltsame der Urmasse (*πανσπερμία τοῦ σωροῦ*) heißt. Diesen ursprünglichen Zustand eines ungeschiedenen Daseyns scheint Basilides als eine anfängliche Verwirrung und Vermischung (*τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχικὴ* bei Clem. Strom. II, 20.) bezeichnet und der Gestaltlosigkeit des Chaos (*ἀμορφία*) gleichgesetzt zu haben. Da Hippolytus die ursprüngliche Alleinigkeit Gottes und seine Unbedingtheit, die durch keinen vorgefundenen Stoff beschränkt ist, auf's Stärkste betont und das Chaos mit dem Weltsamen identificirt, so bleibt für einen Dualismus im System des Basilides nach seiner Darstellung kein Raum, und die Materie behält höchstens die ganz negative Bedeutung des Nochnichtvollendetseyns, des Mangelns, und insofern des Hemmenden und Verdunkelnden. Auf eine größere Realität der Materie und auf einen principiellen Dualismus scheint eine Stelle aus dem 24. Buch der Exegetica des Basilides zu führen, welche mit Beziehung auf die parsische Lehre von den beiden unerzeugten und anfanglosen Principien des Lichtes und der Finsterniß redet (Fragm. aus der Disputation des Archelaus von Kaskar mit Mani in Irenaei opp. ed. Massuet. Apend. p. 349). Da aus dem Vorhandenen nicht erhellt, in wie weit Basilides diese Lehre sich angeeignet habe, so bleibt es ungewiß, ob er ihr eine Deutung auf Grundlage seiner oben entwickelten Ansicht gegeben, oder in Folgewidrigkeit gerathen sey. Alles, was aus der gestaltlosen Masse sich entwickelt, strebt aufwärts zum Vater, welcher in unendlicher Erhabenheit über dem Weltall thronend, selbst unbewegt, durch den Zug der Schönheit Alles zu sich hinbewegt. Von den drei im Weltkeim enthaltenen Elementen, dem pneumatischen, Gott verwandten, dem entgegengesetzten hylischen, und dem zwischen beiden stehenden psychischen, erhebt sich zuerst das pneumatische, selbst dreifach in seiner Art. Es sind die drei Geschlechter der Kinder Gottes (*υἱότης τριχῆ διῃρημένη*), von denen das erste, feinste, ätherischste mit Gedankenschnelle sich emporschwingt und in unmittelbarer Nähe und vollstem Genuß der göttlichen Herrlichkeit seine Ruhe findet. Ihm gehören die höchsten Genien an: *νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη, εἰρήνη*, welche mit dem Vater die große Ogdoas bilden, das Urbild der langen Reihe niederer

Sphären. Minder rein und göttlich ist die zweite Stufe der Kindschaft; sie ist der Läuterung bedürftig; sie strebt der ersten nach (μιμητική), aber um sich emporzuschwingen, bedarf sie eines andern Wesens, des heiligen Geistes, welcher mit ihr aus dem Urstoff hervorgeht, und sie umhüllt. Keine von beiden würde für sich in die Nähe des Vaters aufsteigen können, aber verbunden erheben sie sich, wie der Vogel und sein Gefieder sich wechselseitig tragen, die Kindschaft bis an den Ort, welcher zunächst unter der höchsten υἱότης liegt, der heilige Geist bis zu einer tieferen Stufe, welche seiner Natur angemessen ist. Denn er würde so wenig fähig seyn, den höheren zu ertragen, wie der Fisch die Bergesluft. Das Reich Gottes und seiner Kinder ist von ihm und Allem, was darunter befindlich ist, durch das undurchdringliche Firmament (στερέωμα) abgeschieden, welches Niemand ohne Gottes Willen überschreitet. Der heilige Geist bildet die Vermittlung mit den folgenden Lebensstufen, die in ununterbrochener Kette sich an einander reihen. Aus dem psychischen Element ging hierauf das Wesen hervor, welches zum Bildner und Herrscher der Welt bestimmt war, der Archon, der, ohne es zu wissen, von den göttlichen Gesetzen bestimmt wird, und daher den Himmel, in welchem er herrscht, mit einer der höchsten Ogdoas entsprechenden Zahl von Genien bevölkert. Deshalb heißt der Ort seines Aufenthaltes, welcher höher als alle übrigen und dem Stereoma näher ist, Ogdoas, ein Name, der auch ihm selber beigelegt wird. Er selbst wird ferner mit mystischem Namen Abraxas genannt, was die Zahl 365 einschließt, wenn die Buchstaben als Zahlen gelesen werden, und ihn als den König der 365 untergeordneten Schöpfungskreise (κτίσεις), die alle dem seinigen nachgebildet sind, bezeichnet. Der letzte dieser Himmel, vom Monde herab, umfaßt die planetarischen Mächte, und ist in seiner in Licht und Dunkel wechselnden Gestalt das tiefste, schwache Abbild der oberen Lichträume. Er heißt die Hebdomas, und diesen Namen führt auch sein Fürst, der niedere Archon. Beide Archonten, also auch die zwischen ihnen liegenden, sind der göttlichen Plane unkundig, aber sie sind nicht, wie in den andern gnostischen Systemen, dem göttlichen Willen satanisch widerstrebende Wesen. Eine solche Beschaffenheit würde dem milden, fast verschwindenden Dualismus der basilidischen Principien widersprechen, welche zugleich auf einen positiven Zusammenhang des Christenthums mit der Natur und vorchristlichen Entwicklung hinweisen. Denn die Archonten haben die Aufgabe, die Welt so zu bilden und zu leiten, daß die dritte, noch in der Welt gefangene Klasse der Kinder Gottes ebenfalls befreit werden könne. Die göttliche Vorsehung bedient sich ihrer, um zu rechter Zeit und unter den richtigen Bedingungen die von Gott gelegten Keime zur Entfaltung zu bringen. Ohne zu wissen, was eigentlich die pneumatische Art sey, geben sie doch in ihren Reichen den Pneumatikern die höchsten Stellen. Der Archon dieser irdischen Welt ordnet das Leben in derselben nach einer Stufenleiter vom unorganischen aufwärts bis zum Leben des vernünftigen Bewußtseyns, eine Metempsychose zugleich; eignet sich das jüdische Volk zu, offenbart sich ihm im Alten Testament, dessen Propheten aber auch Inspirationen höherer Art erfahren. Solche Inspirationen sind auch zu einzelnen Propheten unter den Heiden gelangt (z. B. dem Propheten Barkoph oder Parchor), und es ist dadurch in der Menschheit eine Sehnsucht nach der Erlösung vom Banne der kosmischen Mächte erweckt. Als die Zeit erfüllet war, senkten sich die himmlischen Kräfte, vom heiligen Geiste (πνεῦμα διακονοῦν) übergeleitet, in die Sphären der Archonten, wirkten erleuchtend und erlösend auf die darin enthaltenen Pneumatiker, und machten zugleich den Archonten das göttliche, überweltliche Reich und seine Zwecke, den heiligen Geist und das Wesen der Kinder Gottes bekannt. Den Archonten ist dies ein Evangelium, und sie freuen sich der Kunde, welche auch den Inhalt der Gnosis bildet. Die göttliche Kraft wirkt dann weiter auf die Jungfrau Maria, welche den Erlöser gebiert. Nachdem Jesus bei der Taufe mit neuen geistigen Kräften ausgestattet ist, theilt er die Lehren des Heils und der höheren Erkenntniß mit, bis er durch die Feindschaft der Juden zum Tode geführt wird. Sein Tod ist einerseits Strafe für ihn selber, da nach Basilides' sehr oberflächlicher Vergeltungstheorie jedes Uebel einer Sünde in der leidenden Person entspricht; daher muß in Christo

Sünde wenigstens dem Keime nach gewesen seyn. Andrerseits ist sein Tod nothwendig, um die Scheidung der in der ἀμορφία durcheinandergewirrten Lebenselemente durchzuführen. Denn wie in ihm sich das Leibliche sonderte und der ἀμορφία wieder zufiel, das Psychische hingegen in die Sphäre der Archonten, die Kräfte des heiligen Geistes in dessen Bereich, die göttlichen Elemente in die höchste Ogdoas aufstiegen, so geht nun die Sonderung derselben der Vollendung zu. Wenn alle geistigen Elemente, die dritte Stufe der Kinder Gottes, zu ihm versammelt seyn werden, dann ist der Weltlauf beendet. Hat jedes den ihm zukommenden Ort erreicht, so breitet sich über alle eine Unkenntniß aus, welche ihnen die höheren Stufen verdeckt, um nicht die Sehnsucht in ihnen wach zu halten und Nichtbefriedigung dauern zu lassen. Indem Jeder nur sieht, was unter ihm ist, muß er sich der Höchste dünken, Gnosis des Ganzen aber ist nur bei den Kindern Gottes.

Die Ethik des Basilides drang auf energische Anwendung des Willens und stellte ein Ideal gemäßigter Askese auf, welches nicht einmal nothwendig die Ehe ausschloß. Die pantheistische Betrachtung des die unorganischen und organischen Formen bis zum menschlichen Bewußtseyn durchwandernden Lebens trifft zusammen mit der Auffassung des Menschen als Mikrokosmus, in welchem die Spuren der niedern Lebensstufen mit der Vernunft verbunden sind. Die ethische Aufgabe ist, diese Anhängsel (προσαρτήματα), als die Härte des Steins, die Grausamkeit des Wolfs u. s. w., aus der Seele zu tilgen.

Basilides bediente sich der kirchlichen Evangelien, unter ihnen, nach dem Zeugniß des Hippolytus, auch des johanneischen; ferner der paulinischen Briefe, unter welchen die an die Römer, Korinther, Epheser bezeugt sind. Außerdem trug er sich mit Geheimüberlieferungen des Apostels Matthias und eines Hermeneuten Glaukias. Unter Basilides Schriften werden 24 Bücher Exegetica erwähnt.

Der bedeutendste seiner Schüler war sein Sohn Isidorus, welcher die Kombinationen orientalischer und hellenischer Philosophie weiter führte, und daher den auf dem Uebergange beider stehenden Pherecydes von Syra benutzte. Er schrieb, der Richtung des Vaters getreu, eine Ethik (Clem. Str. III, p. 510. Pott.), von welcher vielleicht das Buch περὶ προσφυοῦς ψυχῆς (ἀλόγου), welches Klemens erwähnt (Strom. II, p. 488. Pott.), ein Theil war.

Der sittliche und spekulative Ernst scheint aus einem Theil der Schule früh gewichen zu seyn. Denn Irenäus redet von Basilidianern, deren Anschauungen dualistischer waren, und die daher auch doketische, mit abgeschmackten Fabeleien von Verwandlung verbundene Vorstellungen auf Christus übertrugen. Ihre Sitten waren sehr unrein, Verläugnung des Christenthums in Verfolgungen hielten sie für Klugheit, und von ihnen besonders scheint auch viel Magie getrieben zu seyn, wozu sie sich der Abraxasgemmen bedienten (vgl. den Art. Abraxas). Das System des Basilides ist ausführlicher behandelt in: Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, von A. Neander. Berlin 1818. Vgl. Gieseler's Recension in der hallischen Allg. Litt.-Ztg. 1823, S. 825 f. Neander, Kirchengesch. I. II., 2. Aufl. 1843. Baur, die christl. Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie, Tübingen 1835. *J. L. Jakobi*, Basilidis philosophi gnostici sententiae ex Hippolyti libro κατὰ πασῶν αἱρέσεων nuper reperto illustratae. Berol. 1852.

Jakobi.

Basiliken (Rechtsbücher). Die große durch Justinian von 528 bis 535 veranstaltete Compilation des römischen Rechts (s. Corpus juris civilis) war zuerst für den Orient publicirt, konnte aber, da sie in der, nicht allgemein dort verständlichen, lateinischen Sprache verfaßt war, das Bedürfniß nicht befriedigen und nöthigte daher zu griechischen Bearbeitungen. Außer dem, was durch Privatbemühungen dafür geschah, half auch die Gesetzgebung bald nach, die insbesondere das frühere und spätere Recht zusammenstellen ließ. Schon Justinian selbst hatte den Gebrauch wörtlicher Uebersetzungen (κατὰ πόδα) gestattet; doch band man sich nicht daran und bediente sich bald kürzerer, bald ausführlicherer Bearbeitungen (ἐπιτομαί, τὸ πλάτος). Um die dadurch entstandene Rechtsunsicherheit zu haben, ließ Kaiser Basilius Macedo im Jahre 878 ein Handbuch

(πρόχειρος νόμος) in 40 Titeln zusammenstellen (zuerst von Zachariä. Heidelberg 1837. 8. herausgegeben) und 885 einer Revision unterworfen (ἐπαναγωγὴ τοῦ νόμου). Nach seiner eigenen Erklärung hat Basilius außerdem eine: Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων: (repurgatio veterum legum) in 60 oder 40 Büchern unternommen (60 nennt er in der Vorrede zum Prochiron §. 3., 40 in der Epanagoge §. 1.). Hierauf ruht eine abermalige Repurgation des Kaisers Leo des Weisen, seit 886, welche den Namen Basiliken erhielt: ὁ βασιλικός (νόμος) oder τὰ βασιλικά (νόμιμα): und aus 60 Büchern besteht. Die Redaction besorgte im Verein mit andern der Protospatharius Symbatius oder Sabbatius. Ueber eine nachmalige Revision unter Constantinus Prophyrogenitus, nach 911, berichtet Balsamon (Voelli et Iustelli bibliotheca juris can. T. II. p. 814), doch fehlt es darüber an jedem weitern Anhalt. Die Basiliken sind im Ganzen nichts Anderes, als eine griechische Bearbeitung der Justinianischen Compilation, aus älteren Uebersetzungen und Commentaren, Auszügen aus Justinians seit 535 erlassenen Constitutionen (Novellen) und dem Prochiron von Basilius.

Einzelne Fragmente alter Versionen und Erläuterungen wurden als Scholien gleich Anfangs den Basiliken zugefügt; dazu kamen unter Constantinus und bis zum 12. Jahrh. noch viele andere hinzu, so daß daraus eine Art glossa ordinaria gebildet wurde, welche die Herausgeber mit abdrucken ließen.

Zum bequemeren Gebrauche wurden auch Repertorien und gedrängte Uebersichten (Synopsen) der Basiliken ausgearbeitet. Eine solche, in alphabetischer Ordnung, um 969 entstanden: Ἐκλογὴ καὶ σύνοψις τῶν βασιλικῶν, jedoch nach dem System der Basiliken restituirt, ist von Lenaclajus. Basel 1575. Fol. herausgegeben, eine spätere (τὸ μικρὸν κατὰ στοιχεῖον) in desselben jus Graeco-Romanum Tom. II.

Die Handschriften der Basiliken, die wir jetzt besitzen, sind sämmtlich unvollständig und danach auch die Ausgaben. Einzelne Bücher edirte in lateinischer Uebersetzung Gentianus Hervetus Paris 1557, Cujacius 1566, Labbaeus 1569. Den griechischen Text mit lateinischer Uebersetzung und den Scholien ließ zuerst Carol. Annibal Fabrot, Paris 1647 in sieben Folianten abdrucken. Dazu kamen Ergänzungen von Ruhnken, von Reitz, Leyden 1765 u. a. Die neueste Ausgabe ist: Basilicorum libri LX. Post A. Fabroti curas ope codd. MSS. a Gust. Ern. Heimbachio aliisque collatorum integriores cum scholiis edidit, editos denuo recensuit, deperditos restituit, translationem latinam et adnotationem criticam adjecit *Carol. Guil. Ern. Heimbach.* Lipsiae 1833—1848. 5 Tom. 4. Supplementum editionis Basilicorum Heimbachianae libri XV—XVIII. Basilicorum .... edidit *Carol. Ed. Zachariae a Lingenthal.* Lipsiae 1846. 4.

Ueber die Geschichte der Basiliken und ihre Bedeutung für das Kirchenrecht vergl. *C. E. Zachariae* historiae juris Graeco-Romani delineatio. Heidelberg. 1839. 8. p. 35 sq. *Mortreuil,* histoire du droit Byzantin. Paris 1843—1846. 8., bes. P. II. p. 1 sq. P. III. p. 230 sq. *Biener,* de collectionibus canonum ecclesiae Graecae. Berolin. 1827. 8. §. 5.

H. F. Jacobson.

Basiliken, Kirchen, s. Baukunst, christliche.

Basilius der Große. In der Zeit der arianischen Streitigkeiten ist eine der hervorragendsten Größen der Bischof Basilius von Cäsarea, an seiner Standhaftigkeit scheiterte der letzte Angriff der Arianer auf die rechtgläubige Kirche. Eben so bedeutend ist Basilius für die Kirche des Orients durch seine Neigung zum Mönchsthum; noch jetzt befolgt die ganze rechtgläubige griechische Kirche die von ihm entworfene Regel, so daß er in der That als der Vater der Mönche in Asien angesehen werden kann; wohl zu beachten ist hierbei, daß ein durchaus praktischer Mann es war, der durch das Mönchswesen dem in die christliche Kirche eindringenden Heidenthum den sichersten Damm entgegen zu stellen hoffte. Basilius stammte aus einer frommen Familie, deren Mitglieder große Hinneigung zur Askese hatten, besondern Ruf durch ihre Frömmigkeit erwarb sich die Großmutter des Basilius Märina, die auch seine Kindheit leitete. Basilius wurde geboren um 330 oder 331 zu Cäsarea in Kappadocien, seine ältere Schwester war die

fromme Macrina, der älteste Bruder Naukratius war Jurist, der zweite war der berühmte Dogmatiker Gregorius, Bischof von Nyssa, der jüngste Bruder hieß Petrus und ward Bischof von Sebaste in Armenien, außerdem werden noch einige Schwestern genannt, von denen wir indessen wenig erfahren. Die späteren Jahre der Kindheit leitete der Vater gleiches Namens und die sorgsame Hausfrau Emmelia zu Neucäsarea in Pontus. Durch das Vorbild des Vaters wurde Basilius vorzugsweise zum Handeln und Wirken in der Welt in diesen Jahren bestimmt, die für seine Karakterbildung entscheidend waren. Späterhin kam Basilius von Neucäsarea nach Cäsarea in Kappadocien, wo die mütterlichen Verwandten seine Erziehung vollendeten, hier lernte er auch seinen Busenfreund, den nachherigen Bischof Gregor von Nazianz, kennen. Nachdem sich Basilius in Cäsarea einen Schatz von Kenntnissen erworben hatte, begab er sich nach der neuen Hauptstadt Konstantinopel, was bezeichnend ist für seine Lebensentwürfe, während sein Freund Gregor den Weg nach dem gelehrten Alexandria einschlägt. In Athen fanden die beiden Freunde sich wieder, sie eigneten sich an, was die heidnischen Sophisten ihnen bieten konnten, und traten schon damals unter der Menge der Studirenden mit Auszeichnung hervor. Hier wird Basilius auch die neuplatonische Färbung, die man hin und wieder in seinen Schriften findet, sich angeeignet haben, doch machte seine praktische Richtung ihn überhaupt wenig empfänglich, von einem philosophischen Systeme abhängig zu werden. Nach einem Aufenthalt von 4—5 Jahren in Athen, ein Zeitraum, der dem zum Wirken stürmenden Basilius oft als eine verlorene Zeit erschien, um das Jahr 359 eilte Basilius über Konstantinopel (wo er heimlich einem Kampfe des Eustathius von Sebaste gegen die Eunomianer zuhörte) nach Pontus zurück, wo die Frömmigkeit seiner Verwandten bald die ihm anklebende Weltlust besiegte, so daß es ihm vorkam, als erwache er jetzt erst vom Schlaf und verschwendet sey eine Reihe von Jahren, thörichte Weisheit zu suchen; mit um so größerer Gewalt brach sich jetzt die Neigung, ein asketisches Leben zu führen, Bahn; sein irdischer Sinn spielte übrigens, ihm unbewußt, keine unbedeutende Rolle dabei, denn er wollte glänzen als Asket, wie früher als Gelehrter. Er suchte die berühmtesten Asketen in Syrien, Palästina und Aegypten auf und war erstaunt über die Herrschaft, die sie über den Körper ausübten. Zurückgekehrt von seiner Reise schenkte Basilius sein Vermögen den Armen und wählte zu der Errichtung eines Klosters eine Einöde in Pontus nahe dem Dorfe Anesi, in dem seine Mutter Emmelia und seine Schwester Märina mit einigen frommen Jungfrauen ein asketisches Leben führten. Hier lebte er bis zum Jahr 364, dann wurde er von dem Bischof Eusebius in Cäsarea zum Presbyter ernannt und leistete ihm kräftigen Beistand, als die Arianer 365 versuchten, Kappadocien für den Arianismus zu gewinnen, so daß dieser Plan für jetzt aufgegeben wurde. Basilius war anfangs wie alle Orientalen eingenommen gegen den dogmatischen Lehrsatz des ὁμοούσιος aus Furcht vor dem Sabellianismus, und bediente sich lieber der Formel, der Sohn ist dem Vater ähnlich, ohne Unterschied. Allein die Verfolgungen der Arianer, die jetzt die Staatsgewalt für sich hatten und die beständigen Streitigkeiten trieben ihn, der nur aus Mangel dogmatischer Entwicklung sich semiarianischer Formeln bediente, bald zum entschiedenen Bekenntniß des nicänischen Symbolums. Als 370 der Bischof Eusebius von Cäsarea starb, ward mit einiger Schwierigkeit, die jedoch besiegt wurde durch den treuen Beistand des alten Gregor, Basilius zum Bischof von Cäsarea erwählt, was dieser sehr gewünscht hatte, so sehr, daß selbst sein Freund Gregor mit seiner Stimmung und seinem Benehmen längere Zeit unzufrieden war; auch bedurfte es einiger Zeit, bis Basilius sich allgemeine Anerkennung in seiner Diöcese erworben hatte. Dieser Widerspruch hemmte für die erste Zeit seinen Eifer, den Kirchenfrieden im Orient wieder herzustellen und den Occident wieder mit der orientalischen Kirche auszusöhnen; erst tief im Jahr 371 hatte Basilius sich allgemeine Anerkennung in seiner Diöcese erworben. Sobald er die gesunden Glieder der Kirche um sich vereinigt und die nöthigen Anordnungen für die Kirchenzucht aufgestellt hatte, suchte er hauptsächlich die katholische Kirche sicher zu stellen gegen die Angriffe des Arianismus.

Anfangs dachte er durch seine Verbindungen in Konstantinopel der katholischen Kirche Schutz gewähren zu können, sah aber bald ein, daß er auf solche Weise seinen Zweck nicht erreichen würde, vielmehr die Kirche von innen heraus stärken müsse und sie kräftigen könne durch die Verbindung mit der abendländischen Kirche. Basilius hoffte alle Schwierigkeiten, die diesem Plan entgegen waren, zu besiegen und seinen Zweck am leichtesten durch Athanasius von Alexandria zu erreichen. Während Basilius so die ganze katholische Kirche zu einigen suchte, fand er an den ungestümen Eiferern in seiner eigenen Diöcese Gegner, die ihn fast um sein Ansehen brachten, weil sie sich nicht darin finden wollten, daß Basilius aus Liebe zum Frieden dem heiligen Geist den Namen Gott nicht beilegte. Bald darauf trat der arianisch gesinnte Kaiser Valens eine Reise durch seine asiatischen Provinzen an, um überall den Arianismus zu befördern. Man fing immer damit an, das nicänische Symbolum wo möglich abzuschaffen, dieß versuchte der vorausgesandte Präfekt Modestus auch beim Basilius, allein vergeblich; darauf wollte Valens den Bischof verbannen, schon war die Zeit bestimmt, als der Tod des kaiserlichen Prinzen die Gefahr für jetzt beseitigte, nachdem das Betragen des Basilius in dieser ganzen Zeit doch nicht ohne Eindruck geblieben war. Schon früher war Kappadocien in zwei bürgerliche Provinzen getheilt, der Bischof der zweiten Hauptstadt Tyana, Namens Anthimus, wollte jetzt auch Metropolit der zweiten Provinz seyn. Basilius, um sein Ansehen zu stärken, ernannte mehrere neue Bischöfe, unter diesem auch seinen Freund Gregor zum Bischof von Sasima, einem kleinen elenden Orte. Als Gregor den Zusammenhang seiner Ernennung durchschaute, fühlte er sich gekränkt und gab sein Bisthum auf; mit Anthimus mußte sich Basilius vertragen, er blieb Metropolit der zweiten Provinz. Im Jahre 373 sah er sich endlich gezwungen, die Gemeinschaft mit Eustathius von Sebaste in Armenien, der schon vor ihm für das Mönchsleben in Asien gewirkt hatte, aber nie rechtes Vertrauen zu dem nicänischen Symbolum hatte fassen können, aufzugeben. Eustathius schloß sich seitdem offener den Arianern an. Diese Jahre waren die traurigsten für die Kirche des Orients, die Arianer hatten Alles unterminirt, durch die Staatsgewalt manchen tüchtigen Bischof, wie den Eusebius von Samosata entfernt, in einigen Gemeinden lebte der Sabellianismus wieder auf, die meletianische Spaltung in Antiochien erlangte durch die Anerkennung des Paulinus von Seiten des Occidents eine drohende Höhe, und die Versuche des Basilius, den allgemeinen Kirchenfrieden durch Roms Beistand wiederherzustellen, wurden dort nicht mit dem Eifer und der Einsicht aufgenommen, wie Basilius es wünschte; dazu kamen Krankheiten, die unsern Bischof trafen, so daß Mißmuth ihn fast darniederwarf. Sein Wunsch, dem Meletius von Antiochia Paulinus gegenüber zur Anerkennung zu verhelfen, hatte in Rom fast den entgegengesetzten Erfolg, man erkannte dort nur den Paulinus als Bischof von Antiochia an, so daß der Orient auf sich selbst angewiesen war. Die Rückkehr des Kirchenfriedens erlebte Basilius nicht mehr, doch brachte der gothische Krieg Erholung von den arianischen Verfolgungen und der Tod des Kaisers Valens 378 gab wenigstens Hoffnung auf eine Aenderung der Dinge. Basilius starb den 1. Januar 379. Seine Gestalt wird uns beschrieben als lang und gerade, von bräunlicher Farbe, seine Nase von mittlerer Größe, die Augenbraunen kreisförmig gebogen, nur wenig Runzeln im Gesicht, die Backen lang, die Schläfen etwas eingefallen, der Bart lang und etwas grau. Die Werke des Basilius kamen zuerst zu Basel 1532 mit einer Vorrede des Erasmus heraus, dann wurden sie 1616 und 1618 von Andreas Schottus zu Antwerpen herausgegeben. Franciscus Combefisius konnte seinen Plan, die Werke des Basilius wiederum herauszugeben, nicht verwirklichen, doch arbeitete er ein Werk aus: Basilius Magnus ex integro recensitus, textus fide optimorum Codd. ubique castigatus, auctus, illustratus, haud incerta quandoque conjectura emendatus etc. Dies Werk wurde nach seinem Tode von Paul de Golefer i. e. Vincent le Fevre, Paris 1679. 8. herausgegeben. Die beste Ausgabe der Werke des Basilius ist die von Julian Garnier S. Patris nostri Basilii Caesareae Cappadociae Archiep. Opera omnia, quae exstant s. quae ejus nomine circumferuntur ad msptos Codd. Gallicanos,

Vaticanos, Florentinos et Anglicos, nec non ad antiquiores editiones castigata, multis aucta, variis lectionibus illustrata, nova S. Doctoris vita et copiosissimis indicibus locupletata Paris 1721—30. 3 Vol. fol. Doch läßt auch diese Ausgabe noch Raum für neue Bearbeitungen, besonders um noch sicherer die ächten von den untergeschobenen Werken zu unterscheiden. Als Ergänzung der Ausgabe von Garnier hat Albertus Jahn herausgegeben Animadversiones in Basilii Magni Opera Fasciculus I. Bernae 1842., derselbe, der eine Schrift geschrieben hat Basilius Plotinizans. Supplementum editionis Plotini Creuzerianae Basilii M. Garnerianae 1831, in welcher er nachzuweisen sucht, daß Basilius ganze Stellen aus Plotinus aufgenommen hat. Die Hauptschriften des Basilius sind seine polemischen Schriften, 5 Bücher gegen Eunomius, von denen aber die Aechtheit der beiden letzten Bücher unsicher ist. Ferner sein Werk de spiritu sancto, das er verfaßte um eine Formel, der er sich in einer Predigt bedient hatte, zu vertheidigen; aus Sehnsucht nach dem Kirchenfrieden vermied er es, den heil. Geist Gott zu nennen und zog sich eben dadurch den Angriff der Hyperorthodoxen zu. Wie die orientalische Kirche überhaupt läßt auch Basilius in dieser Schrift den heil. Geist vom Vater ausgehen. Besonders wichtig für die orientalische Kirche sind die liturgischen Schriften, da nach der Tradition Basilius zuerst die bis dahin vom Apostel Jakob mündlich fortgepflanzten Liturgien schriftlich aufgezeichnet haben soll, späterhin sind sie von Johannes Chrysostomus abgekürzt, und beide Formen werden noch jetzt in der griechischen Kirche gebraucht. Allein was jetzt in dieser Beziehung unter dem Namen des Basilius dargeboten wird, ist zum Theil entschieden unächt, kaum möchte es möglich seyn, hier das Aechte von dem Unächten zu sondern. Für die Zeitgeschichte wichtig ist die Sammlung von 365 Briefen, durch deren Hülfe sich am leichtesten ein Bild des Bischofs von Cäsarea entwerfen läßt. Zu seinen asketischen Schriften gehören auch die Mönchsregeln, die größeren, wie die kürzeren, die von Combefisius ihm abgesprochen, dagegen von Garnier ihm zugeschrieben worden sind. Den Namen des Basilius führen nach abendländischem Sprachgebrauch nur die Ueberreste der griechischen Klöster in Italien, die Gregor XIII. 1573 unter diesem Namen vereinigte, doch wird mißbräuchlich der Name auch allen griechischen Mönchen beigelegt. In großem Ansehen standen auch bei der griechischen Kirche seine Homilien über die Schöpfung. Weniger bedeutend ist er als Exeget, wir besitzen von ihm XVII. Homilien in Psalmos und einen Commentar zum Jesaias, dessen Aechtheit zweifelhaft ist. Außer den genannten Homilien führe ich noch 24 Homilien über verschiedene Gegenstände an und 24 sermones de moribus. In der Ausgabe von Garnier findet man auch die zahlreichen unächten Schriften, die seinen Namen tragen. Unter den älteren Lebensnachrichten über Basilius sind zu merken die Oratio des Gregorius von Nazianz, die des Gregorius von Nyssa und die des Ephraem Syrus. Auch unter den Wittenberger declamationes T. 3. p. 716 sqq. findet sich eine Rede über Basilius. Unter den Neueren sind außer den Acta Sanctorum Junius T. 2. p. 807 sqq. und den allgemeinen Kirchenhistorikern zu merken *Gottfried Hermantius* Vie de S. Basile le grand et celle de Gregoire de Nazianze. Paris 1574. 2 Voll. 4. *J. El. Feiffer*, Diss. hist. theol. de vita Basilii M. Groningae 1828. 8. Böhringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen. 1. Bandes 2. Abtheilung, und meine Schrift: Basilius der Große nach seinem Leben und seiner Lehre. Stralsund 1835. 8. Dr. W. **Klose.**

Basilius von Ancyra, nachdem er einige Zeit die Arzneikunst geübt hatte (*Hier.* de viris ill. ib. 89) wurde durch die Gunst der Eusebianer 336 auf den Bischofstuhl von Ancyra erhoben, und ist bekannt als Haupt der Semiarianer, nach ihm auch Basilianer genannt; die strengen Arianer bewirkten 360 seine Absetzung. Seine Schriften (gegen Marcellus von Ancyra, und von der Jungfrauschaft) sind verloren gegangen. *Epiphan.* haer. 73. c. 1., *Socr.* H. E. II. 30. 42., *Sozom.* H. E. II. 143. rühmen seine gelehrte Bildung und Beredtsamkeit. Vgl. d. Art. Arianismus.

Basilius, Bischof von Seleucia in Isaurien bekannt durch die schwankende Stellung, die er in den eutychianischen Streitigkeiten nahm. Er erklärte sich auf der Synode

(συνοδος ἐνδημουσα) von Konstantinopel 448 gegen Eutyches, auf der Räubersynode von Ephesus 449 für Eutyches, erschien auf der Synode von Chalcedon 451, die ihn demgemäß seiner Würde verlustig erklärte; doch er wußte diese Absetzung rückgängig zu machen, indem er sich darauf berief, daß er in Ephesus nur gezwungen für Eutyches gestimmt habe. Von ihm sind nur erhalten 40 Predigten, eine Schrift über das Leben der heil. Thekla, und eine über die Wunder der heil. Thekla, 1596 und 1605 in Heidelberg, 1622 in Paris, zugleich mit dem Panegyricus des Greg. Thaumaturgus und den Werken des Macarius herausgegeben. Photius gibt nur 16 Predigten und fällt ein ungünstiges Urtheil über sie: sie seyen in schwülstigem Style verfaßt, und enthielten manche Reminiscenzen aus Chrysostomus, welches Urtheil allerdings, wie die Ansicht der Reden zeigt, nicht ohne Wahrheit ist. Fälschlich aber schließt Photius aus der Benützung des Chrysostomus, daß er derselbe Basilius sey, an den Chrysostomus seine Bücher vom Christenthum gerichtet habe. Die Schriften über die heil. Thekla scheinen nicht ächt zu seyn. **Herzog.**

Basilius, der Bogomile, s. Katharer.

Basler Confession. Es ist in der Eigenthümlichkeit der Völker, unter denen die reformirten Kirchen sich ausbildeten, begründet, daß die kirchliche Entwicklung weit mehr Besonderheiten aufweist, als dies in der lutherischen Kirche der Fall ist, obwohl sie auch in dieser keineswegs ganz fehlen. Es erklärt sich so auch die Mannigfaltigkeit der reformirten Symbole. Basel zeichnet sich aber dadurch selbst in der reformirten Kirche aus, daß es seine eigene Confession erzeugt und bis auf den heutigen Tag beibehalten hat *). In der Reformationsordnung vom Jahr 1529 war nur die erste Richtschnur für den öffentlichen Glauben und das christliche Leben gegeben; bei der gefahrdrohenden Stellung des Katholicismus, besonders seit der Niederlage von Cappel, welche gefahrdrohende Stellung die heimlichen Anhänger des Katholicismus in Basel ermuthigte **), und gegenüber den obwohl unterdrückten, doch noch immer fortwuchernden Wiedertäufern, machte sich nun das Bedürfniß geltend, dasjenige, was in der Reformationsordnung nur allgemein angedeutet war, bestimmter und ausführlicher darzulegen, den Bürgern einzuprägen und so die begonnene Reformation zu einem bestimmten Abschlusse zu bringen. Schon Oekolampad beschäftigte sich mit der Sache. Als der Reichstag von Augsburg 1530 angekündigt wurde, schien es Einigen rathsam, daß Oekolampad und Zwingli ihre beiden Städte in Augsburg schriftlich verträten und sich gegenseitig darüber verständigten, welche Artikel sie im Namen von Basel und Zürich festhalten, welche Beschuldigungen sie abwehren wollten. In der That setzte damals Oekolampad Derartiges auf und schrieb darüber an Zwingli, 30. März 1530. Doch, wie denn Oekolampad selbst, nach demselben Briefe, keinen großen Werth auf die Sache setzte, so behielt er seinen Aufsatz für sich, und scheint ihn nicht einmal dem Zwingli mitgetheilt zu haben. Später trug man sich in Basel mit der Anekdote, daß Karl V. nach Anhörung der Basler Confession geäußert habe, sie mache ihm viele Gedanken. Das ist reine Erfindung; in keinem gleichzeitigen Schriftsteller wird von einer dem Kaiser damals überreichten Basler Confession auch nur mit Einem Worte Erwähnung gethan. Dagegen setzte Oekolampad kurz vor seinem Tode eine kurze Confession auf, die er in die Rede einflocht, womit er die Basler Synode vom Sept. 1531 eröffnete. Diese Confession Oekolampads ist die Grundlage der Basler Confession, wie die Vergleichung beider Texte deutlich beweist. Zwischen 1532 und 1534 wurde die Basler Confession ausgearbeitet, wahrscheinlich von Myconius. Am 21. Jan. 1534 wurde sie bereits als solche öffentlich bekannt gemacht, bald darauf nach Straßburg geschickt, um die Anklage der dortigen Theologen zu widerlegen, daß die Basler ein Abendmahl ohne Christum hätten. (Brief des Myconius an Bullinger vom 14. Oct. 1534.) Der Titel, wie er auf der ältesten, wahrscheinlich 1534 gedruckten Ausgabe steht, lautet:

*) Die Rathserkenntniß vom 22. April 1826 erkennt sie als kirchliches Glaubensdokument an.

**) Daher seit 1532 noch andere Maßregeln zur Befestigung der Reformation gegen die Anhänger der katholischen Religion getroffen wurden. S. mein Leben Oekol. II. 258. 259.

Bekanntnus unsers heyligen christlichen gloubens, wie er die Kylch zu Basel haldt. Beigefügt sind Randglossen in lateinischer Sprache, die wahrscheinlich daher rühren, daß man die Confession bis zu ihrer Bekanntmachung mehrmals revidirt hat, und doch die nöthig befundenen Zusätze nicht gerne in den Text selbst aufnehmen mochte. Diese Randglossen wurden in den späteren Ausgaben seit 1547 ausgelassen. Der Rath befahl bei der Bekanntmachung, daß alle Bürger auf den Zünften versammelt, nach Verlesung der Confession erklären sollten, ob sie derselben beitreten und Leib und Ehre und Gut dafür einsetzen wollen. Daher kam bald hernach in der Stadt die Sitte auf, daß die Confession jährlich am Mittwoch vor dem grünen Donnerstage auf den Zünften vorgelesen wurde. Die Stadt Mühlhausen nahm auch diese Confession an, daher sie öfters den Namen Confessio Mühlhusana führt (hinwiederum heißt die 1. helvetische Confession, weil in Basel verfaßt, auch die 2. Basler Confession). Sie zeichnet sich aus durch bündige Kürze und biblische Mäßigung. Sie existirt in vielen besonderen Ausgaben, wovon die erste wohl von 1534 seyn dürfte; sie findet sich außerdem im Corpus et Syntagma, bei Augusti, Niemeyer, Ochs und bei Hagenbach: Kritische Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Basler Confession. Basel 1827, welches Werk die Hauptquelle unserer Darstellung ist. Vgl. auch Kirchhofer, O. Myconius. 1813. S. 135—142 und mein Leben Oekol. II. 233. 234. Herzog.

Basnage. Die zum Adel der Normandie gehörige, protestantische Familie der Basnage hat mehrere ausgezeichnete Gelehrte hervorgebracht, von welchen folgende, als Theologen, hier eine Erwähnung verdienen.

Benjamin Basnage, geboren 1580, Pfarrer zu Carentan in der Normandie, wohnte, als Deputirter seiner Provinz, den meisten Synoden und Versammlungen bei, welche zu seinen Lebzeiten von den französischen Protestanten gehalten wurden. 1621 ward er von seinen Glaubensgenossen nebst drei andern Abgeordneten nach England und Schottland geschickt, um Unterstützungen zu sammeln für den gegen Ludwig XIII. im Süden unternommenen Krieg. 1637 präsidirte er die wichtige Nationalsynode von Alençon, wo er durch seinen Einfluß viel zur Erhaltung des Friedens unter den Theologen und zur Sicherung der Rechte der Protestanten beitrug. Er starb 1652. Von seinen polemischen Traktaten ist nur einer bekannt geworden, der zu seiner Zeit sehr geschätzt war: De l'éstat visible et invisible de l'Eglise, et de la parfaite satisfaction de J. C., contre la fable du purgatoire; Larochelle, 1612, in 8. (S. über ihn *Bayle*, Dict. hist.; *Haag*, La France protestante, II, 3 u. f.) — Samuel Basnage, Enkel des vorhergehenden, geboren zu Bayeux im Jahre 1638, und Prediger daselbst bis 1685, wo er sich nach Holland flüchtete; er starb 1721 als Pfarrer zu Zütphen. Seine Hauptschrift sind seine Exercitationes historico-criticae de rebus sacris et ecclesiasticis; Utrecht 1692, in 4.; 1717, in 4.; eine geistreiche, und meist glückliche Kritik der Annalen des Baronius, vom Jahre 35 an, wo die Bemerkungen Casaubon's aufhören, bis zum Jahre 44. Ein zweites kirchenhistorisches Werk Basnage's, Annales politico-ecclesiastici, Rotterdam, 1706, 3 Bde in fol., umfaßt die Jahrhunderte von Augustus bis Phokas, und ist, obgleich weitschweifig, doch immer noch brauchbar wegen der gründlichen Kritik und der Berichtigung mancher chronologischer Irrthümer. Ferner schrieb S. Basnage eine morale théologique et politique sur les vertus et les vies des hommes; Amsterdam, 1703, 2 Bde. in 12.; in diesem Werke machte er den, für seine Zeit bemerkenswerthen Versuch, die Moral von der Dogmatik zu trennen, ohne jedoch jene auf eine vollständige und wirklich wissenschaftliche Weise zu behandeln. (S. die oben angeführten Werke.) — Jakob Basnage, Samuels Vetter, geboren zu Rouen 1653, studirte Theologie zu Saumur, Genf und Sedan, wurde zum Pfarrer zu Rouen erwählt, und gewann allgemeine Bewunderung durch seine Predigten, während er sich zugleich bald mit historischen Arbeiten, bald mit Vertheidigung des Protestantismus gegen die damaligen Gegner desselben in Frankreich befaßte. 1685 zog er sich nach Holland zurück; sechs Jahre später wurde er Prediger zu Rotterdam, und 1709 im Haag angestellt. Der Ruf der diplo-

matischen Fähigkeiten, die er bei mehreren Gelegenheiten entwickelte, drang bis an den französischen Hof, und seine Liebe für sein Vaterland so wie für seine Glaubensgenossen vermochte ihn, an mehreren Verhandlungen Theil zu nehmen, zu denen der Regent, Herzog von Orleans, ihn einladen ließ. Aus Erkenntlichkeit für seine Dienste soll ihm dieser seine Güter zurückerstattet haben. Basnage, von dem Voltaire sagt, er habe sich besser für den Staats- als für den Kirchendienst geeignet, wurde von den Generalständen der Vereinigten Staaten Hollands zum Historiographen ernannt; als solcher schrieb er seine Annales des Provinces-Unies; Haag 1719 u. 1726, 2 Bde. in fol. Dieses ausgezeichnete, besonders für den Staatsmann wichtige Geschichtswerk, ist die Frucht der letzten Jahre des berühmten Predigers; er starb 1723, allgemein geachtet, nicht nur wegen seiner außerordentlichen Gelehrsamkeit, sondern auch wegen der Anmuth und der Zuverlässigkeit seines Karakters. Seine zahlreichen Werke sind theils polemischer oder dogmatischer, theils historischer Art. Von den erstern verdienen besonders Erwähnung seine gegen Bossuet gerichteten Streitschriften: Examen des méthodes proposées par Messieurs de l'assemblée du clergé de France en l'année 1682, pour la réunion des protestants avec l'Eglise romaine, Cöln (Rotterdam), 1682, in 12.; Réponse à Mr. l'évêque de Meaux, sur la lettre pastorale, Cöln, 1686 in 12.; Traité des préjugés faux et légitimes, Delft, 1701, 3 Bde. in 8.; u. s. w. Von seinem traité sur la nécessité et les moyens de communier dignement, Rotterdam, 1688, in 8., wurden in kurzer Zeit mehrere Auflagen, worunter mehrere katholische, abgesetzt. Basnage's Hauptwerke sind seine historischen: Histoire de la religion des Eglises réformées, Rotterdam, 1690, 2 Bde. in 12., und später; Histoire de l'Eglise depuis J. C. jusqu'à présent, Rotterdam, 1699, 2 Bde. in fol. So vielen Stoff diese beiden Werke auch enthalten, und so gründlich auch oft die Kritik in denselben ist, so haben sie doch mehr eine apologetische Tendenz als einen rein historischen Zweck. Sie sind bestimmt die Histoire des variations von Bossuet zu widerlegen, und zunächst den ununterbrochenen Zusammenhang der protestantischen Kirche mit der apostolischen nachzuweisen; daher manche Irrthümer, manche Urtheile, die bei unparteiischer Ansicht der Thatsachen nicht zu bestehen vermögen, besonders in der Geschichte der mittelalterlichen Häresien. Zu einer auch jetzt noch gesuchten Kupfersammlung unter dem Titel Histoires du vieux et du nouveau Testament, représentées par des figures gravées en taille-douce par Romain de Hooge (Amsterdam, 1704, in fol. u. öfter) hat Basnage kurze Erläuterungen und Notizen geliefert. Wichtiger ist seine Histoire des Juifs depuis J. C. jusqu'à présent, Rotterdam, 1706, 5 Bde in 12., u. öfter; ein gründliches, nur was die neuere Geschichte der Juden betrifft, unvollständiges Werk. Bekannt ist, daß Basnage die Lectiones antiquae des Canisius neu herausgegeben und bedeutend vermehrt hat, unter dem Titel Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, Antwerpen, 1725, 7 Bde. in fol. Die Pariser National-Bibliothek besitzt ein Manuskript von ihm, das unter dem Titel Reipublicae et civitatis Genevensis historia interessante Thatsachen, besonders über die französischen Flüchtlinge, die im 16. Jahrhundert nach Genf kamen, enthält. (S. über ihn Bayle, Chaufepié, u. s. w.; eine vollständige Liste seiner Schriften in der France protestante, II, 7 u. f.) C. Schmidt.

Bastholm, Dr. theol., zu Kopenhagen geb. 1740 und gestorben 1819 als königl. Confessionarius und Hofprediger, hat in seiner praktischen Wirksamkeit und als Schriftsteller in seinem Vaterlande nicht unbedeutenden Einfluß auf die kirchlichen und geistigen Angelegenheiten überhaupt ausgeübt. Er war von 1767 an ungefähr 4 Jahre Prediger der deutschen Gemeinde in Smyrna, für welche er auch die Erklärung des lutherischen Katechismus herausgab (1769). Nach seiner Rückkehr in sein Vaterland war er zuerst Paster in kleinen Gemeinden; im J. 1779, nachdem er sich bereits als Kanzelredner gar bedeutenden Ruf verschafft, erhielt er die Stelle des ersten dänischen Hofpredigers. Später wurde ihm die Aufsicht des Unterrichts bei der Landeskadettenakademie übertragen, und er zugleich zum königl. Confessionarius ernannt. Die Richtung, die er befolgte, läßt sich daraus erkennen, daß er, in Folge seiner Uebersetzung des N. T. mit Anmerkungen 1780

in Streitigkeiten verwickelt, in einer besonderen Abhandlung zeigte, daß die Gottheit Christi auf ganz anderen Beweisen ruhe als auf solchen, welche man aus Ev. Joh. 1, 1. bis dahin gezogen hatte. In der Schrift: die natürliche Religion, so wie solche in den Schriften der heidnischen Philosophie sich findet, Kop. 1784, suchte er die Lehre Jesu im Vergleich mit derjenigen der heidnischen Weisen in ihrer Vorzüglichkeit darzustellen. Sehr viele Anfechtungen zog er sich zu durch den Versuch einer verbesserten Einrichtung des äußern Gottesdienstes, Kop. 1785. Er veranlaßte eine solche Unmasse von Gegenschriften, daß sie zuletzt 7 starke Bände füllten. Bastholm rügte manche Gebrechen des Gottesdienstes, bewies aber dabei, daß seine verständig nüchterne Richtung nicht geeignet sey, das liturgische Gebiet mit Glück zu bearbeiten. Rühmend muß dagegen erwähnt werden, daß er sich in mehreren Schriften der destruktiven Richtung in der Sache des christlichen Glaubens, welche Richtung auch in Dänemark ihre Vertreter hatte, entgegensetzte. Seine größte Gelehrsamkeit legte er an den Tag in der jüdischen Geschichte (3 Theile, Kopenh. 1777—1782, deutsch, Flensburg 1784) und in den historisch-philosophischen Untersuchungen über die religiösen und philosophischen Meinungen der ältesten Völker, Kopenh. 1802. In hohem Alter wurde er Mitglied der königl. dänischen Societät der Wissenschaften und schrieb als solcher 1807 und 1808 Abhandlungen über die Frage: ob die neueren Stoiker ihre gesunden Lehren von den Christen entlehnt haben. S. d. Art. v. Gehren bei Ersch und Gruber.

Bath, s. hebräische Maße.

Bath-Kol (Hebr. בַּת קוֹל, Chald. בַּת קָלָא, בַּת קָל; häufig auch בְּרַת קָלָא [בְּרַת, Tochter, der vox בַּר Sohn entsprechend, welche sich auch im Hebr. des A. Test. findet, nämlich Ps. 2, 12. und Prov. 31, 2., indessen בְּרַת niemals im hebr. Texte vorkommt] Tochter der Stimme oder wiederhallende Stimme) ein talmud. Offenbarungsbegriff, dessen Bedeutung für die christliche Wissenschaft in seinem Verhältnisse zur Prophetie des Alt. Test. und in den ihm entsprechenden Begebenheiten des Neuen Test. begründet ist.

Der Talmud enthält neben den Stellen, welche die richtige Auffassung der Sache enthalten, auch solche, in welchen sie mit anderweitigen, mehr oder weniger dem Gebiete des Aberglaubens angehörigen Dingen vermischt und das Wahre verwischt wird; daher auch der verdienstvolle Geschichtschreiber des jüdischen Volkes, Dr. Jost, dem Begriffe der Bath-Kol diese ungehörige Ausdehnung gibt, wenn er in seiner Allg. Gesch. des israel. Volkes sie nennt „ein Orakel, welches die Rabbinen zu vernehmen wähnten, oder, welches sie aus zufälligen Umständen oder Loosen zu entnehmen pflegten“; denn es gab allerdings Rabbinen, welche sich durch solche Zufälligkeiten leiten ließen *) und den Entscheid, welchen sie darin fanden, eine Bath-Kol nannten; aber er verdiente diesen Namen nicht, weder dem unzweifelhaften Wortlaute nach, noch hinsichtlich seines Gewichtes. Die Bath-Kol ist nichts anderes als: der Wiederhall einer himmlischen Stimme. Daß בַּת = Wiederhall oder Echo zu fassen ist, erhellt deutlich aus folgenden Stellen: aus dem Midrasch zu Cant. I: הַשֶּׁמֶן אֵין לוֹ בַּת קוֹל (wenn Oel ausgegossen wird, hat es keinen Wiederhall); aus dem Midrasch zu Exod. fol. 111 b: כְּשֶׁאָדָם קוֹרֵא לַחֲבֵירוֹ יֵשׁ לְקוֹלוֹ בַּת קוֹל (wenn ein Mensch dem andern ruft, hat seine Stimme ein Echo); auch aus der Anführung von Jes. 30, 21. וְאָזְנֶיךָ תִּשְׁמַעְנָה דָּבָר מֵאַחֲרֶיךָ לֵאמֹר (und deine Ohren

*) Wenn z. B. zwei Rabbinen von dem Besuche eines R. Samuel in Babylon wieder abstanden, weil sie beim Eintreten in eine Synagoge vor ihrer Abreise gerade die Worte vernahmen: „Und Samuel starb“ aus 1 Sam. 25, 1. u. dergl., so nannten sie selbst es allerdings ein Bath-Kol, aber eben nur sie selbst, wie es auch in der Christenheit und selbst in frommen Kreisen Leute genug gibt, welche in solchen Zufälligkeiten ein „Gottesurtheil“ erblicken, indessen wir es in das Gebiet der Willkür und darum des Aberglaubens verweisen müssen. Rabbinen und Fromme in der Christenheit richtet über solchen Dingen das Wort Levit. 19, 26., darauf auch der Glossator Jarchi bei der Stelle Megillah fol. 32. im Talmud verweist, wo er den Gebrauch einer wirklichen Bath-Kol rechtfertigt.

werden hören das Wort hinter dir sprechen) in Megillah. fol. 32. Die Wahl der vox בַּת und nicht בֵּן, worüber R. Bechai in seinem Commentar zum Pentateuch S. 248, col. 3. u. 4. seine Gründe in kabbalistischer und unbedeutender Weise geltend macht, erklärt sich hinreichend aus verwandten Gebrauchsarten derselben im Alt. Testamente. Als eine himmlische Stimme wird die Bath-Kol vom Talmud ausdrücklich bezeichnet, z. B. in Sota fol. 48, col. 2. (siehe den Wortlaut weiter unten); in Baba meziah 59[b], wo es heißt: »wir achten nicht auf eine Bath-Kol (nämlich, wo es sich um Feststellung der Halachah handelt), denn das Gesetz ist nicht im Himmel« (Deut. 30, 12.); in Sanhedrin fol. 11, col. 1., wo sich die Glosse zu בַּת קוֹל findet: »Es gibt Leute, welche behaupten, Jene (welche die Bath-Kol hörten) haben keineswegs die Stimme selber, welche aus dem Himmel kam, gehört, sondern mitten aus jener Stimme hervorkommend eine andere, wie es bisweilen zu geschehen pflegt, daß, wenn ein Mensch etwas stark hervorstößt, er von ferne her eine gewisse Stimme daraus herausvernimmt«; endlich in einigen Thargumim, so Genes. 38, 26. in Jonath. et Hierosol. בְּרַת קָלָא נְפָקַת מִן שְׁמַיָּא; Num. 21, 7. in Tharg. Jonath. בְּרַת קָלָא נָפְלַת מִן שְׁמֵי מְרוֹמָא. Nach der Stelle aus Sanhedrin könnte man nun meinen, die Rabbinen verstehen unter der Bath-Kol nur einen unbestimmten, obwohl ungewöhnlichen Schall, dagegen spricht die genannte Stelle aus Megillah fol. 32, wo es heißt: »Es gilt dieß nur (scil. sich einer Bath-Kol zu bedienen), wenn Jemand die Stimme eines Mannes in der Stadt und die Stimme eines Weibes auf dem Felde hört, und dazu muß die Stimme gerufen haben: »Ja, ja!« oder »nein, nein!« (R. Jarchi setzt hinzu: »Sie muß verdoppelt haben«); ferner werden in der genannten Stelle Sota fol. 48, col. 2. zwei Fälle erwähnt, wo sogar ein längerer Ausspruch hörbar wurde, nämlich: »in einer Versammlung im Hause des Gorijas rief eine Bath-Kol: Es ist ein Mensch unter euch, welcher würdig ist, daß die Majestät Gottes auf ihm ruhe, aber das Zeitalter ist dessen nicht würdig. Sofort wendeten sich die Augen auf den greisen Hillel, in welchem man nach seinem Tode jenen heiligen und doch so demüthigen Schüler Esra's beweinte.« Ein Gleiches geschah nach obiger Stelle in einer Versammlung über Samuel dem Jüngeren und mit den gleichen Worten über das Zeitalter.

Diese Stelle wirft auch ein bedeutsames Licht darauf, in welchem Verhältnisse zur Prophetie des Alten Testaments die Rabbinen selbst die Bath-Kol sich dachten. Sie trugen ein lebhaftes Gefühl in sich, daß zwischen ihrem Zeitalter und dem der Propheten ein gewaltiger Unterschied sey, ein moralischer und darum*) auch ein Unterschied in der Offenbarung Gottes an sein Volk. Es heißt daher in jener Stelle auch: »Unsre Rabbinen haben überliefert, daß seit dem Tode des Haggai, Sacharjah und Maleachi der heilige Geist von Israel genommen ist. Nichtsdestoweniger gebrauchten sie doch noch eine Bath-Kol.« R. Menachem unterscheidet daher in seiner Auslegung der 5 Bücher Mose (fol. 83, col. 3.) bestimmt dreierlei Grade der göttlichen Offenbarung: »der erste Theil (der Prophezeiung) wird נְבוּאָה genannt und haben die Propheten, auf welchen der Friede sey! selbigen erlangt; der zweite Theil wird רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ genannt, welcher von David, Salomon, Daniel und den übrigen Frommen erlangt worden und ist selbiger unter der נְבוּאָה; der dritte Theil wird בַּת קוֹל genannt, und ist dieselbe unter dem רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ, derselben sind die Weisen Israels, nachdem der Geist der Prophezeiung aufgehört, theilhaftig geworden, und hat sie Niemand gehört, als diejenigen, welche mit Weisheit und Frömmigkeit gekrönt waren, dadurch sie auch verborgene Dinge gesehen haben, wie Daniel 10, 7. gesagt wird: »Und die Männer, so bei mir waren, sahen es nicht.« Die Rabbinen wollten aber damit nicht sagen, daß vor der Zeit des zweiten Tempels keine Bath-Kol geschehen sey; R. Menachem legt sie ja in der soeben genannten Stelle auch schon dem Daniel bei, die er doch zur zweiten Klasse rechnete, und R. Moses im Buch

---

*) Wir freilich erkennen als die vornehmste Ursache von dem Verstummen der Prophetie zur Zeit des zweiten Tempels die Nähe des Augenblicks, da die Prophetie des Alten Bundes ihre Erfüllung finden sollte.

מורה נבוכים schreibt: „die Aegypterin Hagar und Manoah und sein Weib waren nicht Propheten, weil jene Stimme, welche sie hörten, oder welche in ihr Inneres herabkam, nur nach Art der Bath-Kol war, deren unsre Weisen häufig Erwähnung thun, und womit es sich so verhält, daß sie auch denjenigen begleiten kann, welcher nicht vorbereitet ist.“ Auch die Stimme Gottes, welche Samuel zum ersten Mal vernahm (1 Sam. 3.), ebenso Stimmen nach Deut. 4, 12. 36. 1 Kön. 19, 13 u. dergl. fallen unzweifelhaft unter den Begriff der Bath-Kol. Deßgleichen die Stimmen der neutestamentlichen Geschichte, wie Matth. 3, 17. 17, 5. Joh. 12, 28. Der syrische Interpret zieht sogar, wiewohl nicht ganz mit Recht, die Stellen Apostelg. 12, 22. u. Hebr. 3, 15. hieher, indem er das griechische φωνὴ geradezu mit בְּנַת קָלָא übersetzt.

Fassen wir das Bisherige zusammen und erwägen wir jenen Zeitpunkt zwischen dem Verstummen der alttestamentlichen Prophetie und der vollendeten Offenbarung Gottes in seinem Sohne, — welchem dieser Offenbarungsbegriff seine Entstehung verdankt, so wird er uns nicht unbedeutsam erscheinen für die christliche Wissenschaft. Er ist 1) das erste Resultat der Reflexion über die Prophetie des A. Bundes, erwachsen noch auf dem Boden des Alten Testamentes, das Bewußtseyn der Gottverlassenheit und damit das Bedürfniß nach einer neuen Schechinah verrathend, übrigens scharfsinnig das Wesen solcher (wie R. Moses sagt) „der Seele von Außen kommenden“ und in dieser Sinnenwelt wiederhallenden himmlischen Stimmen von allen andern Offenbarungsformen unterscheidend. Er war 2) bestimmt, dem Volke zur Vorbereitung zu dienen auf die merkwürdigen Stimmen der letzten Zeit des zweiten Tempels, welche auch die innerlich noch nicht angeregte Menge gleich den Wundern Jesu und seiner Apostel auf den erschienenen Messias und sein Reich hinweisen sollten, bis sie über der verstockten und zum Verderben reifen Stadt unmittelbar vor ihrer Einnahme und Zerstörung mit dem in überirdischer Gewalt aus dem Innern des Tempels erschallenden letzten Rufe: „Lasset uns von hinnen ziehen!“ verstummten. **Pressel.**

Bathseba, s. David.

Baukunst, bei den Hebräern. Bei dem fast gänzlichen Stillschweigen der Bibel über diesen Gegenstand, einzelne gelegentliche Notizen ausgenommen, und bei dem noch viel seltenern Vorkommen von Ueberresten der Bauwerke aus älterer Zeit in Palästina, läßt sich über die Entwicklung der Architektur in Israel beinahe gar nichts, über ihre Leistungen im Einzelnen nur sehr Weniges sagen. Die gewöhnlichen Wohnhäuser waren denen des übrigen Orients im Wesentlichen gleich: sie wurden aus gebrannten oder an der Sonne getrockneten Ziegeln gebaut, doch mitunter auch aus Steinen (Lev. 14, 40. 42.), Paläste gar aus Quadern (Jes. 9, 9.), mit Kalk (Jes. 27, 9.) oder Gyps gemörtelt, öfter mit Tünche überzogen (Lev. 14, 41.; Ezech. 13, 10 ff.; Matth. 23, 27. u. a.). Das Gebälke und die Vertäfelung bestand aus Sykomoren-, selten aus Oelbaum- oder Cedernholz (Jes. 9, 9.; Jer. 22, 14. u. a.); bei Palästen u. drgl. waren Säulen sehr beliebt (s. unten). Größere Häuser waren mehrstockig, viereckig und umschlossen einen geräumigen Hof, der mitunter Brunnen und Springbrunnen enthielt (2 Sam. 11, 2.; 17, 18.) und zuweilen noch von einem Vorhof umschlossen war (πυλών), aus dem man mittelst Treppen in die obern Stockwerke und auf's Dach gelangte. Dieses war bekanntlich platt, mit einer Brustwehr umzogen (Deut. 22, 8.), nur etwas geneigt zum Ablaufen des Regenwassers, und diente sowohl zur Erholung und zum Schlafen, als zu stiller Einkehr und religiösen Uebungen, wie zur Vornahme von Dingen, die Jedermann sehen sollte, und zu allerlei wirthschaftlichen Zwecken (vgl. nur 2 Sam. 11, 2.; 1 Sam. 9, 25 f.; Apostelg. 10, 9.; 2 Sam. 16, 22.; Matth. 10, 27.; Jes. 22, 1. u. a. Josua 2, 6.); sowohl von der Straße als vom Innern des Hauses führte eine Treppe hinauf. Mit dem Dache stand das Obergemach (עֲלִיָּה, ὑπερῷον) in Verbindung, das man bald als stilles Kämmerlein (2 Sam. 18, 33.; 2 Kön. 23, 12.), bald als Gastzimmer (2 Kön. 4, 10.), auch zur Kühlung in der Hitze (Richt. 3, 20.) gebrauchte. Die Zimmer des Hauses, in welche man durch Thüren trat, die mit hölzernen Riegeln ver-

schlossen und mit Sprüchen verziert (Deut. 6, 9. — wie auch bei Muhammedanern und an vielen Orten in der Schweiz noch jetzt üblich) und bei Reichen von Thürhütern bewacht (Johann. 18, 16 f.; Luk. 13, 25. u. a.) wurden, waren mit Getäfel, mitunter selbst mit Elfenbein (1 Kön. 22, 39.; Jer. 22, 14.) verziert, die durch vergitterte Fenster Licht empfingen (Richt. 5, 28.) und mit den gewöhnlichen Geräthen versehen waren (2 Kön. 4, 10.; Am. 6, 4.; Ezech. 23, 41.). Vornehme hatten besondere Zimmer für den Sommer und für den Winter, die letztern durch den Feuertopf erwärmt (Jer. 36, 22.; Am. 3, 15.). Die hintersten Räume des Hauses waren als Harem den Frauen bestimmt und durften von keiner Mannsperson außer dem Hausherrn betreten werden, wie noch jetzt im Morgenlande. Uebrigens scheint die Bauart der gewöhnlichen Häuser nicht sehr dauerhaft gewesen zu seyn (Ez. 13, 13 f.; Matth. 7, 25.). Vergl. zu allem Bisherigen die älteren und neueren Reisebeschreibungen im Orient und Winer's R.W.B. I, S. 242 f., 466 f.

Von einer eigentlichen Baukunst ist in Israel erst seit den Königen die Rede, was in der Natur der Sache lag; solche Künste des Friedens können erst dann sich entwickeln, wenn ein Volk sich die Ruhe nach Außen und Innen erkämpft hat (1 Kön. 5, 17 ff.). Bereits David begann nach endlicher Eroberung Zion's die neue „Davidsstadt" auszubauen und zu befestigen, und führte für sich selber einen Palast auf Zion auf, wobei er sich nicht bloß phönikischen Cedernholzes, sondern auch der Hülfe von Steinmetzen und Zimmerleuten aus diesem kunstfertigen und befreundeten Nachbarvolke bediente (2 Sam. 5, 9. 11.). Den größten Schwung nahm aber das Bauwesen der Hebräer unter seinem Sohne, dem prachtliebenden und baulustigen Salomo, und glücklicher Weise besitzen wir in der Erzählung von seiner Regierung (1 Kön. 3 ff.) noch einige Data, die uns ein ziemlich anschauliches Bild dieser großartigen Bauten gewähren. Begünstigt durch den Frieden seiner Zeit und den von seinem Vater ihm hinterlassenen, wohlgefüllten Schatz, unternahm dieser König zahlreiche Werke, sowohl zur Befestigung als zur Verschönerung seiner Residenz, wie zu seinem eigenen Nutzen. Er erweiterte und befestigte also die Stadtmauern und das Castell Millo (1 Kön. 3, 1.; 9, 15. 24.; 11, 27.), wie er auch außer der Hauptstadt Festungen und Lustschlösser (auf dem Libanon) anlegte (1 Kön. 9, 15—19.), versah die Stadt durch kostbare Aquädukte mit Trinkwasser aus der paradiesischen Gegend von Ethan, südlich von Bethlehem, wo noch jetzt bei Urtâs Ueberreste von kunstvollen und massenhaften Teichen sich finden, welche die Tradition wohl mit Recht auf Salomo zurückführt *) (vergl. Joseph. Antt. 8, 7. 3.; Robinson, Pal. II, S. 390; Thenius, Anhang z. d. Büch. d. Kön., S. 17 ff.; Ritter, Erdk. XVI, 1). Besonders berühmt ist aber Salomo's Tempel- und Palast-Bau; der erstere erforderte außer den etwa drei Jahre wegnehmenden Zurichtungen des Materials, wobei 30,000 Frohnarbeiter mit Holzfällen (genauer je 10,000 einen Monat lang), 70,000 Lastträger und 80,000 Steinhauer beschäftigt waren, eine Frist von 7½ Jahren (1 Kön. 5, 29 ff.; 6, 1. 37 f.). Das Cedern- und Cypressenholz und wohl auch die Steine wurden vom Libanon hergeschafft, indem man es bis Joppe flößte, und von da nach Jerusalem schleppte (1 Kön. 5, 20 ff.); dabei führten kundige Phönizier die Aufsicht. Dabei mußte der Tempelberg Moriah mit gewaltigen Futtermauern consolidirt und substruirt werden, wozu enorme Steine bis 30 engl. Fuß lang und 7½ Fuß dick genommen wurden, die sich durch ihre ganz eigenthümliche, in völlig gleicher Art nirgends weiter vorkommende Fugenränderung auszeichnen und von Robinson (Pal. II, 59 ff.; I, 386 ff.) wieder entdeckt worden sind (1 Kön. 5, 31 ff. und dort bes. Thenius; s. auch Ritter a. a. O.). Diese wahrhaft cyklopischen Mauern haben wenigstens theilweise den Stürmen der Jahrtausende getrotzt, während das Tempelgebäude selbst, über dessen Dimensionen und Bau

*) Denn ohne dies muß schon Salomo für seinen Palast wie für den Tempel das Bedürfniß von hinreichendem Wasser empfunden und befriedigt haben (Ewald, Geschichte Israels III, 1. S. 62 ff.).

im Art. „Tempel“ das Nähere zu sehen ist, wiederholt zerstört und verbrannt wurde und spurlos verschwunden ist; unter Salomo wurde übrigens nur ein Theil dieser Grundmauern aufgeführt, und an ihnen später noch fortgearbeitet (Jos. B. J. 5, 5, 1.; Antt. 15, 11, 3.; vergl. von Joas 2 Chr. 24, 27.; Jotham 2 Kön. 15, 35.). Die Menge von ehernen Geräthen und Zierathen des Tempels und Palastes wurden jenseits des Jordan gegossen durch den kundigen Meister Hiram, Sohn eines tyrischen Erzarbeiters und einer Wittwe aus dem Stamme Naphthali (1 Kön. 7, 13 ff. 46.). Die Ausführung der zum königlichen Hofe gehörenden Bauwerke gebrauchte 13 Jahre (1 Kön. 7, 1 ff.). Der Palast lag auf dem höhern Theile des Zion, an dessen Nordostseite, westlich vom Tempel (vergl. Jos. Antt. 8, 5, 2.; 20, 8, 11.), und bestand aus zwei, durch einen Uebergangshof verbundenen (2 Kön. 20, 4.) Höfen; in der Mitte des Vorderhofes stand das sogenannte „Haus vom Walde Libanon“, 100 Ellen lang, halb so breit und 30 Ellen hoch, bestehend aus einem dreifachen Stockwerke nur nach Innen offener Gallerien, das, auf einer ringsum laufenden vierfachen Reihe von Cedernsäulen ruhend (daher der Name des Gebäudes, das man nicht auf dem Libanon suchen darf!), einen oben offenen Hof umschloß und zur Schaustellung kostbarer Waffen und Geräthe (1 Kön. 10, 16 f.; Jes. 22, 8.), wie zur Abhaltung größerer Versammlungen diente (Jos. Antt. 8, 5, 2.). Sodann stieg man auf Stufen zu einer durch den Mittelhof sich erstreckenden, 50 Ellen langen und 30 E. breiten Säulenhalle empor, die in den Vorraum, die Thron- und Gerichtshalle, führte, woselbst der prachtvolle Thron sich befand (1 Kön. 10, 16 ff.); erst dann gelangte man in den Hinterhof, in welchem der eigentliche Palast nebst dem Harem, woselbst es an Pracht und Bequemlichkeiten nicht gefehlt haben wird, erbaut war (1 Kön. 10, 4 f. 12.). Eine Mauer von drei Reihen großer, gehauener Steine, mit einer Lage von Cedernbalken darüber, umgab diesen Königsbau, dessen Hauptgebäude aus gewaltigen Quadern erbaut war; Täfelwerk von unverwüstlichem Cedernholz fehlte nicht, selbst aus Indien gebrachtes Sandelholz sah man da verwendet. In späteren Zeiten wurde übrigens am Palaste und dessen Zubehör, wie an Befestigung und Bewässerung der Stadt noch fort und fort gearbeitet, namentlich unter Hiskia (2 Chr. 32, 5.; 2 Kön. 20, 20.).

Aus dem Umstande nun, daß bereits bei David, noch mehr bei Salomo ausdrücklich die Beihülfe des ebenfalls baulustigen Königs Hiram von Tyrus (Jos. Antt. 8, 5, 3.) und seiner phönizischen Künstler erwähnt wird (1 Kön. 5, 9 ff.; 7, 13.), hat man bis in die neueren Zeiten fast allgemein geschlossen, die hebräische Baukunst habe sich so gut als gänzlich nach dem phönizischen Baustyle gebildet (s. Hirt, Gesch. d. Baukunst I, S. 113 ff., 120 ff.; O. Müller, Archäol. § 239; Schnaase, Gesch. d. bildend. Künste I, 241 ff.; Ewald, Gesch. Isr. III, 1. S. 27 ff.). Indessen, zugegeben, daß der vielfache Verkehr Israel's mit den so gebildeten Nachbarn in Phönizien, zumal zur Zeit Salomo's, vielfach anregend auf das noch weniger in Künsten erfahrene Volk der Hebräer gewirkt, daß auch nicht bloß das Material aus Phönizien bezogen wurde, weil es im eigenen Lande an eben so dauerhaftem gebrach, wie denn auch beim zweiten Tempel wieder vom Libanon her das Holz kommen mußte (Esr. 3, 7.), sondern wirklich phönizische Vorbilder, zumal bei der Ornamentirung, benutzt werden mochten, wie noch im Talmud „tyrische Fenster und Vorhöfe“ erwähnt sind, und vielleicht gar die zwei Säulen des Tempels von daher ihre äußere Erklärung finden (vergl. die Säulen im Herkulestempel zu Gades, Hirt, a. a. O. S. 119 f.), wiewohl ein einheimischer Ursprung derselben nicht unmöglich ist: alles dieß zugegeben, wird man doch wenigstens eben so sehr, wo nicht noch mehr, an ägyptische Vorbilder denken müssen, da die Beschreibung der salomonischen Bauten in vielen Stücken sehr auffallend an noch erhaltene Tempel und Paläste des Nilthales erinnert. Es hat namentlich Thenius im Commentar zu den betreffenden Stellen der Bücher der Könige wiederholt darauf aufmerksam gemacht, wie denn wirklich die Massenhaftigkeit des Baues und die äußere wie innere Einrichtung vielfach an Aegypten erinnert, an welches wir beim Palaste um so mehr zu denken haben, als derselbe für die ägyptische Gemahlin des Salomo bestimmt

war (1 Kön. 3, 1.; 7, 8.; 9, 16. 24.)*). Beim Tempel, der nach dem Vorbilde der Stiftshütte erbaut wurde, ist jedenfalls an fremde Einwirkung bei der Ausführung nur so weit zu denken, als dies mit der Gottesidee Israel's vereinbar war.

Wir sehen aus dem Beigebrachten, daß die Baukunst in Israel sich unter Salomo zu einem nicht unbedeutenden Grade der Ausbildung erhob; nicht nur setzen diese Werke bedeutende mechanische Kenntnisse, sondern auch technische Fertigkeiten selbst feinerer Art und Sinn für das Große wie für das Schöne voraus. Seit der makkabäischen Zeit verbreitete sich griechischer Geschmack, und namentlich die Herodier führten viele großartige, massive und prächtige Bauten von Gymnasien, Bädern, Säulenhallen, Theatern, Schlössern, Kanälen aus, wie auch der von den heimgekehrten Judäern neu erbaute Tempel durch Herodes erweitert und prachtvoll umgebaut wurde, s. nur Jos. Antt. 15, 8, 1.; 15, 9, 4. 6.; 15, 10, 3.; B. J. 1, 21, 7.; 7, 8, 3. — Die von den hebräischen Bauleuten gebrauchten Werkzeuge aufzuzählen, ist nicht dieses Ortes; die heil. Schrift erwähnt die überall gebräuchlichen. — Die Quellen sind oben angegeben, außer den neuen Topographien von Jerusalem ist Thenius a. a. O. besonders nützlich, namentlich auch der doppelte Anhang zum Commentar über die „Stadt“ und den „Tempel“, nebst trefflichen Plänen und Abbildungen. **Rüetschi.**

Baukunst, christliche, Uebersicht der Geschichte derselben. Der Gegensatz von Orient und Occident, älter als die Kirche selbst und unvertilgt durch sie, scheidet am tiefsten wie alle übrigen Erscheinungsformen des Lebens der Kirche, so auch diejenigen, welche sie sich für dessen concreteste Darstellung, für das Zusammenleben einer einzelnen Gemeine an einerlei Ort und in derselben Zeit, angeeignet und angebildet hat. So scheidet sich auch durchgängig, oder doch mit wenig Durchbrechung dieser Grenze, die Geschichte der christlichen Baukunst im Morgenlande von der im Abendlande. Das christliche Zusammenleben einer Gemeine aber hatte einen zwiefachen Zweck, nämlich Verwirklichung nicht nur der gemeinsamen Anbetung, sondern auch alles übrigen einmüthigen Zusammenseyns und Aussprechens und Behandelns ihrer gemeinsamen Angelegenheiten zu seyn; es sollte beides seyn, Tempel und Synagoge; es ward die Erscheinungsform sowohl des christlichen Cultus, als auch die eines neuen christlichen Gemeinelebens überhaupt, in welchem freilich zuletzt alles der Einheit einer λογικὴ λατρεία sich einreihen sollte, aber manches, wie wenn die Gemeine darin an sich selbst arbeitete in Wahlakten, Akten der Zucht, der Barmherzigkeit u. a., doch nur mittelbarer diesem Zwecke diente, und darum stets nur künstlich als gleichfalls cultisch zu deduciren, vielmehr als ein Hineinragen des möglichst ungeschieden zu bewahrenden übrigen Lebens der Gemeine zu verstehen ist. So haben denn auch die architektonischen Umgebungen dieses Zusammenlebens christlicher Gemeinen ihre mitbestimmenden Antecedentien in heidnischen und jüdischen Formen sowohl für den Cultus als für sonstiges Gemeineleben, welches in der Synagoge weniger, bei den Heiden mehr vom Gottesdienst getrennt war. Aber wie die Kirche überhaupt die Gemeine nicht draußen vor dem Heiligthum und frei lassen, sondern jede Scheidewand ihrer προςαγωγή zum Herrn niederwerfen, und sie selbst zu einem heiligen und priesterlichen Geschlechte machen sollte, wie hier nicht ein Götterbild oder die Bundeslade, sondern die Gabe des göttlichen Geistes das Heiligthum ward, und wie darum die Herzen der Gläubigen das Gefäß des Heiligthums und ihre Leiber schon dessen Tempel wurden **), so gehörte nun die Gemeine selbst nicht mehr in den Vorhof, sondern selbst mit in das heilige Gebäude, und so eigneten sich dazu nun nicht mehr so sehr die bisherigen kleinen Ueberdachungen sichtbarer Heiligthümer, als die größeren Räume

---

*) Vergl. auch die Tradition bei Eupolem. ap. Euseb. pr. ev. 9, 34., wonach Salomo auch den ägyptischen Pharao um Beihülfe und Arbeiter ersuchte.

**) Schon Origenes setzt dem Vorwurfe des Celsus, daß die Christen keine Tempel hätten, nach 1 Petr. 2, 5. Eph. 2, 20. den Gedanken entgegen, todte Tempel von Stein hätten sie freilich nicht, aber lebendige. Adv. Cels. 8, 19. p. 756. de la Rue.

des bisher weltlichen Gemeinelebens, welches durch die Kirche seiner Wiedergeburt entgegenging, und worin dann später jedes Wiederfordern von mehr Scheidung auch wieder durch entsprechende Trennungen in den dasselbe umgebenden Räumen bezeichnet ward. Dies gilt aber weniger von der morgenländischen und mehr von der abendländischen Kirche; die Kirchengebäude des beschaulichen und stabilen Orients blieben heidnischen Rundtempeln, Baptisterien und Mausoleen stets ähnlicher; aber der thätige und strebende Occident eignete sich entschiedener die gegebenen Haupträume des weltlichen Gemeinelebens der Römer an. So wird die Geschichte der griechischen Kirchenarchitektur Geschichte der gewölbten Kuppelkirche, und die der lateinischen wird Geschichte der christlichen Basilika.

I. Kirchliche Architektur des Morgenlandes oder der griechischen Kirche. Von den Kaisern Konstantin und Justinian bis auf den jetzigen Kaiser Nikolaus, das gegenwärtige Haupt der griechischen Kirche, ist wenig erhebliche Ungleichheit in der morgenländischen Kirchenarchitektur wahrzunehmen, welche sich besonders seit dem sechsten Jahrhundert in Festhaltung des Typus von St. Sophia und in Konstantinopel fast durchaus gleich geblieben ist, und für welche daher speciellere Periodenunterschiede ihrer Geschichte nur schwer oder gar nicht abzugrenzen sind. Für die drei ersten Jahrhunderte der Kirche kann man freilich den Unterschied zwischen christlichen Versammlungshäusern im Morgenlande und im Abendlande nicht nachweisen, aber theils weil es überhaupt vor den letzten 40 Jahren des dritten Jahrhunderts noch sehr an solchen Häusern gefehlt haben wird, theils weil die Nachrichten fehlen über die, welche es gab. Es war nach einem schönen Ausdrucke des Chrysostomus *) noch die Zeit, wo die Häuser Kirchen waren, noch nicht die, wo aus der Kirche ein Haus wurde. Forderte aber die Verborgenheit der verfolgten Gemeine und die Verwerfung von Tempeln mit Händen gemacht in der Regel den Gebrauch von Privatgebäuden, welche sich äußerlich möglichst wenig von andern derselben Art unterschieden, so werden diese auch von jeher im Orient und Occident nach Bedürfniß, Klima, Sitte u. s. f. verschieden gewesen seyn. Mehr Gleiches mag die innere Einrichtung gehabt haben; doch hier wird erst gegen Ende des dritten Jahrhunderts die Gliederung der Räume je nach den zunehmenden Abstufungen innerhalb des Klerus, des Katechumenats und der Pönitenzzeit zusammengesetzter geworden seyn. Die meisten Stellen, nach welchen man Form und Einrichtung von Kirchen der drei ersten Jahrhunderte zu erläutern pflegt, sind aus Beschreibungen von Gebäuden, welche erst nach überstandener Verfolgung ausgeführt wurden, und diese mußten plötzlich durch die völlig veränderte Lage der Kirche, Sieg für Märtyrerthum, Versöhnung mit Gegenwart und Säculum für Welt- und Kunsthaß, einen durchaus andern Karakter als bisher um so mehr erhalten, als sie nach der Absicht ihrer kaiserlichen Erbauer selbst dazu dienen sollten, diese Veränderung dem römischen Reiche wie in Steinschrift zu proclamiren. Ueber die früheren, von welchen keines übrig ist, weiß man eigentlich nur von Eusebius (H. E. 8, 1.), daß in den 40 ruhigen Jahren vor der diocletianischen Verfolgung in manchen Städten die alten Gebäude zu klein und größere nöthig wurden. Unter den neuen erscheinen aber im Orient sogleich an höchst bedeutenden Stellen solche, durch welche bereits der nachher im Orient fest gewordene mehr tempelartige Typus vorgebildet oder schon ausgeführt wurde. Dessen Haupteigenthümlichkeit ist bei zunehmender Verwendung des Gewölbebaus concentrische Einheit vom Mittelpunkte aus, und darum ein Zug nach der Form der Rotunde oder anderen gleichseitigen Formen des Grundrisses, wie das Achteck, das gleicharmige Kreuz und das Quadrat, welche sich alle mit der Kreisform leicht verbinden; zugleich also das Fehlen der oblongen Form der Basilika mit ihrem stufenweisen Fortschritt und ihrem langen Hauptraume für die Gemeine. Zwar wurde im vierten Jahrhundert auch im Orient die Basilikenform in einigen Fällen angewandt, wie bei der Kirche zu Tyrus **), bei Kon-

*) *Τότε αἱ οἰκίαι ἐκκλησίαι ἦσαν, νῦν δὲ ἡ ἐκκλησία οἰκία γέγονεν.*

**) Diese beschreibt Eusebius in seiner dort gehaltenen Rede, wenn er anders der *τις τῶν μετρίως ἐπιεικῶν* ist, welcher sie hält, H. E. 10, 4., erläutert bei Bunsen, Basiliken S. 30 ff. und bei Kallenbach und Schmitt, christl. K. Baukunst im Abendl. S. 23.

stantins Kirche zu Bethlehem*), zu Mambre**), u. a.; auch neben das heilige Grab zu Jerusalem ließ er eine Basilika stellen. Aber das Heiligthum über dem Grabe selbst erhielt schon durch ihn die Form der Rotunde***); ebenso die Himmelfahrtskirche seiner Mutter Helena auf dem Oelberge†); ähnlich wohl auf dem Grunde des Achtecks Konstantins Kirche zu Antiochien††); seine Apostelkirche zu Konstantinopel wich als Grabkirche wohl auch nicht viel von der Grundform des griechischen Kreuzes ab†††); das Achteck lag auch der Kirche zu Grunde, welche der Vater Gregors von Naziauz dort erbaute und der Sohn beschreibt*†), und so gehört wohl noch Anderes, Einzelnes auch im Abendlande, in diese erste Zeit**†). Und im sechsten Jahrhundert, wo einige der wohl eilfertig zusammengeworfenen Bauten Konstantins schon wieder einstürzten***†), setzte sich nun dieser tempelartige Typus der gleichseitigen Kuppelkirche durch Justinian völlig und bleibend in der griechischen Kirche fest. Schon in seiner Kirche des Sergius und Bacchus zu Konstantinopel wurde eine runde Kuppel auf einem Achteck von Trägern in ein Quadrat von Umfangsmauern eingestellt†*), und nachdem dann vielleicht die neue abendländische Residenz zu Ravenna, besonders San Vitale, zum Wetteifer aufgefordert hatte, wurde in der „großen Kirche", über welche ihr Erbauer ausrief: *νενίκηκά σε Σολομών*, und welche noch die Bewunderung ihres jetzigen Restaurators Abdül Medschid ist, es

---

*) Schon das Itinerarium Hierosol. um das Jahr 333 p. 282 (Ausg. v. Parthey und Pinder) sagt: Ibi basilica facta est jusso Constantini. ***Euseb.*** vit. Const. 3, 41. 43. beschreibt die Form nicht, und daß die Höhle ummauert wurde, ließe wohl eher auf eine Rundkirche schließen; doch konnte die Basilika, welche hier später steht, auch hier wie am h. Grabe an eine Rotunde über der Höhle angefügt seyn. Risse und Geschichte der Marienkirche zu Bethlehem bei Tobler Bethlehem (St. Gallen 1849) S. 99 ff.

) ***Euseb.* vit. Const. 3, 51–53. Auch hier sagt das gleichzeitige Itinerar. Hieros. a. a. O.: ibi basilica facta est jusso Constantini mirae pulcritudinis, und so gehört nicht dazu, was ***Bingham***, antiqq. 8, 3, 1. (Works 1, 288.) damit confundirt, was das Itinerar. p. 283 hinzusetzt: Terebintho Cebron milia II., ubi est memoria per quadrum.

) ***Euseb. vit. Const. 3, 37. braucht hier zwar den Ausdruck *ἡμισφαίριον*, aber wenn man sich dies nach dem aus dem siebenten Jahrhundert vorhandenen Risse des Arkulf und Adamnan (bei ***Mabillon***, acta ord. Ben. 3, 2, p. 505) denken darf, da nach der Zerstörung im J. 614 der schnelle Wiederaufbau des Modestus doch sicher auf den alten Grundmauern erfolgte, so war es eine nach der Basilika zu offene Rotunde mit einer Kuppel darüber, wie noch jetzt, s. die Risse bei Tobler, Golgatha (St. Gallen 1851), und berichtigt in desselben Topographie von Jerusalem (Berlin 1853) S. 268, auch bei ***Williams***, the holy city (London 1849), Th. 2, p. 290. In diesen Schriften auch nähere Erläuterungen der Beschreibung des Eusebius, bei Tobler, Golgatha S. 74—99, und von Willis bei Williams S. 241—57. Ganz anders Zestermanns Zeichnung Tab. VII, 3.

†) Auch hier ein Riß des siebenten Jahrhunderts von Arkulf durch Adamnan bei Mabillon a. a. O. p. 510.

††) ***Euseb.*** vit. Const. 3, 50: *ἐν ὀκταέδρου συνεστῶτα σχήματι.*

†††) Bei dieser Kirche wird die Kreuzesform zuerst erwähnt in dem Pentameter Gregors von Naziauz: *πλευραῖς σταυροτύποις, τέτραχα τεμνόμενον*, nämlich *ἕδος Χριστοῖο μαθητῶν.* Somnium de anastasiae eccl. 2, 16, 60. (ed. Maur. Caillau T. 2 p. 846.) Aber Prokop de aedif. 1, 4. (ed. Dindorf 3, p. 187), welcher dasselbe bezeugt, setzt doch hinzu, daß der gegen Abend gelegene Kreuzesarm etwas länger gewesen sey, und um so viel wäre dann mit der Form des lateinischen Kreuzes auch von dem Typus der Basilika hineingekommen.

*†) ***Greg. Naz.*** oratio fun. in patrem (18 Maur., sonst 19) §. 39. nennt „*τὸν νεὼν τοῦτον*" *ὀκτὼ ἰσοπλεύροις εὐθείαις εἰς ἑαυτὸν ἀπαντῶντα κτλ.* Das Licht fiel von oben ein, das.

†) Beispiele und Risse bei ***Lenoir*, architecture monastique (Paris 1852), p. 251 ff. und bei Schnaase, Kunstgesch. 3, 48 ff.

***†) Seine Apostelkirche mußte schon Justinian wieder neu bauen, Procop. de aedif. a. a. O.; ebenso die zu Bethlehem, Tobler, Bethlehem p. 104.

†*) Procop. a. a. O. Riß und Beschreibung bei Lenoir p. 257.

wurde in Kaiser Justinians Sophienkirche zu Konstantinopel dieselbe Form in solchen Dimensionen und mit so viel Pracht ausgeführt*), daß die spätere Zeit im Orient auch hier nur nachahmen und Einzelnes modificiren, aber nicht mehr im Wesentlichen abweichen und Neues produciren zu dürfen glaubte. Festgehalten wurde ihre gleichseitige Quadratform mit der mitten darüber gestellten runden Kuppel; ebenso die mehreren Stockwerke an den Seiten, die oberen zum Aufenthalte der orientalisch gesonderten und versteckten Frauen; im Osten**) in der Regel die Apsis hinter dem Altar, wie in der ältesten Basilika; gegenüber im Westen der Haupteingang mit einer so schmalen langen Vorhalle, daß dadurch die Gleichseitigkeit der Grundform nur wenig vermindert, und der Name *νάρθηξ* ferula, Stab, Ruthe dafür ein sehr passender ward***). Auch war eine runde Hofkirche, ohne Aufschwung und Streben, ruhig und abgeschlossen unter dem steinernen Himmelsgewölbe ihrer Kuppel, dabei die Gemeine mehr in die Seitengänge unten, die Frauen in die obern Stockwerke verweisend, eine angemessene und bezeichnende Umgebung für ein Kirchenwesen, worin der Gemeine auch sonst neben der absoluten Gewalt des Kaisers in Staat und Kirche weniger für äußere Lebensäußerungen als für Beschaulichkeit und resignirte Unterwerfung Raum übrig blieb, wie diese Form denn auch nicht nur in Rußland, sondern auch für den Islam angemessen gefunden und für die Moscheenarchitektur fast ebenso einflußreich wurde, als für die der morgenländischen Kirche. Was noch daran geändert ward, betraf im achten und neunten Jahrhundert die Abwechslungen im vermehrten oder beschränkten Gebrauch und Cultus der Bilder, welche mit dem Siege der letztern, aber darum nicht mit einem gleichen Triumphe, sondern mit völligem Verfalle der bildenden Kunst endigte, da diese, fast wie die theologische Speculation, dem Cultus nicht mehr freie Erzeugnisse widmen, sondern nur die vorgeschriebenen tradirten Typen wiederholen durfte. Auch kamen zu der Hauptkuppel in der Mitte, welche sich öfter bis zur Halbkugelform und darüber emporhob, kleinere Nebenkuppeln hinzu, bald mehrere über dem Haupteingange neben einander, bald auf den Enden der vier gleichen Kreuzesarme des Grundrisses, bald auf den Ausschnitten, welche an den Extremitäten entstanden, wenn in die quadrate Umfangsmauer eine runde Kuppel über das Centrum gestellt ward. Die Kirchen in Griechenland †) und Rußland haben fast alle eine dieser Formen erhalten, die russischen am häufigsten die letzte; auf die russischen Kirchen hat wohl auch das Klima gewirkt, wie wenn das nordische Dach steiler und darum die vier Nebenkuppeln öfter zu schlankeren Thürmen wurden; vielleicht auch tartarischer Einfluß, welcher wohl in der Zwiebelform mancher Kuppeln und in der Ueberladung mit Kuppeln anzuerkennen ist, wenn zwischen die fünf noch vier andere u. s. f. sich symmetrisch einreihen ††); auch wohl

---

*) Beschreibungen aus dem Jahrhundert ihrer Erbauung bei Evagrius 4, 31., bei Prokopius de aedificiis 1, 1. und in Paulus Silentiarius' Gedicht *ἔκφρασις τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας Σοφίας*; dazu ***Du Cange's*** descriptio S. Sophiae, welche mit Bandurii de aede S. Sophiae commentarius in Imm. Bekkers Ausgabe (Bonn 1837) wiederholt ist. Genaue Darstellungen erscheinen jetzt in Salzenberg's christl. Baudenkmalen Konstantinopels, Berlin 1854, Fol. und 4.

) Daß dies die Stellung von St. Sophia war, zeigt schon ***Paul.* Silent. Vers 354. 374. 398. 410.

***) So erklärt den Namen schon der gleichzeitige Prokopius de aedif. 5, 6.: *στοά τις ἐπὶ τοῦ νάρθηκος ὠνομασμένη τῷ μὴ εὐρύνεσθαι.* Mit dem Atrium der römischen Basilika hat ein solcher griechischer *νάρθηξ* keine Aehnlichkeit in der Form, wie denn auch das Wort in diesem Sinne dort gar nicht, und vor Paulus Silentiarius und Prokopius überhaupt nicht vorzukommen scheint.

†) Zahlreiche Zeichnungen von Kirchen aus Griechenland, insbesondere aus Athen bei Lenoir a. a. O. p. 259 ff. Ein alter Riß des Klosters auf Athos, das. S. 33. Die armenische Kirche zu Etschmiadsin mit 5 Thürmen, das. S. 273.

††) Zeichnungen und Beschreibungen wohl am besten in Blasius' Reise im europ. Rußland 1840 und 1841, Braunschw. 1844, 2 Bde. Hier zwei Kirchen in Moskau mit 9 Kuppeln über einem Quadrate, Th. 1, p. 346 und 352; die Sophienkirche zu Kiew mit 11 Thürmen, Th. 2, S. 237 ff.

seit dem fünfzehnten Jahrhundert katholische oder jesuitische Einwirkung, welche Mischungen aus der orientalischen Grundform und der der Basilika hervorgebracht hat*). Aber gerade gegenwärtig hat das conservative Interesse des kaiserlichen Hauptbeschirmers der orientalischen Kirche für Erhaltung und Herstellung gleichförmiger Ueberlieferung sich auch in der Kirchenarchitektur in der Weise bethätigt, daß man mit Abstreifung späterer Modificationen auch bei Kirchenbauten des jetzigen Jahrhunderts die Reinheit des ursprünglichen Typus wiederherzustellen oder doch nur in strenger Analogie damit Neues zu produciren gesucht hat**). Auch wird der Ausdruck dieser byzantinischen Kirchengebäude wohl noch für Rußland und für die dortigen Verhältnisse des Kaisers zur Kirche und zur Gemeine in ursprünglicher Weise angemessen seyn, und so wird die orientalische Kirche für ihre Architektur, wie sonst, erst von weiteren Entwickelungen des russischen Reiches noch eine Zukunft und neue Lebenszeichen zu erwarten haben.

II. Die kirchliche Architektur des Abendlandes oder der lateinischen Kirche hat eine mannigfaltigere Entwickelung als die der griechischen. Auch hier fehlen die Nachrichten für die drei ersten Jahrhunderte; Verfolgung und Welt- und Kunsthaß geboten auch hier, wie schon in der apostolischen Zeit, so auch ferner Privathäuser zu gebrauchen; Krypten und Katakomben gab es nur in Rom, Neapel und an wenigen andern Orten mit besonderer Beschaffenheit des Bodens, und mehr als Zufluchtsörter in außerordentlichen Fällen waren sie wohl auch hier nicht; die Gegner des Christenthums erheben noch im dritten Jahrhundert den Vorwurf, daß die Christen keine Tempel und Altäre hätten***); größere oblonge Räume, wenn sie dem Eingange gegenüber eine Erhöhung für den Klerus erhielten, und wenn Katechumenen und Pönitenten mehr am Eingange blieben, hatten wohl schon bisweilen so viel Aehnlichkeit mit einer Basilika, daß Cyprian†) einen Ausdruck von dorther auf den Ort des Klerus oder der Vorlesung aus der Schrift übertragen kann; noch mehr, was eine Stelle der apostolischen Constitutionen††) fordert, oblonge Form wie die eines Schiffes, im tiefsten Grunde östlich†††) den Stuhl*†) des Bischofs,

---

*) Blasius Th. 2, S. 54. 346 u. a.

**) So die Zehntkirche zu Kiew, erst vor etwa 20 Jahren gebaut, Blasius 2, 252. Mit Details des vorigen Jahrhunderts ausgeführt die dortige Andreaskirche, das. 254.

***) Minut. Fel. Octav. 10, 2. Lactant. institt. div. 2, 2. Orig. c. Cels. 8, 17. p. 754. Delarue. Arnob. adv. nationes 6, 1. Suicer s. v. *ναός*.

†) Cyprian. epist. 39 (34): (Celerinum) super pulpitum i. e. super tribunal ecclesiae oportebat imponi, ut loci altioris celsitate subnixus — legat praecepta et ev. Domini. Der alte Name Tribunal aus der Gerichtsbasilika her blieb dem Bema auch der christlichen Basilika, aber schon Isidorus Hisp. weiß nicht mehr, wie er dahin gekommen ist, denn er sagt Etym. 15, 4, 16: Tribunal eo quod inde a sacerdote tribuantur praecepta vivendi. Est enim locus in sublimi constitutus, unde universi conspici possint.

††) Constitt. apost. 2, 57.

†††) *Ὁ οἶκος ἔσω ἐπιμήκης, κατ' ἀνατολὰς τετραμμένος.* Schnaase, Gesch. der bild. K. 3, 35. findet es hiernach noch ungewiß, ob der Eingang oder der Altar im Osten sey; aber letzteres ist unzweifelhaft, da zugleich gefordert wird, daß die Mitglieder der Gemeine beim Gebet *ἐπ' ἀνατολὰς κατανοήσαντες* seyn sollen nach LXX Ps. 67, 34. Paulin von Nola Ep. 12 ad Sever. nennt die Richtung gegen Osten schon den usitatior mos. Die Basiliken in Rom stehen sehr ungleich: St. Peter, Lateran, S. Clemente und S. Maria in Trastevere gegen Westen, S. Maria Maggiore gegen Nordwest, S. Andrea della Valle, S. Ignazio gegen Süden, und gegen Osten z. B. Araceli. Gesu, Maria sopra Minerva.

*†) *Ὁ θρόνος* klingt jetzt volltönender, als damals, wo z. B. die vom Kaiser Hadrian creirten Professuren in Athen *θρόνοι* hießen, Philostrat. vit. soph. 1, 13 u. a. Bernhardy, Gesch. der griech. Lit. 1, 505. 510 ff. 2. Aufl. Der Sitz des Bischofs *θρόνος* auch bei **Athanasius** und **Eusebius**, H. E. 6, 29. 7, 19. 10, 4, und H. E. 10, 5. heißen die Presbyter *οἱ ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου*, ebenso sagt **Greg. Naz.** carm. de reb. suis 11, 344. (Coillau 2, 692) über seine Ordination zum Presbyter, er sey genöthigt *εἰς θρόνων τοὺς δευτέρους.* Derselbe braucht *καθέδρα* für den Bischofssitz da wo er davon Abschied nimmt. Oratt. 42, cap. 26. Maur. 767.

zu beiden Seiten die der Presbyter, und weiter die Orte, wo die Diakonen stehen, an den Seiten im Osten, vielleicht hinter einer vorspringenden Apsis, Cellen für heilige Geräthe *), auch sonst durchgeführte Geschiedenheit der Gemeine; doch mag es durch die Genauigkeit der Beschreibung selbst zweifelhaft seyn, ob sich die Stelle schon für das Ende des dritten Jahrhunderts gebrauchen läßt **). Mit dem vierten Jahrhundert aber beginnen die näheren Nachrichten über die sicher auch im Abendlande beträchtlich veränderten Kirchengebäude, und sogleich von dieser Zeit an ward vorzugsweise und im Abendlande bleibend die vorgefundene Form der Basilika ***) in den Gebrauch der Kirche genommen. Diese römischen Basiliken †) oder Hallen waren als Erweiterungen des Forum Romanum entstanden, dessen Gestalt man nicht ändern, und neben welchem man doch mehr Raum und zugleich Obdach herbeischaffen wollte für dasselbe, was auch dort geschah, für Gericht, Handel und Volksunterhaltung; sie waren also Fora, nur gegen Regen, Winter oder auch Mittagshitze Fora unter Dach ††), also wie das Forum Räume für das öffentliche Volksleben; die Provincialstädte, selbst die Stellung der Hauptgebäude Roms sklavisch nachbildend, waren auch hier dem Vorgange der Hauptstadt vielfach gefolgt. Sie waren vielleicht bisweilen nur bedeckte, ein Oblongum einschließende Säulengänge ohne Umfangsmauern, wie auf dem alten Marmorriß von Rom und den Münzen die Basilika Ulpia allerdings ohne solche erscheint †††), oder geschützter gegen Wind und Wetter, wie die am Forum zu Pompeji, mit Umfangsmauern *†), welche dann im Oblongum die diesen parallelen vier Säulenreihen im Innern einschlossen, an der einen schmalen Seite mit einem kleinen Vorhofe am Haupteingange nach dem Forum zu, und an der entgegengesetzten schmalen Seite mit einem erhöhten Raume (*βῆμα*) zum Tribunal für das öffentliche Gericht **†); zwischen beiden blieb der bei weitem größeste Hauptraum in der Mitte für

---

*) *Παςοφόρια* sind sicher nicht Nebengebäude, wie nach Binghams Darstellung 8, 3. (works 1, 288.) sondern was schon Paulin von Nola Ep. 12 ad Sever. secretaria duo circa apsidem nennt, und durch die Inschriften als Orte zur Aufbewahrung der heil. Geräthe und zu ungestörter Meditation bezeichnet hat, später diaconicum, sacristia, *ἱεροθήκη*.

**) Auch Krabbe, apost. Constitt. S. 140 und Bunsen, Hippolyt Th. 1, S. 463 halten diese schon zu bestimmte Beschreibung einer Basilika für einen der späteren Zusätze des Sammlers.

***) Nicht die vorhandenen Basiliken selbst, welche ja noch wie früher gebraucht wurden, und welche doch allerdings mehrere Aenderungen bedurft hätten, besonders die ohne Apsis und Umfangsmauern.

†) Bunsen, Beschreibung Roms 3, 2, S. 27 ff. und die Basiliken des christl. Roms, München 1842. 4. *A. Chr. Ad. Zestermann*, de basilicis, in den mémoires couronnés par l'acad. royale de Bruxelles, Th. 21 (1846), S. 1—180, wogegen einiges bei Kallenbach und Schmitt, christl. Baukunst S. 13 ff. Bis nach Athen braucht man nicht zurückzugehen; der Name ist ein anderer, denn *ἡ βασίλειος ςοά* ist nicht der römische Name basilica, und die Sache ist ebenfalls erst eine ganz römische, welche auch nur nach dem Vorgange Roms allgemeinere Aneignung im Reiche finden konnte.

††) Vitruv. 5, 1: Basilicarum loca adiuncta foris quam calidissimis partibus oportet constitui ut per hiemem sine molestia tempestatum se conferre in eos negotiatores possint.

†††) Nach einem von B. Stark (theol. Stud. u. Kr. 1851, S. 985) angeführten Berichte sollen zwar Travertinmauern unter der Erde gefunden und für die Fundamente der Basilika Ulpia gehalten seyn, aber dieß läßt doch noch Ungewißheit übrig, und die dort angeführten Münzen zeigen auch an den Seiten nur Säulen, keine Mauern.

*†) „Parietes" setzt auch die von Zestermann S. 108 aus Quintil. 10, 5, 17 u. 18 angeführte Erzählung voraus.

**†) Bei größeren Sitzungen, wie die bei Plin. Ep. 6, 33. beschriebene (Bunsen S. 21, andere Beispiele Zestermann S. 111) mag sich das Gericht auch im mittleren Raume ausgebreitet haben; auch mag die Apsis auf dem römischen Marmorriß nicht zur Basilika Ulpia gehören; aber für den gewöhnlichen Gebrauch war ein erhöhtes Tribunal im Grunde des Gebäudes, wie zu Pompeji, gewiß das angemessenste und ausreichend.

den freien Gebrauch der Volksgemeine als Börse, als Ort des Gesprächs und Spaziergangs für die unterhaltungsbedürftige turba circumforanea, wie für jede andere verabredete Zusammenkunft *). Mit dieser ihrer Gradation vom Vorhof durch den mittleren Hauptraum zum erhöhten Tribunal hin eignete sich nun aber eine weltliche Basilika, wie etwa die zu Pompeji, schon fast ohne Veränderung für den Gebrauch einer christlichen Gemeine; am und im Vorhofe oder draußen konnten Pönitenten und Katechumenen ihre Stelle erhalten, im großen Mittelstück nach wie vor die Gemeine, auf der Erhöhung Bischof und Klerus, in dem Raum darunter die Leiche oder Reliquie eines Heiligen, Ersatz für die alten Zusammenkünfte an den Koimeterien, und zwischen Klerus und Gemeine der Altar. Nur mußte das Bema dann vom Mittelraume her etwas zugänglicher, als das Tribunal war, gemacht, und dazu von den vier Säulenreihen im Innern die eine jetzt weggenommen werden, nämlich diejenige, welche an der dem Haupteingange gegenüber liegenden kurzen Seite vor dem Tribunal vorüberlief und dieses von dem Gewühl im mittleren Raume ein wenig absonderte, weil jetzt die Gemeine nicht mehr getrennt werden sollte von dem, was auf der Erhöhung vorging, sondern nun ungetheilt darauf achten, und Gemeinschaft und Wechselwirkung mit dem Klerus auf dem Bema erhalten sollte; so mußte aber, um statt den weggenommenen Säulen die Decke zu tragen, ein starker Bogen, der nachher sog. arcus triumphalis, an diese Stelle treten; so mußte auch noch an derselben Stelle (das ist der Keim des Querschiffes) nun der Ort des Zusammentreffens zwischen Klerus und Gemeine, um den Altar her, und schon für den zahlreicheren Klerus nach seinen Stufen, der Raum erweitert werden. Hiemit ist aber schon alles Wesentliche der Veränderung einer unmauerten weltlichen Basilika in eine christliche bezeichnet; weniger wesentlich war, daß die christliche anfangs bei der Menge der Pönitenten eines größeren Vorhofs bedurfte, ferner daß sie wohl immer ganz unter Dach war, und die weltliche vielleicht bisweilen in der Mitte nicht **), daß in der weltlichen öfter und in der christlichen seltener durch zwiefache Säulenreihen über einander außer den untern Seitengängen auch noch obere entstanden, wie in St. Lorenzo und St. Agnese in Rom, daß dort öfter oder immer, wie in Pompeji, hier seltener, wie vielleicht in Tyrus, hinter der Erhöhung die Apsis fehlte, u. dgl. Der gemeinsame Grundtypus blieb beiden mit den langen parallelen Säulenhallen im Innern, mit dem diesen entlang der Gemeine eingeräumten mittleren Hauptraume und mit der Gradation vom Niedern zum Höhern ***), wie denn auch nur dadurch die Adoption des alten Namens Basilika für die ähnlichen Kirchengebäude seit dem vierten Jahrhundert zu erklären ist; dieser Typus blieb auch in aller späteren Zeit das Unterscheidende der abendländischen „Volkskirche“ von der mehr tempelartigen orientalischen „Hofkirche“ †). Aber nach verschiedener technischer Ausführung desselben und einzelner Modification lassen sich speciellere Zeitalter in der Entwickelungsgeschichte dieser lateinischen Basilika vom vierten Jahrhundert bis jetzt unterscheiden; vorherrschend wenigstens war 1) die römische Form mit Säulen und Gebälk bis in das neunte Jahrhundert, 2) die romanische mit Rundbogen bis zum dreizehnten, 3) die germanische mit Spitzbogen bis in's fünfzehnte Jahrhundert, und seitdem 4) Confusion und Principlosigkeit bis zu den gegenwärtigen Reproductionsversuchen.

---

*) Plaut. Curculio 4, 1, Vers 11—12.

**) Wie bei der zu Pompeji wahrscheinlich ist, wo für das abfließende Wasser holes and channel von *Gell* and *Gandy*, Pompejana 2, 216. im Innern bezeugt werden.

***) Wäre diese Gradation, d. h. das erhöhte Tribunal an der der Vorhalle entgegengesetzten kurzen Seite, der römischen Basilika noch ganz fremd, und z. B. die Basilika zu Pompeji, wo dieß so ist, keine Basilika gewesen, nun so würden wohl Gebäude wie dieß die von der Kirche adoptirten gewesen seyn; aber da sich die Kirchengebäude seit dieser Adoption Basiliken nennen, wird dieser Name bei der sonstigen Aehnlichkeit auch auf jenes, an welchem ihn auch eine Inschrift nennt (*Gell* and *Gandy*, Pompeiana, Th. 2, S. 215) und auf ähnliche gepaßt haben.

†) Lange, Forts. von Hoffstadts goth. ABCBuch, S. 278.

Die erste Form also, die **römische** Säulenbasilika, hielt sich vom vierten Jahrhundert bis in das neunte. Das Karakteristische römischer Architektur überhaupt, das Zusammenseyn des griechischen Säulenbaues und des altitalischen Gewölbebaues in einem Dualismus, in welchem noch keines dieser beiden Principien es bis zur entschiedenen Vorherrschaft und bis zur völligen Unterwerfung des andern gebracht hat, dazu die Kostbarkeit des Baumaterials und die Compilation desselben aus allen Ländern*), ist auch dieser ältesten christlichen Basilika noch eigen; sind doch diese ungleichen aus Tempeln und Thermen herausgerissenen Fragmente von Friesen, Capitellen, Säulenschaften, wie sie in Roms Basiliken nun in eine neue Einheit widerstrebend zusammengefügt und dazu zugeschnitten sind, aber ihren alten Schmuck dabei nicht verloren haben, — sind sie doch ein sprechendes Bild der Kirche unter den ersten christlichen Kaisern überhaupt, welcher auch oft genug nicht nur willige, sondern auch widerstrebende Heiden gewaltsam eingezwängt wurden, aber dabei auch ihr älteres heidnisches Gepräge behielten und mithineinbrachten. Diese älteste römische Basilika, wie sie sich etwa in dem alten Risse der im sechszehnten Jahrhundert abgerissenen Peterskirche, in S. Clemente später ausgeführt, und ähnlich schon in Eusebius' Beschreibung der Basilika zu Tyrus darstellt, hatte drei Hauptheile. Zuerst einen großen Vorhof, *αἴθριον* bei Eusebius (10, 4.), paradisus bei Späteren, ein Viereck von Mauern mit einem Quadriporticus im Innern ringsum, mit einem Vestibulum zum Haupteingange, *πρόπυλον* bei Eusebius, und einem Wasserbehälter, *κρήνη*, cantharus in der Mitte des hypäthralen Hofes. Dieses Atrium aber wurde bald durch veränderte Pönitenzpraxis entbehrlicher, und hielt sich darum nicht lange; es wurde auch wohl zum innern Hofe eines größern Complexes kirchlicher Gebäude wie im Lateran, oder noch öfter an der Seite von Klosterkirchen, mit welchen der Porticus dann die in drei Reihen daraugefügten übrigen Gebäude besser zusammenknüpfte; wo das Atrium ausfiel, und etwa nur die eine seiner vier Säulenreihen dicht vor dem mittleren Hauptgebäude und den Eingängen in dasselbe übrig blieb, und das Propylon des Atriums sich mit diesen Eingängen verband, da entstand dann hieraus eine kleine dem griechischen *νάρθηξ* vergleichbare Vorhalle, welche noch wie dieses oder wie das ihr unähnliche Atrium in der Disciplin gebraucht werden konnte**). Der zweite Theil der Basilika war nach wie vor ihr Haupttheil, nämlich der lange mittlere Hauptraum für die Gemeine, eben deßhalb schon von Eusebius mit Namen benannt, welche auch das ganze Gebäude bezeichnen, nämlich *ὁ βασίλειος οἶκος, ἡ βασιλικὴ* scil. *στοὰ, τὸ βασίλειον, ὁ βασίλειος νεώς,* und oft schlechthin Tempel, *ναός;* erst lateinische Schriftsteller des neunten und zehnten Jahrhunderts nennen ihn navis, entweder nach der schon den apostolischen Constitutionen (2, 57.) geläufigen Vergleichung der ganzen Basilika mit einem Schiffe, oder nachdem etwa das griechische *ναὸς* irrig für einen und denselben Namen mit *ναῦς* und navis gehalten war***). Hier stellten sich die langen Säulenhallen der weltlichen römischen Basilika am unverändertsten dar; sie machten, wie in dieser, den langen Raum zwischen den einander gegenüberstehenden Säulenreihen, wo aber jetzt nach der Erhöhung hin die Aussicht geöffnet war, zum Hauptort der Gemeine, welche sich zugleich in die Seitenräume zwischen Säulen und Umfangsmauer, oder, wo wie in St. Peter und St. Paul zu Rom zwei Säulenreihen an jeder Seite

---

*) Minuc. Fel. Octav. 25, 5.

**) Seit Bingham u. a. ist hier vielfache Verwirrung dadurch bewirkt, daß Nachrichten über Basiliken und über morgenländische Rundkirchen (nur diesen, wie St. Sophia, gehört der *νάρθηξ* an) vermengt, und zur Beschreibung einer einzigen ältesten Kirchenform verwandt wurden, welche demnach nicht recht begreiflich werden wollte.

***) S. Du Cange s. v. navis. Wäre die letztere Verwechslung der Grund, so sollte man um so eher „Langhaus" sagen für „Schiff"; doch ist der Sprachgebrauch unheilbarer geworden, seitdem jede einzelne von Säulen oder von Mauern und Säulen eingeschlossene Reihe im Schiffe (in **Prudentius'** Beschreibung von St. Paul ordo genannt, Peristeph. 12, 52.) wieder ein Schiff genannt und demnach von drei- und fünfschiffigen Basiliken gesprochen wird. Das griechische *ναῦς* scheint gar nicht für das Langhaus der Basilika gebaut zu seyn.

waren, in die daraus entstehenden zweifachen Seitenschiffe an jeder Seite ausbreiten konnte; Wände mit Fenstern, auf den Architrav der beiden mittleren Säulenreihen gestellt, wurden die letzten Träger der flachen Balkendecke, und erhöhten zugleich das Mittelschiff über die Seitenschiffe; an diese schlossen sich in größeren Gebäuden auch schon kapellenartig abgesonderte Räume, cubicula bei Paulin von Nola. Der dritte Haupttheil der Basilika gliederte sich von dem dem Haupteingange gegenüberliegenden Raume aus, welcher, wenn er erhöhet war, wohl am gewöhnlichsten *βῆμα* oder noch tribunal heißen konnte, aber bald auch nach dem, was darin war, *θυσιαστήριον* (Conc. Laod. 19.), oder *ἱερατεῖον* (Sozom. 7, 25.), vielleicht erst spät *τὰ ἅγια* und wohl noch später *τὸ ἅγιον*, lateinisch im fünften und sechsten Jahrhundert sacrarium und sanctuarium genannt wurde*). Hier wurde das Ganze seit dem vierten Jahrhundert wenn nicht überall doch gewöhnlich geschlossen durch die Concha oder Apsis, seit dem zehnten Jahrhundert wohl auch Tribuna**) genannt, eine Nische auf dem Grunde eines Halbkreises emporlaufend, nur oben wieder von einer Halbkugel überwölbt, deren Kreislinie sie aus der sonst geraden Schlußwand ausschnitt; darin in dem untern Halbkreise die *θρόνοι* des „Presbyteriums“, in der Mitte der Bischof; zu beiden Seiten bisweilen secretaria***); vor dem Synthronon nach dem Schiff zu der Altar, und weiter um diesen her der Chor der Sänger, nach welchem später dieser untere Theil des Bema und später wohl auch das ganze Bema Chor genannt ward, während sanctuarium dem oberen Theile vorbehalten wurde; hier weiter tief in das Schiff vordringend ein Ambo oder zwei zu Vorlesungen aus der Schrift †); von den Schranken, *κιγκλίδες*, cancelli, womit alle diese bloß dem Klerus zugänglichen Räume schon im vierten Jahrhundert geschieden waren, werden die Ambonen ihren deutschen Namen Kanzel behalten haben. Durch das Andringen der Gemeine zu Schranken und Altar, z. B. bei der Sakramentsfeier, und durch die Zahl und Abstufungen des Klerus wurde aber bald für das Bema und den Raum rings um dasselbe her eine Erweiterung nöthig, aus welcher ein neuer der christlichen Basilika ursprünglich eigener Theil, später Kreuzschiff, Querschiff, Transsept, transversa domus genannt ††), hervorging, ohne daß dabei die Kreuzesform des Grundrisses ursprünglich gesucht seyn wird, welche auch erst später bestimmter herauskam, wenn die Apsis sich verlängerte und das Querschiff vor das Schiff vortrat. Die Ausführung von dem allen war oft, wie in römischer Architektur überhaupt, von werthvollem und dabei manchfaltigem Material; seltenes Holzgebälk, unter dem Dach im Innern sichtbar, blieb freilich, wenn auch noch so kostbar, eine Unvollkom-

---

*) Diese Namen haben sich erst spät und allmählig fixirt, und wie die älteste kirchliche Architektur viel zu oft aus den Einrichtungen des Tempels zu Jerusalem abgeleitet ist, welcher seit zwei Jahrhunderten in Schutt lag, also nicht wohl mehr nachgebildet werden konnte, so auch die Namen von Theilen der Kirchengebäude. Aber das Heilige des Tempels (הֵיכָל) nennt die LXX *ναός* und die Vulg. im A. T. oraculum, z. B. 1 Kön. 6, 5. 17., das N. T. ebenfalls *ναός* Luk. 1, 9., aber auch *τὰ ἅγια*, Hebr. 9, 8. 12., wo auch Vulg. sancta, aber weder sacrarium noch sanctuarium; diese beiden kommen ersteres conc. Vasense (442) cap. 3, und letzteres conc. Brucar. 1 (563) cap. 13 vor; anders Bingham 8, 6, 2. sancta sanctorum, דְּבִיר, welches Wort LXX beibehält (1 Kön. 6, 5.) braucht Paulin von Nola ad Sever. 12 für die Reliquien.

**) Wohl aus tribunal, wie es noch zur Zeit Isidors von Sevilla hieß, wie verkehrt auch dessen Ableitung ist, Etym. 15, 4, 16., oben S. 728. Note †.

***) Paulin. Nol. ad Severum 12.

†) Ein Ambo als Ort, von wo aus ein Bischof predigt, Socrat. 6, 5. Zwei Ambonen, einer für Epistel und einer für Evangelien, scheinen eine spätere römische Form zu seyn.

††) Nach Bunsen, Basiliken S. 38 ist transenna der eigentliche Name; aber dies Wort, bei Cicero und Plautus Fenster, Gitter, Netz bedeutend, scheint auch in christlichen Schriftstellern die *κιγκλίδες*, marmorne oder andere Chorschranken, zu bezeichnen; so in der auch von Bunsen selbst (Beschr. Roms 3, 2, 317) angeführten Stelle aus dem liber pontificalis, auch wenn nicht, wie nach dem Text bei Muratori 3, p. 118., platoniis fehlt, und die Transenna de argento geschmückt ist; denn San Lorenzo hat bis auf den heutigen Tag noch kein Kreuzschiff.

menheit; dunkelrother Porphyr, weißer Marmor, grüner Serpentin und Gold werden hier früh zusammengesetzt seyn; Mosaiken, in und über der Apsis mit Inschriften, waren wohl schon vor Paulin von Nola, welcher über die seinigen berichtet, in St. Peter und St. Paul in Rom gebraucht *). Nach diesem römischen Typus werden in dieser Zeit die meisten Kirchen im Abendlande gebaut seyn; die bedeutendsten, welche man näher kennt, sind die in Rom selbst, und unter diesen aus dem vierten Jahrhundert die Peterskirche Konstantins und die unter Theodosius angefangene und Honorius fortgeführte Kirche St. Pauls an der Straße von Ostia, aus dem fünften Jahrhundert St. Maria Maggiore, weiter S. Lorenzo, S. Agnese, S. Clemente u. a. Ausnahmen davon waren der sog. Friedenstempel am Forum, wenn doch dieser auch eine Basilika Konstantins war, ein viel späterer Zeit vorgreifender Gewölbebau, welcher jetzt Jahrhunderte lang noch keine Nachfolge fand; ferner einzelne Ausführungen der Rundform in Baptisterien, in den merkwürdigen Bauten der Ostgothen zu Ravenna, welche noch vor und neben St. Sophia so große Fortschritte des Gewölbebaus bezeichneten, in S. Stephano rotondo in Rom, und viel später im Dom zu Aachen; Karl der Große, wie er auch sonst das römische Imperium und dessen byzantinische Ueberordnung über das Sacerdotium auf das Abendland übertragen wollte, ließ nach dem Vorbilde von St. Sophia hier auch seine Hofkirche bauen; aber weder jene Ueberordnung, noch dieser Baustyl erhielt im Abendlande Bestand **).

Vielmehr folgte vom Ende des neunten bis zum dreizehnten Jahrhundert ein zweites Zeitalter der christlichen Basilika des Abendlandes, die Zeit des romanischen Baustyls, und darin unter Beibehaltung des alten Typus die weitere Abstreifung dessen, was noch Holz- und Säulenbau an der römischen Basilika war, und dagegen die zunehmende Durchführung des Gewölbebaus bis zur vollendeten Durchbildung der Rundbogenkirche. Schon in der Apsis und dem Triumphbogen der früheren christlichen Basilika hatte ein weiterer Fortschritt des Gewölbebaus gelegen, welcher dann, so wie er weiter in Ravenna und Konstantinopel an andern als an Basilikenformen fortgebildet ward, nicht ohne Rückwirkung auf das Abendland blieb. Hatte man einmal an einer Seite die Säulen der alten Basilika weggenommen, und hier die Decke statt durch sie durch den Triumphbogen unterstützt, so konnte man auch damit fortfahren, und an mehreren Stellen Kreisbogen, dem Triumphbogen ähnlich und parallel in das Mittelschiff unter die Balkendecke einstellen (wie in St. Prassede in Rom, in St. Miniato in Florenz), oder auch schon durch die schwere und gedrückte Form durchgeführter an einander hängender Kreisbogen, also in Tonnengewölben, die flache Balkendecke ganz bedecken und beseitigen. Man konnte auch an den Seiten den Gewölbebau zunehmen lassen, und nicht mehr bloß (wie schon in St. Paul in Rom) kleine runde Arcaden über die neben einander stehenden Säulen, oder etwas später ravennatische kubische Aufsätze über die Capitelle derselben setzen, sondern auch mehrere Säulen wie in Bündel zu wenigen stärkeren Pfeilern zusammenziehen, und statt des Architravs oder der kleinen Arcaden ebenfalls größere Kreisbogen darüber stellen. Man konnte auch beides verbinden, und weiter den folgenreichen Schritt zum Kreuzgewölbe thun: wenn zwei Pfeiler an einer Seite, etwa des Mittelschiffes, mit den zwei gegenüber stehenden an der andern Seite die vier Winkel eines Rechtecks bezeichneten, und wenn über dessen Seiten vier Kreisbogen sich erheben, von welchen zwei dem Triumphbogen parallel quer über das Schiff hin, und die beiden andern dem Seitenschiff entlang fortliefen, so konnte man nun auch in der Richtung der Diagonalen dieses Rechteckes zwei Kreisbogengewölbe, welche sich über der Mitte des Rechteckes schnitten, auf die vier Pfeiler stellen ***); dann entstanden Kreuzgewölbe aus den sechs Kreisbogen und den vier dreieckigen Gewölbekappen dazwischen, durch welche die flache Balkendecke der früheren Basilika vollends entbehrlich wurde, und diese Form, auch in den Seitenschiffen und sonst auf

---

*) Bunsen, Beschr. Roms 2, 1, 92. und 3, 1, 442.

**) Wenige Nachahmungen des Doms von Aachen, angezeigt bei Schnaase 3, 497.

***) Schnaase 4, 1, 146 ff.

ähnliche Weise durchgeführt, konnte dann am besten die alte Vermengung von Holz- und Steinbau gänzlich beseitigen helfen, und der ganzen Basilika durch das ihr überall aufgedrückte Gepräge des Rundbogens erst Einheit, Gliederung und Zusammenhang geben. Erst gegen Ende dieses Zeitalters und nach mancherlei ungleichen Uebergangsstufen wurde dies Ziel erreicht. Daneben war Anderes im Einzelnen allmählig verändert. Das Querschiff ward erweitert, so daß es bei gleicher Höhe mit dem noch immer erhöhten Mittelschiffe wie dieses über die niedrigeren Seitenschiffe hervorragte, und bisweilen auch im Grundriß an beiden Seiten auch wohl mit Seitenfaçaden und Eingängen vortrat. Die runde Schlußapsis blieb noch, und wurde wohl auch noch durch zwei kleinere am Schluß der Seitenschiffe vermehrt, wie seit dem siebenten Jahrhundert auch die Altäre vermehrt waren; aber zugleich wurden Sanctuarium und Chor, beides jetzt meist nach dem letzteren benannt, durch eine Verlängerung des Mittelschiffes jenseit des Querschiffes, welches dadurch der Mitte näher kam, erweitert. Durch beides zusammen stellte sich nun erst noch kenntlicher die Kreuzesform des Grundrisses heraus, welche in wenigen Fällen selbst durch Weglassung der runden Apsis noch strenger durchgeführt ward. Die Fenster, in die Apsis hineingebrochen, brachten die schöne Symbolik des Morgenlichts über den Altar. Dabei lag der Chor jetzt gewöhnlich höher als in der römischen Basilika, weil öfter über einer überwölbten, ebenfalls zu gottesdienstlichen Handlungen erweiterten Krypte. Auch die Außenseite des Gebäudes, beinahe noch seit der Verborgenheit der Verfolgungsperiode unscheinbar gelassen, fing an sich von innen heraus analog zu gestalten; Thüren und Fenster wurden mit Rundbogen überwölbt; der Fries, welcher draußen über die letzteren hinlief, nahm kleine Rundbogen als Ornament auf, oder entwickelte sich selbst zu einer blinden oder gangbaren Rundbogengallerie; auch in Kuppeln über der Kreuzung des Lang- und Querhauses zeigte sich bisweilen, noch öfter in Thürmen die vermehrte technische Fertigkeit im Steinbau. Dabei unterschieden sich auch die Länder nach der Art, wie jedes den ihnen Allen gemeinsam tradirten Basilikentypus modificirte. Italien blieb ziemlich losgerissen von den übrigen, und abstoßend gegen Neuerungen, aber darum auch gegen die Fortentwickelung der Basilika; die bezeichneten Uebergänge vom Säulenbau zum Gewölbebau zeigen sich für das neunte Jahrhundert in S. Prassede und Nereo ed Achilleo in Rom; San Marco in Venedig aus dem zehnten und eilften Jahrhundert ist eine vereinzelte Nachahmung von S. Sophia in Konstantinopel; S. Ambruogio in Mailand, S. Michele in Pavia, S. Zeno in Verona sind schöne lombardische Rundbogenkirchen aus dieser Zeit; unter den Marmorbauten des prachtvollen Peribolos zu Pisa hat die Kathedrale aus dem eilften Jahrhundert noch die flache Decke der alten Basilika, und die Fülle der Säulen, Ueberreste vielleicht der römischen Kaiserpaläste*). Die englischen Kirchen dieser Zeit zeichnen sich durch die umfangreichsten Krypten, wie die zu York und Canterbury, und durch eigenthümliche im Detail fein durchgeführte Ornamente aus, die französischen bisweilen durch Ueberladung damit, wie die Kirchen zu Angouleme und Poitiers. In Deutschland, wo im neunten Jahrhundert Fulda auch in dieser Hinsicht ein Ausgangspunkt höherer Bildung war**), ward vornehmlich durch die Ausbildung der Thürme und durch Verbindung derselben mit der Basilika die reichere Entwickelung der letzteren gefordert; auf die anfangs nur zu Aufgängen auf das Dach bestimmten Wendelstiegen in den Winkeln des Querschiffs oder am westlichen Ende wurden hier die seit dem achten Jahrhundert verbreiteten Glocken***) und dazu Stockwerke eines nach dem andern

---

*) Vermuthung Niebuhrs, Beschreibung Roms, Th. 1, S. 120.

**) Ueber die Bauten daselbst im neunten Jahrhundert Chr. Browers antiqq. Fuldenses S. 109 ff. Aehnlichkeit mit diesen hat der St. Gallener Klosterriß des neunten Jahrhunderts, herausgegeben von Keßler, Zürich 1844. 4., auch bei Lenoir S. 124, vielleicht ein Schema zur Errichtung großer Benedictinenklöster überhaupt.

***) Ueber die Glocken Lenoir a. a. O. S. 152—160. Der Name Gloggas im achten Jahrhundert in Fulda, im Leben Sturms, bei Pertz 2, 277.

wie in Schichten aufgesetzt, und die so erwachsenden Thürme, bald vier an beiden Seiten von Chor und Haupteingang, bald weniger, immer mehr mit dem Gebäude verschmolzen; aus der Zeit der sächsischen Kaiser ist hier wenig übrig, ist doch der Dom zu Goslar noch in unserem Jahrhundert abgerissen; für das eilfte und zwölfte Jahrhundert zeigen die Kirche der h. Apostel zu Cöln, die Dome zu Mainz, Worms, Speier und Bamberg, die Klosterkirche zu Laach u. a. »die Spitze dessen, was die deutsche Baukunst, ehe sie von der fremden, d. h. französischen sog. gothischen umgeändert wurde, aus sich selbst geschaffen hat« *). Es waren wohl schöne und ernste christliche Formen, in welchen hier die alte Basilika fortgebildet war, aber das Ziel des Gewölbebaus hatten sie noch nicht erreicht; der Rundbogen mußte masseyhaft ausgeführt, und durch starke Seitenmauern unterstützt werden; so mußten denn diese noch dicht zusammen stehen, und durften, um nicht geschwächt zu werden, nur von kleinen Fenstern durchbrochen werden; durch dieß alles behielt das Innere des Gebäudes einen wenn nicht finstern und gedrückten, doch aufschwunglosen und ruhigen Karakter.

Hier war also noch ein weiterer Fortschritt möglich in einem dritten Zeitalter der abendländischen Basilika, vom dreizehnten Jahrhundert bis in das fünfzehnte, und er geschah, wie der frühere, am meisten durch den Fortgang der Technik des Gewölbebaus in dem Baustyl, welcher am gewöhnlichsten, aber ohne allen Grund, g o t h i s c h, noch unpassender romantisch (denn dies ist zuletzt einerlei mit romanisch), von einigen jetzt französisch, wohl nicht ganz richtig deutsch, vielleicht noch am besten germanisch, von vielen auch nach einem seiner Hauptmerkmale, dem Spitzbogen, benannt wird. Der letztere kommt freilich auch schon vor dem dreizehnten Jahrhundert genug vor **); aber es ist ein anderes, ob er vereinzelt und zufällig, etwa als Ornament, eintritt, oder ob er entscheidenden Einfluß auf die Construction des Ganzen erhält, und eben dies letztere zeigt sich erst von jetzt an. Das Kreuzgewölbe war bereits ein großer Schritt zur Lösung der Aufgabe, daß alle Last desselben auf die Endpunkte, auf die Pfeiler, zu legen sey. Aber Rundbogen, schwach in der Mitte, mußten darum sehr schwer ausgeführt werden, und drückten dann wieder desto stärker gegen die Wände, zwischen welche sie gestellt waren, so daß diese auch noch stark und schwer genug bleiben und tragen helfen mußten. Noch schwächer waren sie, wenn kein ganzer Halbkreis, sondern nur ein Theil eines größeren flacher über die Pfeiler gelegt wurde. Und doch mußte dies fast geschehen; wenn sonst auf vier im Rechteck stehende Pfeiler ganze Halbkreise sowohl über die vier Seiten als über die Diagonalen des Rechtecks gestellt wurden, mußten die vier Seitenbogen niedriger ausfallen als die beiden Diagonalbogen. Aber so galt es, sowohl die Schwächung dieser als die ungleiche Höhe zu verhüten. Dies konnte dadurch geschehen, daß man statt die ganzen Halbkreise für die niedrigeren Kreisbogen aus der Mitte der darunter liegenden Seite des Rechtecks zu beschreiben, mit einem Radius, etwas größer als die Hälfte dieser Seite, und aus zwei von deren Mitte gleich weit abliegenden Punkten, zwei halbe Halbkreise, so hoch als nöthig, darüber emporzog, welche sich dann über dieser Mitte im Spitzbogen schneiden mußten. Durch diesen kleinen Vortheil ward aber zugleich ein viel größerer gewonnen, daß nämlich ein solcher steiler Spitzbogen, aus zwei sich schneidenden Kreisabschnitten gebildet, schon durch seine Construction eine ungleich größere Tragkraft hatte, und darum auch viel weniger schwerfällig ausgeführt zu werden brauchte. So ward nun allerdings durch ihn am meisten die Schwere wie überwunden; die Massenhaftigkeit der ganzen Ausführung, die Dicke der Mauern war nicht mehr nöthig; es schieden sich fast wie die damalige Hierarchie die tragenden Theile des Ganzen von den nicht tragenden trägen Massen, und jene gliederten sich zu einem Geripp von hoch emporgezogenen Pfeilern und Bogen, welche in Druck und Gegendruck den ganzen Leib des Kirchengebäudes schon allein und vollkommen zusammenhielten, und zu welchen statt und aus der Umfangs-

*) So wenigstens von Q u a s t, die romanischen Dome des Mittelrheins, Berlin 1853, S. 1.

**) K a l l e n b a c h und S c h m i t t a. a. O. S. 103.

mauer nur der den innern Pfeilern entsprechende Strebepfeiler als Gegendruck und wie eine Fortification nach außen hinzutrat. Nun konnten also im Uebrigen die Seitenmauern, wenn nicht ganz wegfallen, doch weil sie nichts mehr zu tragen hatten, weiter aus einander gerückt, und so leicht und so durchbrochen werden, wie niemals zuvor; nun konnten darum an die Stelle der schmalen Oeffnungen darin so große Fensterflächen treten, daß sie nun erst einer weiteren Gliederung fähig und bedürftig wurden; nun konnte der schwere Rundbogen und die Halbkuppel der Apsis einer polygonen Zusammenstellung von Strebepfeilern und Spitzbogen mit größeren Fenstern dazwischen weichen, und dadurch der Chor noch mehr entwickelt, der Altar mit noch mehr Morgenlicht umgeben werden; nun war es auch ausführbar, wenn man wollte, die Seitenschiffe zu gleicher Höhe wie das Mittelschiff emporzuführen, da es nicht mehr der erhöhten einander nahe stehenden Wände desselben, um das Dach zu tragen, bedurfte. Und nicht nur nicht kahl und nüchtern fiel diese Beseitigung aller Masse und dieses starke Anziehen und Zusammenziehen bloß der Bänder und Sehnen der Gliederung aus; vielmehr nachdem einmal das zum Bestehen des Ganzen Nöthige so schön und sicher auf wenige starke Schultern gelegt war, konnte alles Uebrige, wie von Last befreit, nur dem Schmucke und der Schönheit dienen, und durch sie die Ehre Gottes verkündigen. Die Ausführung der großen Fenster bildete schön durch ihr Maaßwerk die Construction des Ganzen nach, und zur Milderung der zu großen Lichtmassen, welche sie jetzt einließen, trat gerade zur rechten Zeit, dies zu mildern und zu gestalten, die Glasmalerei herzu. Der Chor, unter welchem die Krypte jetzt wieder wegzufallen pflegte, umgab sich mit Verlängerungen der Seitenschiffe, und zwischen den im Vieleck dasselbe einschließenden Pfeilern auch wohl mit einem Kapellenkranze. Im Westen, wo an manchen romanischen Kirchen die Haupteingänge weggenommen und an die Seiten verlegt waren, ward in Verbindung mit dorthin verlegten Hauptthürmen die reichste Pracht emporstrebender Bogen und Ornamente, inländisches Laubwerk, Statuen, Fensterrosen, Vialen, Galerien u. s. f. an und über den Portalen zusammengedrängt; auch an Thürmen, Strebepfeilern, Fenstern wich immer mehr der schwere Stoff, und verklärte sich der allenthalben von Licht und schöner Form durchbrochene Stein zu einer Verkündigung des Geistes, welcher stärker als die Leier Amphions hier bewegend die Massen durchdrungen und sie sich unterthan gemacht hatte. Leben und Thätigkeit statt des trägen Niedersinkens der antiken Architektur, Geist, gestaltend und verklärend bis zum Hymnus in die schwere Masse eingedrungen, Entwickelungsfähigkeit bis in's Unendliche, Gemeinschaft und Einheit aller Glieder unter einem Gesetz und dennoch zugleich vollkommene Selbstständigkeit aller, das ward hier das schönste Bild der Weltüberwindung, für welche das Christenthum überhaupt in die Welt gesandt ist. Auch diese Veränderung folgte stufenweise, und ungewiß ist immer noch, wann und wo zuerst*); wäre der Rundbogenstyl wie in Mainz, Worms und Speier der deutscheste, so möchten die neuen Anregungen aus Nordfrankreich, von Rheims, Rouen, Amiens, Chartres, gekommen seyn, durch welche aber auch noch im dreizehnten Jahrhundert, und wenig oder gar nicht später als diese, in Cöln schon die höchste Stufe dieser und aller Architektur erreicht oder doch erkannt ward. Die vollkommenere Kunstlehre, die Zurückführung der neuen Constructionsweise nicht auf arithmetische, sondern geometrische Verhältnisse, begleitete die künstlerische Production und überbot sie zuletzt noch; so konnte sie bei dem Absterben dieser noch eine Weile länger übrig bleiben, und zuversichtlich vorgedrängt Künstlichkeit an die Stelle der Kunst, Kampf mit selbstgemachten Hindernissen an die Stelle geisterfüllter Zeugungskraft setzen.

Mit dem fünfzehnten Jahrhundert beginnt überhaupt schon wieder der Verfall des

---

*) St. Martini in Braunschweig wird von mehreren, z. B. Kallenbach S. 84 als erstes deutsches Spitzbogengewölbe genannt, aber nach **Rehtmeiers** braunschw. Kirchenhist. 1, S. 120 scheint die Erbauung der jetzigen Kirche unter Heinrich dem Löwen sehr zweifelhaft. Die Zeit der Erbauung von St. Elisabeth in Marburg wird auch meist zu früh angesetzt; nach Prof. Lange ward der Hochaltar erst um 1290 vollendet.

alten Reichthums. Von Italien, welches ihn Barbarei und gothisch genannt hatte, und selbst unproductiv bei der Armuth seiner alten Basilika geblieben war, ging eine dritte und letzte weltbeherrschende Wirkung aus, die Erneuerung der Kenntniß und der Verehrung des klassischen Alterthums, und mit ihr auch eine Vorliebe für dessen unvollkommenste Kunstformen, die architektonischen. Unentwickelt in ihrer Technik, und unchristlich in ihrem Ausdruck, waren diese höchstens durch Geist und Kraft eines Brunelleschi und Bramante, Michel Agnolo und Palladio zu Combinationen und Compilationen zusammenzuzwingen, welche wenn mit altrömischem Luxus des Baumaterials und in ungeheuren Dimensionen ausgeführt, wie in St. Peter zu Rom, wohl imponiren und blenden, aber nicht mehr, wie eine germanische Kirche der letzten Zeit, über die Welt zum Himmel erheben konnten, und welche, wenn ärmlich und geistlos ausgeführt, hier höchstens als vollkommener Widerspruch der Erscheinungsform mit dem Inhalt unter dem christlichen ihrer Selbstgenügsamkeit sonst so fremden Gedanken der Knechtsgestalt zu rechtfertigen waren. Zugleich ging vor der ernsten Arbeit der Reformation die Freudigkeit, und durch ihren ungleichen Erfolg die Gemeinschaft zu Grunde; mit beiden die künstlerische Productivität; leider auch sogar das Verständniß für die germanische Kunst, so daß man hier wie in jedem andern Styl excerpirte antike Phrasen für gehaltvoller als sie zu halten vermochte. Die evangelische Kirche hat keine neue christliche Architektur erzeugt, so wenig wie die Kirche der drei ersten Jahrhunderte, denn wie diese sollte sie von der Veräußerlichung und Verweltlichung wieder zur Einkehr und Innigkeit und zu dem Einen-Nothwendigen zurückführen. Aber die heutige katholische Kirche, welche in diesen Jahrhunderten ihres Bestehens seit der Kirchentrennung hier ebenso unfruchtbar befunden ist, darf nicht sich allein zurechnen, was hier im dreizehnten Jahrhundert möglich war, und der evangelischen Kirche vorwerfen, daß sie dergleichen niemals vermocht habe. Auf das, was dort war, hat die evangelische das gleiche Recht, denn katholisch bedeutet zweierlei, und die Kirche des dreizehnten Jahrhunderts war nicht die heutige tridentinische, sondern noch unirt; ja, wie die evangelische Kirche selbst germanischer Abkunft ist, so steht sie auch der christlich-germanischen Architektur noch näher als Rom und Italien, welche darin nur gothische Barbarei sahen. Und so mag denn auch die evangelische Kirche so wenig sich selbst für neu halten, als erst Neues machen wollen auf dem Gebiete der Kunst, sondern das Alte, welches auch sie hier schon hat, wieder verstehen und gebrauchen lernen. Kommt sie erst wieder mehr von ihrer heutigen Selbstzersplitterung zu der Sehnsucht nach großer Gemeinschaft zurück, und wird ihr dies gesegnet, so wird sie auch um eben so viel wieder die Kraft und die Freudigkeit erhalten, welche allein große Werke der Kunst zu erzeugen vermag. **E. L. Th. Henke.**

Baulast kirchlicher Gebäude. Die Errichtung kirchlicher Gebäude, Kirchen, Kapellen, Pfarr-, Küster-, Schulhäuser u. a. für eine bestimmte Gemeinde erfolgt durch die Mitglieder derselben, im Nothfall durch allgemeinere Beihülfe. Die geistlichen und weltlichen Oberen haben in jedem Falle darüber Bestimmung zu treffen. Bei Gelegenheit der Gründung wird wo möglich ein Fonds für die Erhaltung bestellt, die Kirchenfabrik (portio pro reparandis ecclesiis, pro fabrica). Bereits im 5. Jahrhundert findet sich die Einrichtung, daß aus der Gesammteinnahme der Kirche ein bestimmter Theil pro fabrica angewiesen wurde. Nach der Verordnung der römischen Bischöfe Simplicius im J. 475 und Gelasius im J. 494 sollte derselbe ein Viertheil seyn (c. 26—28. Can. XII. qu. II. vergl. c. 29. 30. eod. Gregor. I. a. 593—604), während in Spanien ein Drittheil dazu verwendet ward (c. 10. Can. X. qu. I. [Concil. Tarracon. 516.] c. 1. Can. X. qu. III. [Concil. Bracarense II. a. 572] c. 2. 3. eod. [Concil. Emeritense 566. Concil. Toletanum XVI. 693]). Im fränkischen Reiche fand dies Nachfolge (s. Capitularium additio IV. c. 58, bei *Walter*, corp. jur. germ. P. II. pag. 840), abgesehen davon, daß durch die Anordnung einer ordentlichen Dotation der Kirchen dafür noch besonders gewirkt wurde. Dies war um so nothwendiger, als durch die Begründung der Beneficien (s. den Art.) oft die für die Kirchenfabrik erforderliche Einnahme wegfiel und außer-

dem häufig Kirchengüter in die Hände von Laien übergegangen waren. Um den dadurch entstandenen Nachtheilen zu begegnen, declarirte eine Reichsversammlung zu Frankfurt im Jahr 794, daß die Baupflicht auf den Kirchengütern selbst ruhe, daher: „quicunque beneficium ecclesiasticum habent, omnino adiuvent ad tecta ecclesiae restauranda vel ipsas ecclesias emendandas“ (*Pertz*, monumenta Germaniae Tom. III. pag. 74), was seitdem durch Reichsgesetze und kirchliche Satzungen oft wiederholt wurde. Das c. 1. X. de ecclesiis aedificandis vel reparandis (III, 48.) ist eine Herübernahme des Concil. Moguntinum a. 813 c. 42., Arelatense VI. a. 813 c. 25., Turonense III. c. 46. (s. Excerpta canonum a. 813. c. 24. *Pertz*, l. c. pag. 190). Karl der Kahle bestätigte dies im J. 846 mit dem Zusatze, daß die Hörigen der Kirche wenigstens 20 Tage im Jahre zur Instandsetzung der Kirchen arbeiten sollten (Capitular. in villa Sparnaco c. 53. 63. *Pertz*, l. c. pag. 391. 392). Außerdem wurden aber auch die Eingepfarrten (filii ecclesiae, populus plebis *) genöthigt, die Kirchen in Bau und Besserung zu erhalten (Lotharii constitutiones Olonnenses a. 825 c. 8. Capitulare Ludov. II. a. 856 c. 9. 875. c. 16. Cap. Caroli II. a. 876 c. 11. *Pertz*, l. c. pag. 249. 438. 525. 531). Wo es möglich war, gründete man auch auf's Neue besondere Baufonds und überwies denselben einen Theil der Oblationen, Legate, Begräbnißgebühren u. a. Hiernach bildete sich ein local verschiedenes Recht, dessen Anwendung in einzelnen Fällen Bedenken hervorrief, welche das Tridentinische Concil durch Aufstellung genereller Grundsätze zu beseitigen bemüht war. In der *sessio XXI. cap. VII, de reform.* findet sich darüber folgende Umschrift: „Parochiales ecclesias, etiamsi juris patronatus sint, collapsas refici et instaurari procurent (episcopi) ex fructibus et proventibus quibuscunque, ad easdem ecclesias quomodocunque pertinentibus; qui si non fuerint sufficientes, omnes patronos et alios, qui fructus aliquos ex dictis ecclesiis provenientes percipiunt, aut in illorum defectum parochianos omnibus remediis opportunis ad praedicta cogat: quacunque appellatione, exemptione et contradictione remota. Quod si nimia egestate omnes laborant, ad matrices seu viciniores ecclesias transferantur.“ Es ist hiernach offenbar das früher schon häufig angewendete Recht zusammengefaßt und als gemeines Recht hingestellt. Als solches ist es auch sowohl in der römisch-katholischen, wie in der evangelischen Kirche späterhin anerkannt worden. Vom preußischen Recht erklärt es ausdrücklich Suarez in den amtlichen Vorträgen bei der Schlußrevision des allgemeinen Landrechts, in v. Kamptz Jahrbüchern für die preußische Gesetzgebung Heft LXXXI. S. 178 (vergl. allgem. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 710. folg.) und in Betreff anderer Länder erklären es die Praktiker derselben, beim Schweigen der Gesetze (m. s. die am Ende des Artikels citirte Literatur). Hieraus ergibt sich 1) die Baulast trifft zuvörderst die Baufonds oder die kirchlichen Einkünfte, welche nicht für bestimmte andere Zwecke zu verausgaben sind. 2) Reicht dies nicht hin, so sind die Patrone und diejenigen, welche aus der Kirche Nutzungen haben, zum Beitrage verpflichtet. Ob der Patron, ohne Rücksicht darauf, ob er von der Kirche Vortheile hat oder nicht, beisteuern müsse, ist bestritten. Jedenfalls kann er aber von den geistlichen Oberen zum Verzicht auf das Patronatrecht angehalten werden, wenn er seinen Beitrag verweigert (Benedict XIV. [Prosper Lambertini] institutiones eccl. [Ingolstadt 1751.] pag. 667 sq.). Verpflichtet als Nutznießer sind die Inhaber der Zehnten, welche eigentlich der Kirche gehören, die Nutznießer incorporirter Pfarreien, und falls diese säcularisirt sind, deren gegenwärtige Inhaber (Reichsdeputations-Receß vom 25. Februar 1803 §. 36.). Zu den Nutznießern gehören auch die Pfarrer und andere Beneficiaten, welche indessen nicht weiter in Anspruch zu nehmen sind, als die Ueberschüsse über die zu ihrem Unterhalt bestimmte Congrua reichen (c. 22. Can. XVI. qu. I. [Innocent. II. a. 1129] c. 4. X. de ecclesiis aedificandis [III, 48.] Alexander III. 1180. Preußisches Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 710. 784 ff. und a.

---

*) *Plebes* heißt so viel als ecclesia parochialis. M. s. Belege bei **Du Fresne** im Glossarium bei diesem Worte.

Allerh. Erlaß vom 7. November 1837 in v. Kamptz Jahrbüchern B. I. S. 486). Die Geistlichen in der evangelischen Kirche sind, im Hinblick auf die größern Bedürfnisse der Familie, von dieser Pflicht frei geblieben. Die Nutznießer tragen nach Verhältniß ihrer Einnahme zu der Baulast bei. 3) In subsidium haften die Eingepfarrten ohne Ausnahmen, welche nur kraft besonderer Privilegien vorhanden sind. Simultankirchen werden von den Gliedern des verschiedenen Bekenntnisses nach Verhältniß der Größe der Gemeinde unterhalten. Bekenner einer andern Religion sind sonst von Beiträgen befreit, es sey denn, daß die Civilgemeinde die Pflicht der Erhaltung hat, wie nach französischer Gesetzgebung, welche auch in den deutschen Rheinlanden zur Anwendung kommt (decret de 30. December 1809, 14. Februar 1810 concernant les fabriques u. a. bei Hermes, Handbuch der Staatsgesetzgebung über den christlichen Cultus. B. II. [Aachen und Leipzig 1833. 8.] S. 412 ff. 475 ff.), jedoch in Rheinpreußen durch das Gesetz vom 14. März 1845 (daselbst B. IV. [1852.] S. 1001 ff.) wesentlich verändert ist. Unabhängig vom Bekenntnisse ist auch die Verpflichtung, welche als eine dingliche auf Grundstücken ruht und von dem jedesmaligen Besitzer getragen werden muß. Die neueste Gesetzgebung, welche Reallasten aufgehoben oder für ablösbar erklärt, hat in einzelnen Ländern, wie in Preußen, zu Gunsten der Kirchen eine Ausnahme statuirt. Wegen der dinglichen Verpflichtung sind auch die Forensen, d. h. solche, welche contribuable Grundstücke in der Parochie besitzen, ohne darin ein Domicil zu haben, beizutragen gehalten. Die katholische Kirche verpflichtet aber, abgesehen von einer besondern Reallast, besitzende Forensen überhaupt zu Beiträgen (m. s. die Declarationen der Congregation der Cardinäle zur Auslegung des Tridentinischen Concils zur cit. Stelle) und die evangelische Kirche hat in einzelnen Ländern ebenfalls die subsidiäre Pflicht derselben ausgesprochen. Mitglieder einer Tochterkirche (Filialisten) haben nach Verhältniß beizusteuern, sobald sie sich der Mutterkirche wenigstens theilweise bedienen müssen. Kirchenbausachen sind eine gemischte Angelegenheit, über welche geistliche und weltliche Behörden gemeinsam verfügen; sobald dieselben Gegenstand des Prozesses werden, entscheiden nach neuerem Recht allein die bürgerlichen Gerichte.

Da das Tridentinische Concil wohlbegründetes Herkommen und partikulares Recht überhaupt unberührt läßt, so bestehen auch gegenwärtig noch höchst mannigfaltige Bestimmungen über die Baulast. So findet sich in Baden die Regel, daß die Kirchenkasse das Schiff und Dach, die Zehntherren die Gebäude und Hofumfassung, die Pfarrer Chor und Sakristei, das Kirchspiel den Thurm und die innere Einrichtung zu unterhalten haben. Im Sprengel des Erzbisthums Cöln erhalten die Besitzer der großen Zehnten das Schiff, die Gemeinde den Thurm nebst Nebengebäuden und Anhängen (appendices) der Kirche, der Pfarrer den Chor. In Kurhessen bestreitet die Kirchenkasse den Arbeitslohn, die Gemeinde liefert die Baumaterialien, die Anspänner leisten Frohndienste, die Beisassen Handdienste u. s. w.

Ueber diese, wie über die sehr von einander abweichenden Vorschriften wegen der Baulast bei Schul- und anderen Gebäuden, findet man specielle Auskunft in folgenden Schriften: v. Saint-Marie-Eglise, die Pflicht der baulichen Unterhaltung und Wiedererbauung der Cultusgebäude, nach Rechtsprincipien, bayer'schen Gesetzen und Verordnungen. Augsburg 1832. 8. Helfert, von der Erbauung, Erhaltung und Herstellung der kirchlichen Gebäude, nach gemeinem und österreichischem Kirchenrecht. 2te Ausg. Prag 1834. 8. v. Reinhardt, über kirchliche Baulast, nach den Grundsätzen der Katholiken und Protestanten. Stuttgart 1836. 8. Permaneder, die kirchliche Baulast, aus den Quellen des gemeinen kanonischen und bayer'schen Particularrechts. München 1838. 4. Gründler, über die Verbindlichkeit zum Beitrag der Reparaturkosten geistlicher Gebäude, in Weiß, Archiv des Kirchenrechts, B. V. No. XII. S. 203 ff. und desselben Verf.: Ueber die Verbindlichkeit zum Beitrag der Kosten zur Erhaltung und Wiederherstellung der Cultusgebäude, nach den in deutschen Bundesstaaten geltenden Gesetzen u. s. w. Nürnberg 1839. 8. Lang, Beiträge zur Lehre von der Kirchenbaulast, im Archiv für civilistische Praxis 1843. B. XXVI. H. I. S. 12 ff. II. S. 296 ff. Mayer, zur Lehre

von der Kirchenbaulast, in der Zeitschrift für deutsches Recht von Beseler u. s. w. 1846. B. X. H. I. S. 89 ff. Wörtliche Auszüge aus den neueren Gesetzen gibt Andreas Müller im Lexikon des Kirchenrechts B. I. S. 126 ff. B. III. S. 397 ff.

H. F. Jacobson.

Baumgarten, Siegmund Jakob, bildet das historische Mittelglied, wodurch die Spener-Franke'sche Schule (in dieser war er erzogen) in den modernen Nationalismus übergeht, inaugurirt in der deutschen Theologie durch Semler, Baumgartens Schüler, Verehrer, und Herausgeber mehrerer seiner Schriften, womit übrigens keineswegs gesagt werden soll, daß Baumgarten selbst eine karakterlose Mittelstellung zwischen diesen beiden einander so entgegengesetzten Richtungen einnahm, und daß man von Baumgarten in seinem Verhältniß zu Semler dasselbe sagen könnte, was die Katholiken von Erasmus in seinem Verhältniß zu Luther, daß der Eine die Eier gelegt, der Andere sie ausgebrütet habe *).

Der Vater unsers Baumgarten war Jakob Baumgarten, seit 1697 erster Inspektor des Hallischen Waisenhauses, darauf Pastor in Wollmirstädt, zuletzt in Berlin, wo er 1722 gestorben. Sein ältester Sohn, Siegmund Jakob, wurde 1706 in Wollmirstädt geboren, zunächst von seinem Vater unterrichtet, darauf auf dem Hallischen Waisenhause. Er bezog 1724 die Universität Halle, gab Unterricht in den höhern Klassen des Waisenhauses, wurde 1726 Inspektor der lateinischen Schule, 1728 Adjunkt des jüngeren G. A. Franke im Predigtamte, 1730 Adjunkt der theologischen Fakultät, 1743 ordentliches Mitglied, worauf er seine Nebenämter niederlegte, und einzig und allein dem theologischen Unterrichte und der theologischen Schriftstellerei sich widmete. In seinen Vorlesungen hatte er gewöhnlich 300—400 Zuhörer. Er war unermüdlich im Lehren und ließ sich auch durch körperliche Leiden nicht davon abhalten. Seine Zuhörer hingen ihm mit großer Verehrung an; selten ist einem Universitätslehrer so getreu nachgeschrieben worden. Sein Vortrag war trocken und öfter durch Hüsteln unterbrochen, aber der Inhalt entsprach genau der Stufe der Zeitbildung und glänzte durch gewandte Schematisirmethode, klare und scharfe Begriffsbestimmung und eine Masse solider Gelehrsamkeit **). Außerhalb des Kreises seiner ausgedehnten Lehrthätigkeit wirkte Baumgarten durch viele theologische Schriften, wozu die erst nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen hinzukommen. Seine ungeheure Belesenheit befähigte ihn aber auch, auf anderen Gebieten sich zu bethätigen. So rühren von ihm her die 16 ersten Bände der allgemeinen Welthistorie, aus einem unvollkommenen englischen Original entstanden; sie sind von ihm mit einem großen Reichthum von gelehrten Anmerkungen versehen worden. Adelung, Heilmann, Joh. David Michaelis, Nösselt haben von ihm Anregung empfangen. Am nächsten stand ihm Semler, der durch seine Vermittlung von Altorf nach Halle berufen wurde. Allgemein geachtet, weithin rühmlich bekannt, starb er 1757.

Um Baumgartens Verdienste gehörig zu würdigen, muß man sich erinnern, daß die Spener-Franke'sche Schule alsobald nach dem Abtreten der beiden Häupter eine wenn nicht feindselige, so doch gleichgültige Stellung gegen die Wissenschaft eingenommen hatte. In Baumgarten sehen wir sie wieder mit der Wissenschaft einen Bund eingehen, der ihm, nach Semler's Zeugniß, von den Pietisten zum Vorwurf gemacht wurde. Doch kann man nicht sagen, daß er irgendwie den positiven Gehalt des christlichen Glaubens aufgegeben hätte. Baumgarten steht durchaus auf orthodoxem Standpunkte, und gebraucht meistens die dicta probantia nach althergebrachter Weise, wie dies vor Allem die nach seinem Tode herausgegebene evangelische Glaubenslehre in 3 Bänden bezeugt. Nach Anführung anderer Stellen zum Erweis der Auferstehung fährt er also fort: „welchen Hiob 19, 25—27. noch beizufügen ist, nach der Hypothesi einer weitern Absicht Hiobs

---

*) Als Curiosum führen wir an, daß B. in der katholischen Encyklopädie von Wetzer und Welte Vorläufer Hegels genannt wird.

**) In 8 Bänden gab er Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek (nämlich der seinigen).

als auf die bloße Wiederherstellung seiner zeitlichen Wohlfahrt.« III. 711. Er kennt also die abweichende Auslegung; und die gewohnte Auslegung hat ihm doch nur eine hypothetische Geltung. Dies zugleich ein Beweis seiner von Semler oft gerühmten Behutsamkeit. In der Lehre vom Abendmahle vertheidigt er im Allgemeinen den Lehrbegriff seiner Kirche, daß in, mit und unter Brod und Wein Leib und Blut Christi dargereicht werden, er verwirft aber auf's Bestimmteste die Consubstantiation. Glaubensl. III. 373. So erlaubt er sich auch den Exorcismus bei der Taufe darzustellen als »eine willkürliche Handlung, in keinem göttlichen Befehl oder Nothwendigkeit gegründet, die zwar, wenn sie gehörig verstanden, erklärt und gebraucht wird, nützlich beibehalten, aber ohne Nachtheil der wesentlichen Beschaffenheit der Taufe abgeschafft werden kann.« III. 321. Den Einfluß der Spener=Franke'schen Schule bemerkt man darin, daß Baumgarten die symbolischen Schriften nicht anführt, und daß er bei jeder Lehre die daraus fließenden Pflichten und sittlichen Regeln und Trostgründe erläutert. Es ist offenbar, daß dieser Standpunkt noch himmelweit entfernt ist vom Semler'schen, der mittelst des Grundsatzes, daß alle Glaubenswahrheiten mit Rücksicht auf die moralische Ausbesserung zu betrachten seyen, jene über Bord warf. Sehr zu loben ist in dieser Glaubenslehre die Klarheit und Schärfe der Begriffsbestimmungen; es fehlt aber freilich alle und jede Deduktion, welcher Mangel, innig zusammenhängend mit dem complicirten Schematismus, der auf jeder Seite entgegentritt, damals freilich weit weniger gefühlt wurde. Von spekulativer Behandlung der Glaubenswahrheiten ist keine Spur anzutreffen; der Einfluß der wolfischen Philosophie macht sich nur in der angegebenen formellen Beziehung geltend. Zu bemerken ist die Dissertation von 1743 de conversione non instantanea, worin die Polemik gegen einen Abweg der Spener=Franke'schen Richtung hervortritt. Ueber seine Moral fällt Niemeyer ein sehr günstiges Urtheil: »in der Moral mochte ihn Mosheim an feiner Weltkenntniß und im Styl übertreffen; an Bestimmtheit und Strenge der Begriffe ist ihm Baumgarten weit überlegen. Noch nie war vielleicht die Sittenlehre des Evangeliums so philosophisch behandelt, ohne daß der eigenthümliche Karakter und der religiöse Dialekt ihrer Urkunde verwischt wäre.« Wir möchten hinzusetzen, daß Baumgarten ein Bestreben zeigte, die Sittenlehre an die Thatsache der Erlösung und Versöhnung in Christo anzuknüpfen, doch ohne daß dies im Einzelnen genau durchgeführt wäre. Wenn gleich alle einzelnen Vorschriften durch Schriftstellen belegt werden, so vermißt man doch die Ableitung derselben aus dem christlichen Grundprinzip und aus der Grundstimmung, die das Evangelium im Herzen der Erlösten schafft, ein Mangel, der der orthodoxen Periode überhaupt anhaftete, und der freilich die rationalistische Behandlung der Moral in späteren Zeiten vorbereitete. Baumgarten hat auch die Geschichte des Christenthums bearbeitet, wobei sein compendiöser Abriß (breviarium) der Kirchengeschichte allerdings weit weniger in Betracht kommt, als seine Geschichte der Religionsparteien, die sich durch viele Kenntniß des Materials und mitunter gute Zeichnung der betreffenden Gegenstände empfiehlt. Außerdem hat er noch mehrere spezielle historische Themata behandelt. In der Exegese und Hermeneutik (er hat Erklärungen biblischer Bücher und eine Hermeneutik geschrieben) ist am wenigsten seine Stärke zu suchen, eben so wenig in seinen Predigten. In seinen theologischen Bedenken, wovon 7 Sammlungen von 1743—50 vorliegen, erkennt man den am Lehrbegriffe seiner Kirche festhaltenden, dabei humanen und besonnenen Theologen. Vgl. über ihn Semler, kurzer Entwurf des Lebens des wohlseligen Herrn Dr. Baumgartens, als Theil des von demselben gesammelten Ehrengedächtnisses des Seligen. Halle 1758. Angehängt ist ein Verzeichniß aller Schriften desselben, nebst Angabe derjenigen, die als posthuma herauskommen sollten. Auch in seiner eigenen Lebensbeschreibung (Halle 1781. 82.) hat ihm Semler ein Ehrengedächtniß gestiftet, im ersten Theile. Vgl. überdies Niemeyer, die Universität Halle nach ihrem Einflusse auf gelehrte und praktische Theologie, insbesondere S. LXX u. ff. und desselben Artikel über Baumgarten bei Ersch und Gruber.

Herzog.

Baumgarten=Crusius, Ludwig Friedrich Otto, wurde als der jüngste von

vier Brüdern, unter denen der dritte, Detlev Karl Wilhelm, zuletzt Rektor der Landesschule in Meißen, auch in der theologischen Literatur, namentlich durch »die unsichtbare Kirche« (Lpzg. 1816) bekannt geworden ist, am 31. Juli 1788 zu Merseburg geboren, wo sein Vater, Gottlob August Baumgarten, welcher den Namen seines Stiefvaters Crusius dem seinigen beigefügt hatte, Stifts-Superintendent war. Von ihm, dem Verfasser von »Schrift und Vernunft«, streng und gottesfürchtig erzogen, besuchte er erst das Gymnasium seiner Vaterstadt, dann die Fürstenschule zu Grimma und seit 1805 die Universität Leipzig, Theologie und Philologie zu studiren, ward 1808 Magister und Candidat der Theologie und habilitirte sich 1809 auf dem philosophischen Katheder daselbst durch eine noch jetzt geschätzte Dissertation de Philebo Platonico. Seit 1810 Baccalaureus der Theologie und in das Prediger-Collegium der Universitätskirche aufgenommen, ward er, nachdem er mehrfach auch über theologische Gegenstände Vorlesungen gehalten, 1812 als außerordentlicher Professor der Theologie nach Jena berufen, wo er Dr. der Theologie, 1817 ordentl. Honorar-Professor, 1818 Beisitzer des Senates und der Fakultät, 1824 deren ordentl. Mitglied und zuletzt, nach dem Tode von Schott, und dem Rücktritt von Danz, 1835, ihr Primarius und Senior wurde. Anfangs als Docent mehr im kleineren Kreise wirkend, fand er bald die volle ihm gebührende Anerkennung und erfreute sich ihrer auch von Seiten der Erhalter der Universität, welche ihm dieselbe bei Gelegenheit mehrfacher Vocationen und sonst in jeder Weise aussprachen. Er las mit Ausnahme der Kirchengeschichte über alle Theile der sog. theoretischen Theologie, vorzugsweise neutestamentliche Exegese, biblische Theologie, Dogmatik, Ethik und Dogmengeschichte, leitete die dahin einschlagende Abtheilung des theologischen Seminars, und hat diese Disciplinen auch durch eine Reihe von gehalt- und geistvollen Schriften angebaut. Einer früheren Periode gehören an „de homine Dei sibi conscio,“ 1812, und »das Menschenleben und die Religion,« 1816, in denen er die Ursprünglichkeit und eigenthümliche Berechtigung der letzteren von seinem, dem Schleiermacher'schen in mancher Hinsicht verwandten, jedoch mehr dem Schelling'schen sich nähernden Standpunkte aus nachzuweisen suchte. Um so entschiedener trat er einerseits für religiöse Freiheit gegen Harms in die Schranken durch die XCV theses theol. contra superstitionem et profanitatem, 1817, andrerseits gegen den damals herrschenden Rationalismus vulgaris im 1. Bande der 1818 von Klein und Schröter gegründeten Oppositionsschrift, welche er seit 1828, bis zu ihrem Schluß 1831 mit Fries und H. Schmid fortsetzte. Diese Polemik, nur mit mehr positiven Ergebnissen verknüpft, zieht sich auch durch seine außerordentlich stoffreiche, aber nicht durchsichtig genug gehaltene Einleitung in das Studium der Dogmatik (Lpzg. 1820), ein Mangel, der schon in weit geringerem Grade dem Lehrbuch der christl. Sittenlehre (das. 1826) und den Grundzügen der bibl. Theologie (Jena 1828) zur Last gelegt werden kann, wogegen beide seine wachsende Gelehrsamkeit, seinen feinen, immer mehr in die Tiefe dringenden Sinn und seine immer freier werdende Richtung bekunden. Die letztere legte er bald darauf (1830) theils wider die bekannte Denunciation gegen ihre beiden hallischen Vertreter in der Schrift über Gewissensfreiheit, Lehrfreiheit und den Rationalismus«, theils in dem »Grundriß der evangel. kirchlichen Dogmatik« zu Tage, während er sein »Lehrbuch der Dogmengeschichte« vorbereitete, welches 1832 erschien und, abgesehen von der Form und Gruppirung des Materials, die durch die »Einleitung« und mehrere in akademischen Gelegenheitsschriften gegebene dogmenhistorische Monographien, sowie durch treffliche Arbeiten im »Hermes« erregten Erwartungen in hohem Grade befriedigte. Jene Gelegenheitsschriften sammelte er, mit andern verbunden, nachdem er 1834 »über Schleiermacher, seine Denkart und sein Verdienst« und »über einige Schriften von Lamennais« sich ausgesprochen hatte, 1836 in die „Opuscula academica“ und unterzog sich mit großer Selbstverläugnung der Besorgung und Vollendung von Schott's N. T. in der vierten Ausgabe, 1839. Ununterbrochen an dogmengeschichtliche Studien hingegeben und mit der Verarbeitung seiner Forschungen in dem Lehrbuche der Dogmengeschichte schon längst nicht mehr zufrieden, faßte er dieselben in dem mit höchster Präcision und Schärfe ge-

schriebenen „Compendium der Dogmengeschichte," Lpzg. 1840, zusammen, von dem er jedoch nur den ersten, allgemeinen Theil zum Abschluß brachte, indem er sich alsbald zu einer „theologischen Auslegung der johanneischen Schriften" hingezogen fühlte, während ihn überdies die theol. Redaktion der „Neuen Jen. Lit.-Zeitung" in Anspruch nahm. Eben war die erste Abtheilung, Einleitung und Auslegung des Evang. Johannes Kap. 1—8, im Druck fertig geworden, als ein Schlagfluß fast ohne alles Vorgefühl des Todes am 31. Mai 1843 ihn hinwegnahm mitten aus unvollendeten Werken und reichen literarischen Plänen, zu deren Ausführung sich eine Fülle nur von ihm zu sichtenden Materials vorfand. Doch wurden 1844 f. theils aus ihm, theils aus Collegienheften durch jüngere Kräfte ein Commentar zum Matthäus und den andern Synoptikern, die noch fehlende Auslegung der joh. Schriften und Commentare zum Römer-, Galater-, Epheser-, Kolosser-, Philipper- und den Thessalonicher-Briefen gegeben. Hase aber vollendete 1846 das Compendium der Dogmengeschichte, indem er zu dem im Nachlaß vorgefundenen fertigen Text die Noten hinzufügte — eine Arbeit, wie sie von allem Andern abgesehen nur der Freund übernimmt, und zugleich ein Zeugniß für das Verhältniß, in welchem Baumgarten-Crusius zu seinen Kollegen stand. Was und wer er sonst war, dieser Geschichtschreiber des religiösen Geistes, dem „die Geister aller Zeiten wirkten", ist von Hase in der Vorrede zu dem gedachten Theil des Compendiums von Eichstädt in klassischer Rede (Jena 1844) ausführlicher geschildert. Milde und zartfühlend, allem leidenschaftlichen theologischen und kirchlichen Parteitrieben von Grund der Seele abgeneigt, daher schon von den Parteien, welche in seine Zeit fielen, bisweilen auf seltsame Weise verkannt, von dem gegenwärtigen Geschlecht bereits bei Weitem nicht genug gekannt, hat er als Exeget, mit allen dazu nöthigen Mitteln ausgerüstet, den Sinn der Schrift mit seltener Unbefangenheit und Schärfe erforscht, als Dogmenhistoriker die Urbildung und Entwickelung der religiösen Denkarten und Dogmen in einem Umfange und mit einer Feinheit wie nur Wenige erkannt und verfolgt, als Systematiker nicht sowohl in durchgreifender Organisation der von ihm vertretenen Disciplinen, namentlich der Dogmatik, aber desto mehr durch tiefes Eindringen in ihr zarteres Gewebe Ausgezeichnetes geleistet und immer an dem Grunde und Wesen des Evangeliums gehalten, welches ihm Sache und Kraft Gottes zur Seligkeit und so, aber auch nur so, stark genug war, die Welt zu überwinden.

E. Schwarz.

Baumgärtner, Augustin (auch Paumgartner), aus einem edlen bayrischen Geschlechte, beider Rechte Doktor („vir juris Pontificii scientissimus" Annal. Acad. Ingolst. T. I, p. 207), herz. bayrischer Rath, zuletzt Kanzler, ward geboren zu München im Jahre 1531. Gebildet auf der Universität Ingolstadt, die er im Jahre 1548 bezog, hat er sich besonders als bayrischer Gesandter auf dem Concile zu Trident Berühmtheit erworben. Auf Aufforderung des römischen Legaten zu München schickte nämlich, als zu Anfang des Jahres 1562 die Verhandlungen des Concils wieder aufgenommen wurden, Herzog Albrecht V. seinen Rath Baumgärtner in Begleitung des Jesuiten Cavillon (Professor der Theologie zu Ingolstadt) als Gesandten nach Trident. Am 27. Juni desselben Jahres wurden die Gesandten des Bayernherzogs den versammelten Vätern vorgeführt. Baumgärtner, ein aufgeklärter Mann, unerschrockenen Gemüthes und nicht gemeiner Redegabe, hielt dabei, nachdem er ein Schreiben seines Herrn, worin derselbe seinen Eifer für die katholische Religion und seine Hochachtung gegen das Concilium zur Genüge bezeugte, übergeben hatte, im Namen seines Herrn eine feierliche Rede, die zu den wichtigsten Aktenstücken des Concils zählt. Nach den üblichen schmeichelhaften Begrüßungen, nachdem er Wehklage erhoben ob der auch in Bayern rasch um sich greifenden Pestseuche der Glaubensneuerung, und den Abfall so Vieler mit beredten Worten geschildert, ging er zur Aufzählung der wirkenden Ursachen über und hielt mit seltener Offenheit den Urquell solches Unheiles dem Kreise der Väter vor...... „Die Grundsäulen der Kirche zittern vor der Empörung der Abtrünnigen", sprach er, „doch leichtfertig bleibt die große Zahl der Geistlichen beim Anblick des Aufruhrs. Ihre Laster selber bieten vielmehr zur Zerstörung des Heilig-

thumes auf, dessen Hüter sie seyn sollten. Ohne Furcht vor den Himmlischen, ohne Scheu vor den Sterblichen, wälzt sich die Menge schamlos in Wollüsten und sinkt zu den ekelhaften Hefen des Volkes nieder. Mit frecher Stirne trägt der Priester Gottes die Schande seiner Verdorbenheit zur Schau. Das entsetzet den Laien. Kein weltlicher Fürst duldet, daß der Unterthanen einer öffentlich mit unzüchtigen Weibern Buhlschaft treibe. Und die, welche der Keuschheit ewige Gelübde schwören, tragen deß kein Bedenken! Unter hundert Pfarrern der bayrischen Kirchen sind bei jüngster Untersuchung kaum drei bis vier ohne Beischläferin gefunden worden. Manche sind verehelicht, einige öffentlich, andere insgeheim. Das erzürnt das Volk; und die Gemüther wenden sich lieber falscher Schwärmerei zu, als einer Kirche, in welcher die Tugend bis auf den Namen vertilgt zu werden droht. Andere fallen von der Mutterkirche ab, weil sie das heilige Abendmahl dem Volke nicht gewährt, wie es göttlich eingesetzt, wie es von den ersten Christen lange, lange selbst von den Gliedern römischer Kirche genossen worden und bis heute noch die morgenländische Christenheit hat.... Darüber steiget des Volkes Unruhe auf, und der große Haufe dräuet Unglück. Schafft nun die heil. Versammlung von Trident nicht Rath mit Eile, so weiß mein Fürst, unverhohlen sey's gesagt, das Land nicht länger im schuldigen Gehorsam, oder den römisch-christlichen Glauben aufrecht zu erhalten. Derohalben ist ehrsamer, gelehrter und frommer Männer Rath, daß, sollen Kirche und Glauben fest, größere Spaltungen gemieden, die Abtrünnigen zurückgelockt werden, drei Dinge müssen vollbracht seyn: der Unterricht vollkommener in gebesserten Schulen werden; aufgehoben muß ferner werden das Verbot der Priesterehe, und das Mahl des Herrn in beiderlei Gestalt allem Volke gestattet.« — (Die Rede Baumgärtners steht u. A. in Georgii Wicelii Via Regia, p. 208 u. ff.). Die Synode sprach nach Beendigung der Rede Baumgärtners ihre Freude aus, Gesandte Herzogs Albrecht V. („hisce miseris temporibus in tota Germania firmissimum S. Apostolicae Ecclesiae propugnaculum" *Adlzreiter*, Boic. Gent. Annal. T. II. p. 279; *Sarpi*, Hist. Conc. Trid. p. 429) in ihrer Mitte zu sehen. Auf die Beschwerden des Gesandten aber einzugehen, vermied man, und den drei von ihm ausgesprochenen Wünschen erwiderte man mit einigen vag gehaltenen Versprechungen. Auch ein Schreiben Albrechts V. vom Jahre 1564 an Pius IV. (wohl auf Baumgärtners Antrieb verfaßt), in welchem die obigen Forderungen erneuert wurden, blieb ohne Erfolg. (Zu vergl. J. H. v. Falckenstein, vollständige Geschichten des Herzogthums Bayern 3. Theil, S. 555.) In Folge deß entsagte Herzog Albrecht bald allen reformatorischen Wünschen und hielt strenge an den Verordnungen des tridentinischen Concils. Die Jesuiten, die Albrecht zahlreich in's Land gerufen, und deren Einfluß (*Sarpi*, Lib. VI, p. 445 erzählt von einem Streite zwischen Baumgärtner und Cavillon) Baumgärtner bekämpft zu haben scheint, gewannen fortan am bayrischen Hofe eine fast unbeschränkte Herrschaft. Baumgärtner selbst tritt seit dieser Zeit in's Dunkel zurück. Er starb als Kanzler zu Landshut, den 18. April 1599, allwo in der St. Martinskirche sein Grabmal zu sehen. — Dr. **F. Fabri.**

Baxter, Richard, geb. in Rowdon, einem kleinen Dorf in Shropshire 12. Nov. 1615, einer der bedeutendsten nonconformistischen Theologen Englands aus der Zeit der englischen Revolution. Er hatte eine unvollständige theologische Bildung genossen, da sein Vermögen zum Besuche einer Universität nicht hinreichte, ersetzte aber diesen Mangel durch Fleiß, woran ihn auch seine von Jugend auf sehr kränkliche Constitution nicht hinderte. Im J. 1640 ward er als Pfarrer an die Gemeinde in Kidderminster (Worcester) berufen, nachdem dieselbe sich mit ihrem bisherigen unwürdigen Geistlichen abgefunden hatte. Obwohl der königlichen Familie ergeben, schloß er sich doch, von dem religiösen Geiste, welcher es beseelte, angezogen — an das Parlamentsheer unter Cromwell an, wo er seit 1742 als Feldprediger mäßigend wirkte und so viel er vermochte, Excesse des Fanatismus zu verhindern suchte. Krankheit nöthigte ihn, diese Stelle, die er mehrere Jahre bekleidete, aufzugeben. Nach seiner Wiedergenesung finden wir ihn wieder in Kidderminster. Die Hinrichtung Karls I. mißbilligte er laut und sprach sich einmal bei

einer persönlichen Zusammenkunft mit Cromwell sehr freimüthig zu Gunsten der verbannten Königsfamilie aus. Die Restauration begrüßte er als ein glückliches Ereigniß und suchte besonders eine Versöhnung der Bischöflichen und der Presbyterianer zu Stande zu bringen, zwischen welchen er selbst in den wichtigsten Fragen (z. B. eben über die Schriftmäßigkeit des Episkopats) eine mittlere Stellung einnahm. Bei der Conferenz in der Savoy, welche eben jene Versöhnung bewerkstelligen sollte, legte er unter Anderem auch eine von ihm entworfene "reformirte Liturgie," eine Umarbeitung des Commonprayerbuchs vor. Die Versuche scheiterten an der Hartnäckigkeit der Bischöfe: 1662 ward die sogen. Uniformitätsakte erlassen, in deren Folge auch Baxter mit 2000 seiner Amtsgenossen seine Stelle verlor. Kaum zuvor hatte er das vom Lordkanzler Clarendon ihm angebotene Bisthum Hereford ausgeschlagen, und sich nur die Gnade ausgebeten, bei seiner geliebten Gemeinde in Kidderminster bleiben zu dürfen, jedoch vergeblich. Er zog sich 1663 nach Acton (Middlesex) zurück, wo er sich meist mit schriftstellerischen Arbeiten abgab. Die "ewige Ruhe der Heiligen" und den "Ruf an die Unbekehrten" hatte er jedoch schon zuvor in Kidderminster geschrieben. Die Indulgenz vom J. 1672 gab ihm wieder die Möglichkeit, öffentlich zu predigen: er ließ sich in London nieder, wo er übrigens wieder unter den Plackereien gegen die Nonconformisten zu leiden hatte, bis er endlich 1685 auf Grund einiger Stellen seiner "Pharaphrase des N. Testam." von dem berüchtigten Lord Oberrichter Jeffries auf die brutalste Weise peinlich verhört und von der servilen Jury zu einer Geld- und Gefängnißstrafe verurtheilt wurde. Im Nov. 1686 nach 18monatlicher Gefangenschaft ward er auf Fürsprache des Lord Powis befreit und ihm die Geldstrafe erlassen. Als mit Wilhelm III. die Grundsätze religiöser Duldung, für welche B. so lange gearbeitet und geduldet hatte, wenigstens hinsichtlich der protestantischen Parteien Geltung erhalten hatten, flossen die letzten Jahre seines Lebens in stillem Frieden dahin. Er starb 8. Dez. 1691 in London. Ausgezeichnet war B. besonders durch seine Thätigkeit als praktischer Geistlicher: dem Ideal eines solchen, wie er es in seinem „Reformed Pastor", einer noch jetzt in England vielgelesenen Pastoraltheologie niedergelegt hat, ist er selbst sehr nahe gekommen: Kidderminster ward durch ihn eine wahre Mustergemeinde. Außerdem war er auch ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und zwar nicht bloß im praktischen, sondern auch im dogmatischen Gebiet. Seine Methodus theologiae und Catholic theology haben allerdings weniger seinen Ruhm begründet, als eben seine praktischen Schriften und zwar unter ihnen vorzugsweise die zwei: „The Saints' everlasting rest" und „A Call to the Unconverted", beide durch warme und zugleich überzeugende Darstellung ausgezeichnet. — Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Orme Lond. 1830 mit einer Lebensbeschreibung B.'s als Einleitung. — R. B. nach seinem Leben und Wirken von v. Gerlach, Berlin 1836. Sein Leben als Zugabe zu der Uebers. des evangel. Geistlichen. Berlin Eichler 1834. R. B's. Leben und Wirken von Schmidt, Leipz. 1843. Calamys life of R. B. Lond. 1713. Eine Selbstbiographie B.'s (Narrative of the most remarkable passages of his life and times), welche für die Karakteristik der damaligen Zustände in England einen ähnlichen Werth hat wie **Burnets** bekannte history of his own times, hat sein Freund Matth. Sylvester unter dem Titel: Reliquiae baxterianae Lond. 1696 herausgegeben. 2. Aufl. 1713. 2 Bände. "Fortsetzung" 1727. Man vgl. ferner *Buck's* theol. Dictionary s. v. u. Penny-Cyclop. Lond. 1835. s. v. Th. B. Macaulay, Gesch. Englands übers. v. Paret, Stuttg. 1850. II, 223 ff. 408. III, 236 ff. H. P.

Baxterianismus heißt in der englischen Theologie der gemilderte Calvinismus, dessen namhaftester Vertreter in älterer Zeit der ebengenannte R. Baxter war. Dieser Ansicht zufolge ist zwar eine bestimmte Anzahl Menschen von Gott zur Seligkeit bestimmt, in Hinsicht auf die übrigen wird aber keine göttliche Verwerfung angenommen, sondern gelehrt, daß alle, welchen das Evangelium gepredigt wird, im Stande sind, durch Annahme desselben ihre Seelen zu erretten. Auch in anderen Lehrpunkten wird der strenge Calvinismus gemildert. Obwohl der Name als Sektenname niemals Bedeutung

hatte, so ist doch die große Mehrzahl englischer und schottischer Theologen der mit diesem Namen bezeichneten Milderung calvinistischer Lehre zugethan. Als spätere bedeutendere Vertreter dieser Ansicht sind Watts und Doddridge zu nennen. H. P.

Bayern, Einführung des Christenthums; Schicksale der Reformation und der evangelischen Kirche. Die frühzeitigen Niederlassungen der Römer in den Donaugegenden des jetzigen Bayerns lassen hier früher als im größten Theil des übrigen Deutschlands Spuren des Christenthums entdecken. Mag die Sage von der hl. Afra, die zu Diocletians Zeit aus einer Priesterin der Venus eine christliche Märtyrerin wurde, nur bis zum 6. Jahrhundert hinaufreichen (s. d. Art.) — ein der Geschichte des h. Severin (454) sind uns aus der Gegend von Passau Züge eines Mannes aufbehalten, die ihn als den Schutzengel eines schon durchaus christlichen und gegenüber den arianischen Barbaren katholischen Landes erkennen lassen. Ohne ein Bisthum anzunehmen, verschmähte er doch ein mönchisch zurückgezogenes Leben, um desto hülfreicher in die umgebende Noth eingreifen zu können. In der ersten Hälfte des 8. Jahrh. finden wir Bonifaz mit Sturm in Bayern thätig. In Passau, Freising, Würzburg, Regensburg sind bereis Bischöfe, bald auch (Mitte 8. Jahrh.) in Augsburg, Eichstädt, eine Zeit lang in Neuburg. Reiche Klöster erstehen in Menge, das hauptsächlichste Benediktbeuren. Herren des Landes sind seit der Mitte des 6. Jahrh. die Bojoarenherzoge unter fränkischer Oberherrschaft. Unter ihnen wirkte der h. Emeran 3 Jahre lang bis zu seinem tragischen Ende, und der h. Rupert, von Fürst Theodo aus Worms berufen, 696, der Kirchen und Klöster in und um Regensburg und Salzburg baute, Corbinian um 720 zu Freising, von 735 an Bonifaz, 740 Wilibald, erster Bischof von Eichstädt, der nach Jerusalem pilgerte und auf Bonifaz Veranlassung nach Bayern kam. Am Ende des 8. Jahrh. hat Bayern ein völlig geordnetes Kirchenwesen mit dem Erzbisthum Salzburg als Mittelpunkt. Schon vor Karl d. Gr. hat es ein eigenes Gesetzbuch. Unter Thassilo wurde Bayern von Karl d. Gr. in Besitz genommen, durch Ludwig den Frommen zu einem Königreich erhoben. Ueber ein Jahrhundert lang blieb es im Besitz der Karolinger, bis es unter Luitpold wieder eigene Herzoge erhielt, 1083 unter welfische Fürsten und 1180 unter die neue Wittelsbacher Dynastie kam. 1127 gelangt es in den Besitz der Rheinpfalz, 1250 fand die Theilung in Oberbayern nebst Pfalz mit der Kurwürde, und Niederbayern statt; jenes erhielt zur Residenz München, dieses Landshut, wo 1459 von Ludwig d. Reichen die Universität gestiftet wurde. Beide Theile wurden 1506 wieder vereinigt. — Die Reformation fand in Bayern gleich Anfangs vielfach Eingang. Zahlreiche Geistliche, auch die Landstände erklärten sich dafür, ohne daß Herzog Wilhelm, damals mit dem Kaiser gespannt, dagegen auftrat. Erst als 1521 Luther zu Worms in die Acht erklärt war, schritt er auf Anlaß Dr. Eck's, des heftigsten Vorkämpfers gegen die antipapistischen Neuerungen, ein und führte durch das ganze Land die strengste Inquisition ein, ließ Straßen bewachen, auf welchen Zuhörer zu evangelischen Predigern gehen wollten, u. dgl. Schon im Januar 1524 schreibt Luther: der Herzog in Bayern lasse Ketzer umbringen und verfolgen, und im Oktober: in Bayern ist das Kreuz und des Wortes Verfolgung gar stattlich im Gang, wiewohl das Wort nicht öffentlich ist ausgestreut worden, so gar wüthen jene Schweine, aber das vergossene Blut wird sie schon ersticken. 1527 wurde Georg Carpentarius zu München als Ketzer verbrannt. Im August darauf wurde Leonhard Kaiser von Schärding, der als Vikar im Passau'schen wegen evangelischer Verkündigung gefangen gesetzt, seine Pfarre verließ und nach Wittenberg zog, von hier aber nach zwei Jahren seines todtkranken Vaters wegen nach Hause kam, vom Pfarrer des Orts verrathen, nach Passau gefangen geführt, und trotz des Verwendungsgesuchs des Kurfürsten von Sachsen, des Markgrafen von Anspach und vieler Anderen auf Befehl Herzogs Wilhelm am 16. August verbrannt. Seine letzten Worte waren: Jesu, ich bin dein, mach mich selig! In Landsberg wurden 9 Männer zum Feuertod, in München 29 zum Tod im Wasser verdammt.

Um so ungehinderteren Fortgang fand das evangelische Bekenntniß in den vielen,

erst am Anfang des 19. Jahrh. zu Bayern gekommenen Besitzungen, namentlich in Franken, in der Markgrafschaft Anspach (s. d.), im Zweibrücken'schen, wo Joh. Schwebel auf Veranlassung Markgraf Wolfgangs eine Kirchenordnung verfaßte, und in den fränkischen und schwäbischen Reichsstädten Nürnberg, Rotenburg, Nördlingen, Augsburg, Hof, Memmingen, Lindau, Kaufbeuren, Dinkelsbühl. In Nürnberg fand die Reformation warme Freunde und Vertheidiger in den angesehensten Patriciern und Gelehrten wie Pirkheimer, Lazarus Spengler, und schon 1522 predigten das Evangelium Andreas Osiander, Sleupner, Venator, Besler, Böhmer. An Ostern 1524 nahmen über 3000 Kirchengenossen das Abendmahl unter beiden Gestalten. Als Erzherzog Ferdinand sich darüber beschwerte, erwiederte der Rath herzhaft: er wolle nicht länger dem unchristlichen Irrsal anhängen, sondern bei dem lauteren Gotteswort getreulich stehen und bleiben. 1532 verglich sich die Stadt mit Markgraf Georg über eine und dieselbe von Osiander und Brenz verfaßte Kirchenordnung. Von Nürnberg aus verbreitete sich die Reformation nach Nördlingen; Billikan richtete den Gottesdienst auf evangelische Weise ein. In Hof im Voigtland geschah dieß durch Caspar Lohner. In Augsburg trat 1521 Dr. Joh. Frosch gegen die Papisten auf; ihm schlossen sich Stephan Agrikola, Urban Regius, Johann Speiser an, und nach dem Reichstag 1530 Wolfgang Musculus aus Straßburg. Im April 1540 berief der Rath zu Speier einen evangelischen Prediger. In Regensburg hatte unter dem Druck, den die bischöfliche Curie ausübte, und den Drohungen der Herzoge von Bayern, ihren Unterthanen den Verkehr mit der Stadt zu verbieten, das Verlangen nach der reineren Lehre nur zugenommen. Durch den Reichstag 1541, während dessen die evangelischen Fürsten ihre Geistlichen hatten predigen lassen, waren die Bewohner mit dem Evangelium noch näher bekannt geworden, und 1542 wurde der Gottesdienst reformirt. Der erste Prediger war Erasmus Zollner. In demselben Jahr führte Pfalzgraf Otto Heinrich, im Herzogthum Neuburg, der sogen. jungen Pfalz, unter Beihülfe des Michael Diller und A. Osiander die Reformation ein. 1543 erschien die neue Kirchenordnung. In Baireuth predigte Johann Brückner, in Wunsiedel Andr. Rabenstein. In Bamberg, dem Sitz des Bischofs, des aufgeklärten Georg von Limburg, der die ausgezeichnetsten Gelehrten um sich versammelt, schlug die evangelische Lehre schon vor 1520 Wurzel. Ein Abmahnungsbreve des Pabstes an die Bamberger gab Luther selbst 1522 deutsch heraus. Bischof Lorenz Bibra von Würzburg nahm Luthern 1518 auf seiner Reise nach Heidelberg freundlich bei sich auf. Leider starben die ebengenannten erleuchteten Kirchenfürsten zu früh für die Sache des Protestantismus, dieser 1519, jener 1522. Nach dem Regensburger Reichstag 1541 wurde gegen die Evangelischen in Bamberg gewaltsam eingeschritten, ohne daß jedoch die Priesterpartei entschieden siegte. Im Oettingen'schen trat Graf Ludwig 1544 dem schmalkaldischen Bund bei, mußte jedoch seine Anhänglichkeit an die evangelische Lehre dadurch büßen, daß er 1547 nach dem unglücklichen Krieg seiner Grafschaft beraubt und diese seinen katholisch gebliebenen Söhnen Friedrich und Wolfgang vom Kaiser übergeben wurde. Er selbst irrte, mit der Acht belegt, in der Verbannung umher. Die Geistlichen, die das Interim nicht annahmen, wurden verjagt. Erst nach dem Passauer Vertrag kehrte er und mit ihm das evangelische Bekenntniß in die Grafschaft zurück.

Schon in Regensburg, wo die Vergleichsverhandlungen 1541 zu keinem Ergebniß führten, riethen die Herzoge Wilhelm und Ludwig von Bayern dem Kaiser zu Gewaltmaßregeln gegen die Protestanten. Rotte man die Ketzerei nicht aus, so müsse das Ansehen des Kaisers und Reichs wankend werden. Trotz dieser Feindseligkeit gegen die Reformation erkannte indeß Herzog Wilhelm, daß für Verbesserung des Kirchenwesens, Hebung des tiefgesunkenen Priesterstandes zumal, Etwas geschehen müsse. Seine Bestrebungen scheiterten an den Bischöfen. Da ließ er 1549 Jesuiten berufen, namentlich um die Universität Ingolstadt, wo sich viele Lehrer zu den protestantischen Grundsätzen bekannten, vor Ansteckung zu bewahren. Sie übernahmen sogleich die Leitung der theologischen Studien und gewannen nicht bloß in Bayern mächtigen Einfluß, sondern wur-

den als Beichtväter und Rathgeber der Fürsten weithin in Deutschland Urheber der blutigsten Verfolgungen der Protestanten. Wilhelm's Nachfolger, Albrecht V. (1550—79) trat von Anfang gemäßigt auf. Das allenthalben sich aussprechende Verlangen nach kirchlichen Reformen suchte er dadurch zu befriedigen, daß er für Bayern die Gestattung des Abendmahls unter beiden Gestalten bewirkte und in Trient auf Genehmigung der Priesterehe antrug. Später aber fiel er gänzlich dem Einfluß Oesterreichs und der Jesuiten anheim und verfolgte die Protestanten mit Feuer und Schwert. Der 1552 errichteten Universität Dillingen ward der Beruf zugedacht, die Ketzerei zu bekämpfen. 1558 ward ein förmliches Inquisitionsgericht eröffnet, da nicht bloß Einzelne, sondern selbst (Dec. 1553) die Landstände offen das Verlangen nach der neuen Lehre aussprachen, und „statt allerlei Tands die reine Lehre" forderten. Energisch erhoben sie sich gegen die Inquisition, als „einen aus Neid und Gift kommenden Anschlag;" nichtsdestoweniger wurden strenge Mandate gegen die Protestanten erlassen, von den Beamten Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses verlangt; wer sich der Messe entzog, wurde mit Gefängniß, Geld, Daumstöcken, Landesverweisung bestraft. Im letzteren Fall mußte er von seinem Gut nahezu die Hälfte dahinten lassen. Schon damals verlangte man namentlich, daß der Monstranz die schuldige Ehre erzeigt werde. Evangelische Prediger wie Brenz und Amsdorf schickten den protestantischen Bayern Trost- und Vermahnungsschreiben (1564). Unter Wilhelm V., einem Zögling der Jesuiten, und seinem Sohn Maximilian I. steigerte sich noch die Strenge gegen die Evangelischen. Auch in Augsburg faßten die Jesuiten 1582 Fuß. Bayern ward so der Mittelpunkt des Romanismus in Deutschland und fand nach Kaiser Maximilians II. Tod einen mächtigen Verbündeten gegen die Protestanten an Oesterreich. Bald kannte der hierarchische Fanatismus keine Grenzen. Die evangelische Reichsstadt Donauwörth wurde, weil sie dem Abt zum h. Kreuz die Wiedereinführung der längst abgethanen öffentlichen Prozessionen verwehrt hatte, mit der kaiserlichen Acht belegt, ihrer Privilegien beraubt, in eine bayerische Landstadt verwandelt und alle evangelische Religionsübung in derselben mit Gewalt aufgehoben (1607). Gegen die evangelische Union von 1608 wurde auf Herzog Maximilians Betreiben durch den Vertrag zu München 1609 die katholische Liga gebildet, der Pfalzgraf von Neuburg zum Uebertritt zum Katholicismus bewogen.

Nach dem Ausbruch des 30jährigen Kriegs zog Maximilian ein Heer bei Donauwörth zusammen, mit dem er bis Prag vordrang. Der Sieg auf dem weißen Berg war hauptsächlich sein Werk. Später übergab er den Oberbefehl an Tilly. Zur Belohnung erhielt er die Kurwürde und die Oberpfalz. Durch das Restitutionsedikt 1629 wurden der evangelischen Kirche die eingezogenen Güter wieder entrissen und an vielen Orten, wie in Augsburg, Kaufbeuren u. a. die katholische Kirchenübung wieder eingeführt. Kurze Zeit gaben Gustav Adolphs Siege den Evangelischen in Bayern die Religionsfreiheit zurück. Die Niederlage bei Nördlingen 1634 und die Einnahme Augsburgs 1635 hoben diesen Vortheil wieder auf und Bayern stritt in Süddeutschland noch über 10 Jahre gegen die Schweden und Franzosen mit abwechselndem Glück. Der westphälische Friede bestätigte ihm die Kur und die Oberpfalz. Das Normaljahr hatte der letzteren die Wiederherstellung der evangelischen Lehre verbürgt; allein Maximilian gewährte sie nicht. Fortan wurde das System der päbstlichen Nuntien für die protestantische Kirche, namentlich in Bayern, höchst nachtheilig. Eine Reihe bayrischer Prinzen nahm den kurfürstlichen Stuhl in Cöln ein, von wo die Nuntien ihre offenen oder versteckten Machinationen betrieben, bis die katholische Kirche selbst das Joch, unter das sie sich gebeugt, schmerzlich empfand. Abwechselnd war nun der Druck bald stärker, wie unter Karl Albrecht, Karl Theodor, bald schwächer, wie besonders unter Maximilian Joseph I., der den Jesuiten die Censur entzog, Klöster reformirte, das Schulwesen hob. Mit dem Ausgang des 18. Jahrhts., unter Maximilian Joseph II. und seinem Minister Montpelas trat endlich ein Zustand der Religionsfreiheit ein; nicht bloß daß eine Menge Klöster aufgehoben und für Volksunterricht besser gesorgt wurde; durch den neuen Länder-

zuwachs, der eine große Zahl evangelischer Gebiete dem Land zuführte, ward der Protestantismus mit gleicher Berechtigung in Bayern eingeführt und die Verfassung von 1818 garantirt die Rechte der protestantischen Kirche, („evangelisch" darf sie sich offiziell nicht nennen!) die sich in die Kirche diesseits des Rheins und die der Pfalz theilt. In letzterer hat 1819 eine Union der Lutheraner und Reformirten in der Weise stattgefunden, daß unbeschadet der den Bekenntnissen gebührenden Achtung nur die hl. Schrift als Glaubensgrund und Lehrnorm anerkannt seyn sollte, — eine Bestimmung, die freilich der Subjektivität zu freien Spielraum ließ, als daß nicht gegen rationalistische und lichtfreundliche Uebergriffe sich in neuerer Zeit eine lebhafte Gegenbewegung von Seiten der gläubigen, evangelischen Partei hätte erheben sollen, der nun der Sieg gesichert zu seyn scheint. In der Kirche diesseits des Rheins, die in der Erlanger Hochschule eine achtungswerthe Pflanzschule besitzt, findet eine Consistorialverfassung statt, den (katholischen) König als obersten Bischof an der Spitze, mit General- und Diöcesansynoden, jene alle 4 Jahre am Sitz des Provinzialconsistoriums. Ihre Ergänzung durch Presbyterien steht noch zu erwarten. Der Kniebeugungsstreit, der ein Jahrzehnt lang die Gemüther auf's Heftigste aufregte, hat 1848 durch die Bestimmung der bloß militärischen Salutation seine Beilegung gefunden. Auch ist der protestantischen Kirche in Bayern seit neuester Zeit die Theilnahme am Gustav-Adolfs-Verein gestattet.

(Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. *Seckendorf*, commentarius de Lutheranismo 2. Ausgabe 1694. fol. Marheinecke, Geschichte der deutschen Reformation 2. Aufl. 1831. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter d. Reformation 1839. Neudecker, Gesch. d. evang. Protest. in Deutschland. Richter, Gesch. der ev. Kirchenverfass. u. a.) **Hartmann.**

Bayle, Peter, geb. 1647 zu Carla, in der ehemaligen Grafschaft Foix, heute Depart. der Ariège. Er war Sohn eines reformirten Pfarrers, und zeichnete sich früh durch Lebhaftigkeit des Geistes, Scharfsinn und umfassendes Gedächtniß aus. Seine Studien fing er auf der protestantischen Akademie von Puylaurens an, und setzte sie, seit 1669, auf der damals berühmten Universität von Toulouse fort. Da er in der Lehre seiner Kirche Manches fand, das er nicht glaubte beweisen zu können, so zog er es vor, sich der römischen Autorität zu unterwerfen und ging, zum Triumphe der Toulouser Jesuiten, zum Katholicismus über. Sein Bedürfniß nach Wahrheit konnte er jedoch nicht unterdrücken; die scholastische Dogmatik gewährte ihm so wenig Befriedigung, daß sein übereilter Uebertritt ihn reute, und er Toulouse verließ, um zur evangelischen Religion zurückzukehren; er begab sich nach Genf, wo er sowohl Theologie studirte, als sich mit der cartesianischen Philosophie vertraut machte. Mehrere Jahre verlebte er als Hauslehrer an verschiedenen Orten am Ufer des Genfersees; in derselben Eigenschaft ging er nach Rouen, und von da, 1675, nach Paris. Kurz darauf verschafften ihm Basnage und Jurieu, welcher letztere später sein heftigster Gegner wurde, eine Lehrerstelle zu Sedan. Als 1681 diese Akademie durch königliche Willkür geschlossen wurde, erhielt Bayle einen Ruf nach Rotterdam als Professor der Philosophie. Schon vorher hatte er seine beiden ersten Schriften verfaßt: seine Objectiones gegen das 4. Buch der Cogitationes rationales de Deo, anima et malo des Mystikers Poiret (der 2. Edit. dieser Cogit. beigefügt, Amsterd. 1685. 4°.), und seine Lettre sur les comètes, worin er die abergläubischen Befürchtungen widerlegt, welche der Komet von 1680 hervorgerufen hatte, und sich überhaupt, obgleich sehr vorsichtig, gegen den Glauben an das Wunderbare erklärt; dieses scharfsinnige Buch, das er erst in Holland veröffentlichte, wurde die erste Veranlassung zur Spannung zwischen ihm und Jurieu (Cöln i. e., Rotterd. 1682, 12.; und öfter; d. 3. Ausg., 1699, 2 B. 12°, enthält die Antworten auf die Angriffe gegen diese Schrift). Bald darauf erschien, obgleich ohne seinen Namen, seine Critique générale de l'histoire du Calvinisme par Mr. Maimbourg (Ville franche, i. e. Amsterd. 1682, 2 B. 12.; 2. Ausg. in dems. Jahr mit Zusätzen); 1685 fügte er noch 2 Bände hinzu, unter dem Titel: Nouvelles lettres de l'auteur de la critique etc. Dieses Werk erregte

wegen seiner Gründlichkeit und seiner Mäßigung großes Aufsehn; deßhalb wurde es in Frankreich durch den Henker öffentlich verbrannt. 1684 gründete Bayle die für die Literatur- und Gelehrtengeschichte jener Zeit immer noch wichtige Zeitschrift: Nouvelles de la république des lettres, die er bis zum 36. Band, 1687, fortführte.

Die Revocation des Edikts von Nantes erregte seine tiefste Entrüstung; mehrere der ausgezeichnetsten durch diesen schändlichen Staatsstreich hervorgerufenen protestantischen Schriften haben Bayle zum Verfasser; von ihm sind: Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis-le-grand (Saint-Omer, i. e. Amsterd., 1685, 12.; wieder abgedruckt an der Spitze der Ausg. von 1713 der folgenden Schrift), Widerlegung einer elenden Lobpreisung der königlichen Willkür durch einen bekehrten Protestanten; — ferner: Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C.: contrains-les d'entrer, ou traité de la tolérance universelle, (Canterbury, i. e. Amsterd. 1686, 2 B. 12.; Rotterd. 1713, 2 B. 8.; deutsch, Wittenberg 1771, 4 B. 8.; englisch, London 1708, 2 B. 8.), worin Bayle beweist, wie unchristlich und ungerecht die buchstäbliche Anwendung der angeführten Worte Christi sey; der aus diesem, mit philosophischer Schärfe durchgeführten Werke hervorgehende Schluß ist, daß der Staat, als solcher, in Glaubenssachen keine Kompetenz habe. Für den Katholicismus war dies ein gefährliches Prinzip; deßhalb wurde das Buch ohne Verzug auf den Index gesetzt. Aber auch unter den Protestanten fand es Gegner; Jurieu, Bayle's eifersüchtiger und heftiger College, hielt Toleranz für gleichbedeutend mit Indifferenz, und warf Bayle einen die Religion gefährdenden Skepticismus vor. Es erwuchsen hieraus für diesen so viel Unannehmlichkeiten, daß er wünschte, eine Anstellung in Berlin zu finden; der Tod des großen Kurfürsten verhinderte jedoch die Erfüllung dieses Wunsches. Bayle entschloß sich daher, in der Hoffnung Jurieu zum Schweigen zu bringen, dessen Angriffe zu widerlegen; dieser Streit wurde in mehreren Schriften geführt, in welchen die beiden Gegner nicht immer die geziemende Schonung bewiesen. 1690 erschien: Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France (Amsterd. 1690, 12.; Paris 1692, 12.; Rotterd. 1709, 12.), zum Zwecke, die ausgewanderten Protestanten zur Geduld und Unterwerfung zu bewegen, da dies die Mittel seyen, ihnen die Rückkehr in ihr Vaterland zu verschaffen. Jurieu, der mit Recht von Unterwerfung nichts wissen wollte, aber mit Unrecht hier ein Mittel sah, Bayle anzugreifen, zögerte nicht, diesen für den Verfasser auszugeben, wogegen sich Bayle jedoch heftig vertheidigte. Es ist nicht nöthig, die Titel sämmtlicher, in dieser unerquicklichen Streitigkeit, an der auch noch andere Réfugiés Theil nahmen, gewechselten Schriften anzugeben. Jurieu stellte Bayle als das Haupt einer Partei dar, welche die gegen Frankreich damals verbündeten Fürsten zu trennen suchte, um die protestantischen Mächte der Größe Ludwigs XIV. zu opfern. Er fand Glauben bei Wilhelm III. und dieser erlangte, 1693, von dem Magistrat von Rotterdam Bayle's Absetzung. War aber dieser wirklich der Verfasser des Avis? Diese Frage ist schwer zu entscheiden; einige neuere Kritiker, Barbier (Diction. des auteurs anonymes, 2. Ed. Th. I, S. 117), Haag, Sayous, sind geneigt sie zu bejahen, obgleich die Ansicht La Bastide's (in seiner Schrift: L'auteur de l'avis aux réfugiés déchiffré, Amsterd. 1690, 12.), daß Pélisson der Verfasser sey, einige triftige Gründe für sich hat. Ist Bayle indessen der Verfasser, so ist wenigstens der Vorwurf ungegründet, er habe sich an die Spitze einer Verschwörung zu Gunsten Ludwigs XIV. gestellt; Niemand war weniger dem Könige geneigt als er; aber, den extremen Ansichten abhold, konnte er, ohne Verräther an dem Protestantismus zu werden, Versöhnung und Geduld empfehlen; übrigens hatte der Verf. des Avis die Absicht angekündigt, die in diesem aufgestellten Gründe in einer andern Schrift zu widerlegen, was aber durch den darüber ausgebrochenen Streit verhindert wurde.

Seiner Stelle beraubt, widmete sich Bayle nur noch philosophischen und literarhistorischen Arbeiten. Bereits 1692 gab er (Rotterd., 8.) den Projet seines Dictionnaire critique heraus, 1695 erschien der 1. Band dieses großen Werkes, dem Bayle seinen wahren Ruhm verdankt, das in dem ganzen gelehrten Europa mit großem Beifall

aufgenommen wurde, und immer noch seinen Werth behält (1715, Rotterd. i. e. Genf, 3 B. fol.; 1720, Rotterd., 4 B. fol., und öfter; zuletzt Paris, 1820—1824, 16 B. 8., mit vielen Zusätzen). Allerdings fand es auch lebhaften Widerspruch; Katholiken und Protestanten warfen ihm Skepticismus, Mangel an Achtung vor der h. Geschichte (besonders wegen des Artikels über David) ja sogar Manichäismus vor. Vor einer durch das Consistorium von Rotterdam ernannten Commission, die indessen mit vieler Mäßigung zu Werke ging, rechtfertigte sich Bayle und verpflichtete sich, einige anstößige Artikel umzuändern, was er auch in der 2. Ausgabe that. Das Werk entspricht nicht ganz seinem Titel; Bayle hatte jedoch weniger die Absicht, ein bloßes bio- und bibliographisches Repertorium zu geben, als diese Form zur Verbreitung seiner Ansichten zu gebrauchen; daher liegt das Haupt-Interesse weniger im Text als in den Noten, in denen Bayle sich frei ergeht, ohne sich an eine strenge Methode zu halten, die seinem ganzen Wesen zuwider war.

In den ersten Jahren des 18. Jahrh. veröffentlichte er mehrere kleine philosophische Schriften, zum Theil bestimmt, die immer sich erneuernden Anklagen gegen ihn zu widerlegen. Unter diesen Arbeiten starb er 1706. Seine außerordentliche Gelehrsamkeit, sein tiefer Scharfsinn, seine sittlichen Eigenschaften werden von Niemand geläugnet; nur wird ihm nicht nur Skepticismus, sondern selbst Feindschaft gegen das Christenthum vorgeworfen; neuere Gegner dieses letztern haben ihn sogar als einen ihrer Vorgänger dargestellt; so Feuerbach in seinem Buche: P. Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philos. u. der Menschheit; 2. Ausg. Leipz., 1848. Allerdings spricht sich Bayle selten mit apodiktischer Bestimmtheit aus; allein wenn er sich darauf beschränkt, die Gründe für und wider eine Lehre gegen einander über zu halten, so ist dies bei ihm keine bloß auf das Negative ausgehende Zweifelsucht, sondern das Streben, die Wahrheit von dem Irrthum zu sondern, und die Gränzen der Vernunft zu ermitteln; so beurtheilt ihn wenigstens Leibnitz in seiner Theodicee. Sein Zweck war nicht die Wahrheit zu läugnen, sondern nur sich Schwierigkeiten zu schaffen, in deren Bekämpfung sein reger, gewandter dialektischer Geist sich gefiel. Er hat daher auch kein philosophisches System aufgestellt; treffliche philosophische Ansichten finden sich aber in Menge in seinen Schriften; überhaupt überwiegt in diesen die Summe des Guten und Wahren bei weitem die dessen, was schädlich seyn könnte. — 1727—1731 gab Des Maigeaux Bayle's kleinere Schriften heraus: Oeuvres diverses, La Haye, 4 B. fol.; neue vermehrte Ausg., 1737, 4 B. fol. Seine Briefe erschienen: Rotterd., 1714, 3 B. 12.; eine bessere Ausgabe ist die von Amsterd., 1729, 3 B. 12.; Nouvelles lettres, La Haye, 1739, 2 B. 12. — S. über ihn: *La Monnoye*, Histoire de M. Bayle et de ses ouvrages, Amsterd., 1716, 8.; — den Artikel von Auger in der Biographie universelle; — den des Hr. Haag, in der France protestante; — *Sayous*, Histoire de la littérature française à l'étranger, Paris 1853, 8., B. I, 211 u. f. — **C. Schmidt.**

Bdellium, auch *βδέλλα, μάδελκον, βδολχόν* und maldacon genannt, ist ein durchsichtiges, stark- und wohlriechendes, wachsähnliches Baumharz, das in Arabien, Indien, Medien, Babylonien und besonders in Bactriana einheimisch war (Dioscorid. mat. med. 1, 80.; Plin. H. N. 12, 19.). Gewöhnlich versteht man dieses Gummi, nach dem Vorgange des Joseph. Arch. 3, 1, 6., den meisten griechischen Versionen (Aquila, Sym., Theodot.) und der Vulg. unter dem Genes. 2, 12. als Produkt des Landes Chavila neben Gold und Edelstein angeführten בְּדֹלַח, welches Numer. 11, 7. zur Vergleichung mit dem Manna dient. Man sieht also, daß es etwas den Hebräern sehr Bekanntes gewesen seyn muß, da es angeführt wird, um das Aussehen des Manna deutlich zu machen, daß es aber auch etwas sehr Geschätztes gewesen ist, da es sonst nicht neben Gold und Edelgestein angeführt worden wäre. Beide Merkmale passen in der That zu dem sogenannten Bdellium, dessen hohen Werth auch Plaut. Curc. 1, 2, 7. bezeugt, und als dessen Heimath ganz wohl Chavila angeführt werden konnte. Weit weniger sicher ist die nach dem Vorgange mehrerer Rabbinen von *Bochart*, hieroz. l. V c. 5. gelehrt ausgeführte, auch von

Gesenius angenommene Deutung des hebr. Wortes durch „Perlen", zu denen weder der Name noch die angegebene Lage sehr wohl paßt, noch auch die Vergleichung mit dem Manna. Andere, noch minder beachtenswerthe Erklärungen übergehend, müssen wir dagegen noch diejenige erwähnen, welche Lassen (in d. Alterthumskunde I, p. 289 ff. 529 f.) gegeben hat, indem er das sanskr. madâlaka vergleicht und demnach בְּדֹלַח für den „Moschus" hält, eine körnige, röthlichbraune Masse, kostbar, sehr geschätzt, weßhalb allerdings sowohl die Vergleichung mit dem Manna, als die Anführung neben Gold und die angegebene Heimath (Chavila) ganz gut damit stimmen würden. Bloß die Autorität der ältesten jüdischen Erklärer scheint noch der ersten Deutung den Vorzug zu geben.

Rüetschi.

Beatification, s. Kanonisation.

Beatus, s. Adoptianismus.

Beausobre. Isaac von Beausobre wurde geboren zu Niort im Jahre 1659, von einer alten protestantischen Familie; schon einer seiner Vorfahren hatte sich nach der Bartholomäusnacht nach der Schweiz geflüchtet. Isaac studirte die Theologie auf der damals noch blühenden Akademie von Saumur; bereits im 22. Jahre wurde er ordinirt. Als die Verfolgung ausbrach, und die Kirche, die er bediente, geschlossen wurde, zerbrach er im Eifer das an die Thüre angelegte königliche Siegel. Er mußte fliehen, begab sich nach Holland, und von da nach Dessau, wo er von der Fürstin von Anhalt, die zu Dessau eine französische Kirche stiftete, als Prediger angestellt wurde. Hier schrieb er, um ein Gutachten der Leipziger theologischen Fakultät zu widerlegen, das den Uebertritt des Herzogs von Sachsen-Barby vom Lutherthum zum Calvinismus mißbilligt hatte, seine Défense de la doctrine des réformés sur la providence, sur la prédestination, sur la grâce et sur l'eucharistie; Magdeburg 1694, 8. In diesem letztgenannten Jahre ging er nach Berlin ab, wo er während 46 Jahren das Predigtamt verwaltete, und von dem Könige hoch geschätzt, nach und nach zu hohen Ehren kam; als er 1738 starb, war er königl. Kabinetsprediger, Consistorialrath, Direktor des französischen Hauses, Aufseher über die französischen Schulen und Inspektor der französischen Kirchen in Berlin. Er war mit Lenfant von dem Hofe beauftragt worden, eine in sprachlicher Hinsicht revidirte neue Ausgabe der französischen Psalmen, so wie eine neue französische Uebersetzung des Neuen Testaments herauszugeben. Die Psalmen erschienen 1701 zu Berlin, fanden aber bei vielen réfugiés einen sonderbaren Widerstand; man wollte lieber den alten, obgleich in manchen Stücken unverständlich gewordenen Text Marot's beibehalten, als sich einer Neuerung fügen, die man für gefährlich hielt; es sey unmöglich, sagten Manche, daß die Berliner Prediger das Französische besser verstehen, als der König David selbst! Eine Superstition, wie man sie auch heute noch findet, wenn von Revision der Bibelübersetzungen aus dem 16. Jahrhundert die Rede ist. Das Neue Testament von Beausobre und Lenfant erschien 1718, in 2 Bänden in 4.; Beausobre übersetzte dazu die paulinischen Briefe, zu welchen er eine treffliche Einleitung schrieb. Nach seinem Tode wurden auch 2 Bände Remarques historiques, critiques et philologiques sur le Nouveau Testament von ihm veröffentlicht (Haag, 1742, in 4.), die in mehrfacher Hinsicht immer noch brauchbar sind. Das Hauptziel der Studien Beausobre's war indessen die Geschichte der Reformation; er wollte diese Geschichte vollständig in einem großen Werke behandeln, brachte sie jedoch nur bis zur augsburgischen Confession. Diese unvollständige, und in Hinsicht auf die Behandlung unvollendete Arbeit erschien nach seinem Tode, 1785, in 4 Bänden in 8., zu Berlin. Beausobre's Plan war, zugleich die Geschichte der Vorbereitung der Reformation zu umfassen; unter dieser Geschichte verstand er die aller größern und kleinern Parteien, die von den frühsten Zeiten an sich gegen die römische Kirche erhoben hatten; nach der Ansicht der damaligen Zeit wollte er, vermittelst dieser Sekten, die ununterbrochene apostolische Succession der protestantischen Kirche beweisen. Einzelne Theile dieser Geschichte der Sekten hat er besonders ausgearbeitet, so die der Paulicianer, der Bogomilen, der Waldenser, der Albigenser u. s. w.; außer einer Dissertation

über die böhmischen Adamiten (dem 2. Bande von *Lenfant*, Histoire de la guerre des Hussites, angehängt), und einem Supplément à la guerre des Hussites de Mr. Lenfant (Lausanne 1745, in 4.), ist aber nichts davon erschienen als die Geschichte der Manichäer, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, 2 Bde., Amsterdam 1734, 1739, in 4. Diese Arbeit wurde ursprünglich in der Absicht unternommen, durch Aufstellung des wahren Karakters des Manichäismus zu zeigen, daß die im Mittelalter als Manichäer verrufenen Häretiker keineswegs diese Beschuldigung verdienen. Während der zu diesem Zwecke gemachten Studien wuchs aber die Arbeit zu einem eigenen Werke an, das allein hingereicht hätte, Beausobre's Ruhm zu begründen. Die gründlichste Gelehrsamkeit verbindet sich darin mit scharfsinniger Kritik; zwar fehlt es nicht an Digressionen, die nicht zur Sache gehören und die Einsicht in den Zusammenhang des Systems erschweren; zwar waltet eine bald polemische, bald apologetische Tendenz vor, die der historischen Behandlung mehrfach schadet; zwar ist ferner eine weitergeschrittene Forschung mit einzelnen Urtheilen nicht mehr einverstanden: nichtsdestoweniger aber bleibt das Werk, wegen sorgfältiger Zusammenstellung und geistreicher Auffassung des Stoffes, eine klassische Quelle für die Geschichte des Manichäismus. — Ein Denkmal der praktischen Wirksamkeit Beausobre's sind die von ihm hinterlassenen, und von seinem Sohne, der gleichfalls Prediger in Berlin war, herausgegebenen Sermons, in 4 Bänden, Lausanne 1755, in 8. Beausobre gehört zu den ausgezeichnetsten Rednern der französisch-reformirten Kirche. Friedrich der Große, der ihn noch als Kronprinz predigen hörte, spricht in seinen Briefen mit Bewunderung von seiner Beredsamkeit. Reiche Phantasie, ein durch das Studium der Bibel und der christlichen Schriftsteller des Alterthums genährter Gedankengehalt, praktische, auf die Besserung des Lebens gerichtete Tendenz, Klarheit und Würde der Sprache, sind die Haupteigenschaften dieser Predigten. C. Schmidt.

Beccarelli, s. Quietisten.

Beccus, s. Johann X., Patriarch von Konstantinopel.

Bebel, Heinrich, geb. um 1472 in Justingen in Schwaben, dem Geburtsort des berühmten Geschichtslehrers Naucler und des Mathematikers Stöffler; wanderte nach Krakau zum Besuch des dortigen Gymnasiums, studirte Rechtswissenschaft und Theologie, seit 1497 Professor der Beredsamkeit und Dichtkunst auf der kurz zuvor gestifteten Universität Tübingen, nachdem er eine Zeit lang Philologie zu Basel gelehrt und eine Pfarrstelle in seinem Geburtsort bekleidet hatte, — mit Erasmus, Reuchlin, Melanchthon u. A. einer der Wiederhersteller des Studiums der altklassischen Literatur, in der dem Reformationszeitalter unmittelbar vorausgehenden Zeit, kenntnißreicher Philolog, namentlich im Gebiete der lateinischen Sprache und Literatur, die er über Alles empfahl, witziger Schilderer der Thorheiten der Zeit, vornehmlich des Klerus, die er ohne Schonung geißelte, von Kaiser Maximilian wegen seiner episch-didaktischen Gedichte 1501 mit dem Lorbeerkranz geschmückt. Obgleich Bebel in seinen humoristischen, theilweise schmutzigen Schilderungen, wie: „der Triumph der Venus“, mit welchen er bei den verdorbenen Klosterbrüdern willkommen war, sich nicht in den Schranken einer edleren Sittlichkeit hielt, so ist er doch vermöge seiner direkten Polemik gegen die geistlichen und kirchlichen Mißbräuche jenen zahlreichen und verdienten Vorkämpfern der Reformation beizugesellen, die genährt von den klassischen Werken des Alterthums und durch ihre Kenntniß der Sprachen befähigt, die heil. Schrift im Grundtext zu lesen, das Zerrbild der Kirche von ihrem Urbild zu unterscheiden und in weiteren Kreisen Empfänglichkeit für die Wahrheiten des Evangeliums zu wecken im Stande waren. Er unterscheidet auf's Bestimmteste die kanonischen Evangelien von den apokryphischen, die Legenden und Heiligenmährchen von den Geschichten des Neuen Testaments. So sagt er in seinem Commentar. linguae lat.: „Ich verabscheue die Altweibermährchen, durch die das Volk nur hingehalten und von dem, was zum Heil der Seelen dient, abgehalten wird. Vielen Predigern, besonders Mönchen, ist es mehr um Füllung ihrer Kirchen zu thun. Der Evangelien, als alltäglicher Dinge überdrüssig, sinnen sie auf neue Offenbarungen, mögen sie auch Lügen

gegen Christum und die Heiligen enthalten. Niemand wird mich bereden, die heilige Veronika sey nach Rom zu Kaiser Vespasian gekommen und habe ihn mit ihrem Schweißtuche von den Wespen befreit, die in seinen Nasenlöchern nisteten, woher sein Name Vespasian stamme, und zum Dank dafür sey er Christ geworden und gegen die Juden zu Feld gezogen.“ Von seinen zahlreichen Anekdoten die eine: er habe in Tübingen einmal über Tisch einen Franziskaner gegen den Vorwurf, daß er durch unzüchtige Reden sich gegen das Gelübde der Keuschheit vergehe, sich mit den Worten vertheidigen hören: er wisse von drei Dingen: von der Armuth — im Bad, von dem Gehorsam — über Tisch, von der Keuschheit — am Altar. Worauf ein Tübinger Weingärtner dem Franziskaner prophezeit: euer Kloster wird noch ein Stall werden, und ihr Mönche werdet euch noch eures geschorenen Hauptes schämen! — Bebel starb um 1516. Von seinen Werken sind außer den genannten anzuführen: De Germanorum antiquitate; de laudibus Suevorum; Facetiae. 3 Thle. 1506. Bebels Leben, von Zapf, Augsburg 1802.

Vrgl. Crusius, schwäbische Chronik II. Heyd, Ulrich, Herzog zu Würtemb. I. Römer, kirchl. Geschichte Würtemb. 1848. **Hartmann.**

Bebenburg, Lupold von, gehört zu den Männern des 14. Jahrhunderts, welche durch wissenschaftliche Begründung der Selbstständigkeit des Staats, dem Pabst und der Kirche gegenüber, der Umgestaltung der späteren kirchlichen und politischen Verhältnisse wesentlichen Vorschub gethan. Lupold war aus einer Ritterfamilie entsprossen, deren Stammschloß Bebenburg (jetzt der Ort Bamberg) in Franken zur Diöcese Bamberg gehörte. Für den geistlichen Stand bestimmt, beschäftigte er sich eifrig mit dem Studium des kanonischen Rechts auf der Universität zu Bologna, wurde daselbst promovirt und hierauf Capitular in den Hochstiftern Mainz, Würzburg, Bamberg und 1352 zum Bischof des letztern erhoben. Als solcher starb er 1363. In dem großen Kampf zwischen Johann XXII., Benedikt XII. und Ludwig von Bayern stand er auf des letztern Seite und wirkte als sein Rath auf dem Reichstage zu Frankfurt 1338, dessen Ergebniß der Kurverein zu Rense (15. Juli 1338) war, auf welchem der Grundsatz ausgesprochen ward, daß der römische König seine Würde nicht vom römischen Stuhle, sondern von der Wahl der Kurfürsten herleite. Lupold entwickelte seine Ueberzeugung in einer dem Kurfürsten Erzbischof Balduin von Trier gewidmeten Schrift: „de juribus regni et imperii Romanorum“, herausgegeben von Jak. Wimpfeling, Straßburg 1508; Matth. Bernegger, ebendaselbst 1624. 4. und öfter; insbesondere auch bei *Sim. Schard,* de jurisdictione, autoritate et praeeminentia imperiali ac potestate ecclesiastica var. auctor. scripta. Basil. 1566. fol. 328 sq. Bei seiner Vertheidigung der Selbstständigkeit der kaiserlichen Macht läßt sich Lupold weniger, wie sein Zeitgenosse und Geistesverwandter Marsilius von Padua, durch abstrakte Ideen und die aristotelische Politik, als durch besonnene historische Erwägung leiten (m. s. die hieher gehörige Stelle aus seiner Schrift in Eichhorn's deutscher Staats- und Rechtsgeschichte, Th. III. § 393. Anm. II. S. 30—32). Nur so war es möglich, daß Lupold nach dem Tode Ludwigs mit Innocenz VI. in ein so freundliches Verhältniß treten konnte, daß er von demselben in Avignon die bischöfliche Consecration erlangte. Wir besitzen von ihm außerdem eine Abhandlung zum Lobe der Fürsten über ihre Bemühungen für die Kirche: Germanorum veterum principum zelus et fervor in christianam religionem deique ministros, ed. Basileae Joh. Bergmann de Olpe 1497. Fol. und öfter, auch bei Schard a. a. O. und in der Bibliotheca M. Patrum. Tom XV.; ferner im Dictamen rhymaticum querulosum de modernis cursibus et defectibus regni ac imperii Romani, herausgegeben von Peter, Würzburg 1842; von Böhmer im 1. Bd. der Geschichtsquellen des 14. Jahrhunderts. Stuttgart und Tübingen 1843.

H. F. Jacobson.

Becket, Thomas, als Erzbischof von Canterbury der bedeutendste Kämpfer für die Rechte und die Freiheit der Kirche seiner Zeit in England, überhaupt eine der interessantesten Gestalten in der mittelalterlichen Kirchengeschichte, als kirchlich-politischer Karakter, nach katholischen Normen beurtheilt, kaum einem andern vergleichbar,

ward geboren zu London in dem zweiten Decennium des zwölften Jahrhunderts. Die Vorgeschichte seiner Geburt, die Geschichte seiner Abstammung und der Schicksale seiner Eltern sind in der Tradition höchst wahrscheinlich legendenartig ausgeschmückt. Nach seiner eigenen Aussage (Thomae Cantuariensis Epist. ed. Dupas. Ep. I, 108.) und den im Ganzen zusammenstimmenden Berichten seiner Biographen lebten seine Eltern Gilbert und Mathildis freilich nicht in ärmlichen, aber auch nicht in glänzenden Verhältnissen: sie gehörten dem Mittelstande an. Nach dem frühen Tode seines Vaters bildete der hochbegabte Jüngling, unter dem Einflusse seiner Mutter (nach dem Bericht des Edward Grimm weder von Seiten des Vaters noch der Mutter angeregt, also völlig selbstständig) sein Talent durch jene allseitige Gymnastik des Geistes und Leibes aus, welche seiner Persönlichkeit gewissermaßen einen unauslöschlichen Stempel eingedrückt. Seine wissenschaftlichen Studien vollendete er in Paris, kehrte dann in sein Vaterland zurück (nach *Wilhelmi* Steph. Vita bei Giles I. p. 183) und hatte das Glück, bald die Aufmerksamkeit des damaligen Erzbischofs von Canterbury, Theobald, dem er empfohlen war, auf sich zu ziehen. Diese Bekanntschaft ist der erste entscheidende Moment in seinem Leben; dieses Kirchenfürsten Gunst ist es, welche zunächst die Lenkerin seiner Geschicke wird. Von Theobald mit den Beweisen außergewöhnlichen Vertrauens beehrt, und fähig, sich in demselben gegenüber allen Machinationen zu erhalten, wird er von demselben nach seiner Rückkehr von einer Reise nach Rom, wohin Thomas ihn begleitet, wiederholt mit Sendungen an die päbstliche Curie betraut und dann mit dem gerade damals erledigten Archidiakonat der Kirche zu Canterbury und der Propstei Beverleya belehnt. Der neue Archidiakonus wußte durch den Eifer und die Treue, die er bewies, durch die Hingebung an die Interessen der Hierarchie bei dem damaligen Primas von England die Meinung zu begründen, die ganze Kraft seines Lebens habe er schon damals, vermöge der freiesten Selbstentscheidung, die keinerlei Wandelung zuließe, der Kirche geweiht. Und doch ist die Geschichte des Thomas Becket in ihren scheinbaren Widersprüchen, die in der Konsequenz seiner Richtung als gelöset nachgewiesen werden müssen, nur zu verstehen, wenn vielmehr erkannt wird (vrgl. meine Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit, 1. Bd. S. 300 ff.), daß er jede Sphäre der Thätigkeit, darin er gestellt, jedes Amt, das ihm anvertraut ward, nur als eine ihm gewordene Aufgabe betrachtete, die er mit der ganzen Meisterschaft, zu welcher ihn ein unvergleichlich kirchlich-politisches Talent befähigte, nur lösete, um sich selbst zu genügen; daß er den Verhältnissen, in welche er berufen ward, nur deßhalb sich anschmiegte, weil diese Schmiegsamkeit seinem penetranten Verstande die Schwungkraft einer um so umfassenderen Herrschaft wurde. — So war er treu in der Verwaltung seines Archidiakonats, ja diese Devotion war es, welche den Erzbischof bezauberte, die ihn bestimmte, seinen Günstling dem König Heinrich II. zu empfehlen, als das wichtige Kanzleramt wieder zu besetzen war. Theobald hoffte, indem er so handelte, in diesem höchsten Staatsamte ihn nur als treuesten Sohn der Kirche wiederzufinden; der König, indem er den Vorgeschlagenen wirklich zum Kanzler erwählte, glaubte Grund zu haben, zu erwarten, daß die neue Würde ihn zum alleinigen Dienste der königlichen Herrschaft vermögen werde, die Heinrich, gleich seinen normannischen Vorfahren, auch über die Kirche auszudehnen beabsichtigte. Wie alle normannischen Könige, so strebte auch Heinrich, einer der begabtesten Könige Englands, dahin, Selbstherrscher in diesem Lande sowohl im Staat als in der Kirche, in diesem anglo-normannischen Kirchenstaate zu werden. Vor Allem kam es ihm darauf an, die Exemtionen des englischen Klerus, die ebensoviele Bindemittel der königlichen Gewalt waren, aufzuheben und damit die Selbstständigkeit der Kirche in diesem ihrem Fundamente anzutasten. Heinrich, sofern er sich auf die Traditionen des normannischen Königshauses berufen konnte, sofern er auf dessen nie aufgegebene Intentionen zurückging, hatte ein gewisses Recht, wenn er später seine dahin zielenden formulirten Forderungen *consuetudines* avitae nannte; denn es war immer nur die Ungunst des Moments gewesen, die seine Vorgänger hinderte, die allgemeine Richtung, welche jene ein-

zelnen Forderungen karakterisirt, durchweg zu verfolgen. Aber Thomas Becket, bisher eingeweiht in alle Geheimnisse der Hierarchie, sollte jetzt dem Könige das Werkzeug werden, wie er hoffte, jenen in diesem Regentenhause einheimischen Plan zu verwirklichen. Und in der That, der neue Kanzler bezeigte sich mit Einem Male zum Erstaunen Theobald's als ein gefügiger Höfling, als ein fröhliches Weltkind, den Launen des Königs und dessen geselligen Neigungen ebenso dienstbar, wie seiner der Hierarchie bedrohlichen Politik. Es ist freilich nicht historisch nachzuweisen, daß Thomas der Hierarchie im strengen Sinne des Wortes sich feindlich erwies; aber die königlichen Rechte nahm er wenigstens also wahr, und machte sie geltend mit solchem diplomatischem Geschick, daß vielleicht Niemand vorhanden war, welcher an der Verläugnung seiner früheren Grundsätze gezweifelt hätte. Und allerdings, seine ungetheilte Kraft hatte er dem Kanzleramte, der Hebung der fürstlichen Autorität geweiht. Aber dennoch dürfen wir diese von der scharfsichtigsten Berechnung durchdrungene Natur, die immer die Herrscherin über die eigenen jeweiligen Grundsätze blieb, nicht ohne Rücksicht auf die Zukunft arbeitend denken. Und seines Lebens Ziel war nicht das Kanzleramt. Freilich seine Kraft zehrte sich auch damals auf in dem energischen Ergreifen des Moments, aber so, daß der Erfolg, den er brachte, auf sein zukünftiges Interesse wirkte, wieder der Grund folgenreicher Entwickelungen wurde. Indem er erkannte, daß, mit je größerer Hingebung er in diesem Staatsamte arbeitete, desto mehr das Zutrauen des Königs wachsen werde, desto schneller die Erhebung zum Primas von England zu erwarten sey, strebte er schon nach dieser höchsten kirchlichen Würde, als seine ganze Thätigkeit in der Verwaltung des Kanzleramtes aufzugehen schien. Und dieser Schein dünkte dem König Wahrheit. Als daher Erzbischof Theobald von Canterbury gestorben, schritt Heinrich zur Ausführung seines Planes, dem ihm in seltenem Grade lieb gewordenen Günstling die höchste kirchliche Autorität in England zu verleihen, um durch die Stimmung dieser letzteren die Kirche selbst zu stimmen und zu bestimmen. Auf königlichen Befehl wurde von dem Kapitel der Kathedrale zu Canterbury, das, über solche Zumuthung allerdings entrüstet, sich widerstrebend gezeigt hatte, um die knechtische Unterwürfigkeit, in der es sich bald beugte, nur um so verächtlicher zu machen, Thomas Becket in der That zum Erzbischof von Canterbury erwählt und in der Pfingstwoche des Jahres 1162 von dem Bischof von Winchester consecrirt. Somit war er im Grunde erhoben durch einen königlichen Machtakt; aber sofort, als er erhoben war, fühlte er sich entfesselt von den Verpflichtungen gegen seinen bisherigen Herrn: eine nie geahnte Verwandlung einer und derselben Persönlichkeit vollzog sich vor den Blicken des nun bald enttäuschten Königs und des staunenden Englands. Sein Leben ward plötzlich ein anderes; umgeschaffen, wie es schien, durch die Zufälligkeit einer Ernennung, in der That aber durch die originale Kraft seines aus der Verpuppung, in die er selbst sich eingewoben, sich befreienden Geistes. Als ein leichtsinniges, nur von weltlichen Interessen erfülltes Weltkind hatte er, wie man glauben mußte, den erzbischöflichen Stuhl bestiegen, von dem Könige ernannt; als ein ascetischer Heiliger, als ein Kirchenfürst in glanzlosem Mönchsgewand, der freien, gegen die Königsherrschaft anstrebenden Hierarchie mit seiner ganzen Kraft ergeben, saß er dort nach seiner Erhebung. Die Kirche, und zwar die im Pabste gipfelnde hierarchische Klerikal-Kirche war es, worin fortan die ihm einwohnende ungeheure Kraft wurzelte. Es ist bereits in dem Artikel Alexander III. darauf hingewiesen, in welchem bedenklichen Schisma derselbe sich damals befand. Thomas Becket vermochte nur für denjenigen sich zu entscheiden, der den hierarchischen Grundgedanken zur belebenden Seele seines Kirchenregiments machte, den Pabst Alexander; von ihm erbat er sich das erzbischöfliche Pallium, das sein Vertrauter Johannes von Salisbury erwirkte, als der genannte Kirchenfürst bereits als Flüchtling Frankreichs Boden betreten; aber nur aus den Händen eines königlichen Prinzen konnte er es empfangen. Diese Installation widerstrebte seinem kirchlichen Hochgefühle: es drängte ihn ebensowohl dem letztern Ausdruck zu geben, als den unvermeidlich werdenden Bruch mit dem Könige zu be-

schleunigen. — Als Alexander am 18. Mai 1163 das Concil zu Tours berief, reiste auch Thomas Becket dahin ab und gab hier das Pallium, das durch eines weltlichen Fürsten Hand gegangen, dem Pabste zurück, freiwillig sich der höchsten kirchlichen Würde in England begebend, die ihm eben eine rein kirchliche ihres Ursprungs halber nicht zu seyn schien. Aber Alexander, des Mannes eminente Bedeutung erkennend, bekleidete ihn nunmehr selbst mit diesem Insigne und theilte ihm dadurch die Zuversicht mit, daß er es fortan nur von ihm zu Lehen trage und in kirchlichen Dingen keinen Machtgeber über sich anzuerkennen brauche, außer dem Haupt der sichtbaren Kirche. Nach England zurückgekehrt, ging Thomas sofort an die Ausführung seines Planes, die Landeskirche Englands aus eben den Beschränkungen zu erlösen, die zu stärken er früher mitgeholfen hatte. In diesem Interesse, die Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staate dauernd zu begründen, erstrebte er zweierlei: einmal die völlige Exemtion des Klerus von aller bürgerlichen Gerichtsbarkeit, die unbedingte Alleinherrschaft über die Geistlichkeit, die nur ihm angehören solle, Freiheit der Appellation u. s. w., und zweitens Sicherung und Erwerbung eines selbstständigen Kirchengutes. Beiderlei Ansprüche erörterte er nicht theoretisch, sondern durch die kirchenregimentliche Praxis verwirklichte er sie. Gerade die einzelnen Fälle aber, in denen er im Sinne seines hierarchischen Planes handelte, enthüllten denselben in solcher Klarheit, daß der König bald die Vernichtung dieses den Staat gefährdenden Systems für die Bedingung der Erhaltung seiner königlichen Autorität erachtete. Am 1. Oktober 1163 berief er (vrgl. unter andern die Summa causae inter Thomam et Regem bei Giles, Vitae Th. II, p. 251) eine Versammlung seiner Geistlichen in die Westminsterabtei. Hier verlangte er zunächst von dem Primas wie von seinem Klerus die freiwillige Verzichtleistung auf das Privilegium der Exemtion von der bürgerlichen Gerichtsbarkeit, die Anerkennung der Gleichheit vor dem Gesetze. Der Klerus zeigte hier schon die Fügsamkeit, die ihn später zum lenksamen Werkzeug in des Königs Hand machte. Aber der Erzbischof widerstand. Heinrich, der sich zu beherrschen verstand, ließ nunmehr diese einzelne Proposition fallen, und suchte den Klerus für einen allgemeiner gehaltenen Vorschlag zu gewinnen, für die Forderung, die von nun an sieben Jahre die gewichtige Controverse des Streites in der Landeskirche Englands wurde; nämlich sich wenigstens zur Anerkennung der von seinen Vorfahren ererbten Rechte zu verpflichten (consuetudines avitae). Thomas Becket war bereit, diese Verpflichtung auszusprechen und zu bekennen, wenn die gewichtige Klausel: unbeschadet der Rechte der Kirche hinzugefügt werden dürfe. Allein gerade diese Gegenforderung, einmal zugegeben, mußte den innersten Nerv der königlichen Proposition zerschneiden; sie war die schlechthin verneinende Antwort der selbstständig sich fühlenden Kirche an das stolz fragende Königthum. Heinrich, von Zorn überwältigt, von dem bittersten Haß gegen den Erzbischof erfüllt, verließ London, berief aber, nachdem es ihm gelungen, den englischen Klerus in sein Interesse zu ziehen und den Primas zu isoliren, am 30. Januar 1164 die berühmte Versammlung geistlicher und weltlicher Großen nach Clarendon. In 16 Constitutionen (s. den Text bei Mansi XXI, p. 1187 und bei Heribert de Bosham, Opera. Ed. Giles, Tom II, p. 201; vrgl. Tom. I, p. 122) wurden hier diejenigen Bestimmungen formulirt (nach Wihelm Steph. vom Erzbischof Roger von York und Gilbert, Bischof von London), welche die Selbstständigkeit des geistlichen Standes, seinen unmittelbaren Verband mit der Curie, die Freiheit in Verfügung der Kirchenstrafen u. s. w. aufhoben und die königliche Gewalt also erweitern sollten, daß sie die allein gebietende oder durch Ausübung des Rechts der Zustimmung die allein genehmigende würde. Heinrich hatte alle Kunst seiner Politik angewendet, um die Zustimmung zu diesen Artikeln vorzubereiten und sich zu sichern. Und diese Zustimmung erfolgte von Allen bis auf Thomas Becket. Sein Widerstand dauerte lange; aber der Macht der andringenden Bitten erlag er endlich. Er versprach, die Constitutionen annehmen zu wollen. Mit diesem Versprechen, wäre es wirklich erfüllt, wäre aller Streit beendigt und die Kirchengeschichte Englands ohne alle Erschütterung in ein neues

Stadium übergeleitet worden. Aber die Erfüllung dieses Versprechens erfolgte eben nicht: als Thomas die ihm mitgetheilte Urkunde noch einmal geprüft, weigerte er sich, sie zu untersiegeln. Mit dieser Weigerung war das Losungswort zu *dem* Kampfe zwischen Kirche und Staat, zwischen Hierarchie und Fürstenherrschaft gesprochen, welcher durch die Reibungen der Politik und der Karakterstärke, durch die Mischungen glühender Leidenschaft und kühler Berechnung zu einem ganz eigenthümlichen historischen Gemälde geworden ist. Wir können hier bei der Masse des geschichtlichen Details nur *sehr flüchtig* zeichnen. — König Heinrich, dessen Plan der einzige Mann vereitelte, den er früher wie Keinen geliebt, dachte nunmehr nur daran, ihn von dem erzbischöflichen Stuhl, auf den er selbst ihn erhoben, zu stürzen durch eine Anklage, die er nur fallen lassen wollte, wenn Thomas sich jetzt zur Annahme der Constitutionen bequemte. Am 12. Oktober 1164 vocirte er das Concil zu Northampton. Hier forderte er ihn zur Verantwortung auf wegen des Nichterscheinens ungeachtet einer an ihn ergangenen Citation, und verlangte Rechenschaft über seine dereinstige Verwaltung des Kanzleramtes. Thomas bestritt der Versammlung das Recht, über ihn zu urtheilen, appellirte, da man ihn als einen Eidbrüchigen darzustellen versuchte, an den Pabst, und trat dann in der Ueberzeugung, daß er sein Leben der Kirche zu erhalten habe und sich gegen Gewaltthat schützen müsse, sein freiwilliges Exil an. Er entfloh verkleidet bis zur Küste und schiffte sich am Feste Aller Seelen, am 2. November 1164, auf einem Kahne ein, welcher ihn glücklich nach Frankreich übersetzte. Hier begab er sich nach *Sens*, wo Pabst Alexander damals weilte, während die königlichen Gesandten, die Heinrich abgeschickt, ihm auf der Ferse folgten und bald voraneilten, um ihm entgegenzuwirken. Im Auftrage ihres Herrn trugen sie beim Pabste auf Sendung eines Legaten mit *unbedingter* Vollmacht an. Allein Alexander schlug diese Forderung ab und als Thomas Becket, wie es scheint, um einen Tag später eingetroffen und den Inhalt der Constitutionen erörtert, sein Verfahren theils vertheidigt, theils beklagt hatte, ward der erstere vorläufig in dieser Zurückhaltung dem König gegenüber befestigt. Der flüchtige Erzbischof, vom Pabste begnadigt und getröstet seiner augenblicklichen Schwäche wegen, von Heinrich durch eine Reihe von Edikten (welche theils alle Freunde und Verwandten zum Exil verurtheilten, theils jede briefliche Communication auf das Strengste untersagten) empfindlich getroffen, von König Ludwig VII. von Frankreich, seinem fürsorgenden Beschützer, liebreich aufgenommen, kehrte in die stillen Ruinen des Cistercienserklosters Pontigny ein, wo er Ruhe fand beinahe zwei Jahre, bis er auch hier von seinem Verfolger, *den er durch seine unbeugsame Hartnäckigkeit gereizt hatte*, aufgescheucht, seinen Aufenthalt in Sens nahm. Thomas betrachtete sich nämlich noch im Vollbesitz seiner erzbischöflichen Macht und Würde und verlangte in der Ausübung der aus ihr fließenden Rechte in keiner Weise beschränkt zu werden: überhaupt durch die Gewaltmittel der Excommunication und des Interdiktes wollte er den König nöthigen zur Buße*); er selbst keinen Schritt weichen von der Linie des Rechtes der Kirche, das ihm ein göttliches war. Und in der That, diese seine Stimmung, dieses sein Verlangen ist ganz im Einklange mit dem Prinzip des hierarchischen Katholizismus. Aber Pabst Alexander konnte ebensowenig, wie einst Gregor, dasselbe in aller Strenge aufrecht erhalten: nicht mit der Gradheit und Schärfe verfahren, die ihm selbst wünschenswerth seyn mochten. Er *mußte* vielmehr — und diese Nothwendigkeit konnte nur *er* fühlen — durch diplomatische Geschmeidigkeit, durch kleine Inconsequenzen, durch Nachgiebigkeit im Einzelnen, durch scharfsichtige Ueberwachung der politischen Conjunkturen die Autorität seiner geistlichen Herrschaft sich erhalten. Aus dieser Differenz der Richtungen erklären sich die wiederholten Spannungen zwischen Alexander und Thomas, die Mißstimmung, ja die

---

*) Bereits am 3. Juni 1166 waren von ihm zu Vezelay die Constitutionen zu Clarendon feierlich verdammt. Thom. Ep. ed. Dup. I., 96.

Erbitterung des letzteren, als 1167 die ersten päbstlichen Legaten*) erschienen, mit unbedingter Vollmacht zur Entscheidung des Streites; das wiederholte Dringen auf ihre Abreise; sein unverholener Zorn, ja sein Bekenntniß des entschiedenen Zweifels an der Infallibilität des Pabstes, an dem sittlichen Werthe seiner Person, als durch denselben der König von seiner Jurisdiktion eximirt, die letztere selbst gelähmt wird. Ungeachtet dieser zeitweiligen Beschränkung seiner erzbischöflichen Machtvollkommenheit, der Hemmungen, mit denen er zu ringen hatte, blieb er fest und ungebeugt auch in allen späteren Verhandlungen mit dem päbstlichen Nuncius, in welchen er den Gehorsam gegen den König immer (wie dereinst auf der Westminsterversammlung) bedingt setzte durch die Rechte seines Amtes. Diese Unbeugsamkeit schien auch belohnt zu werden, als endlich 1170 der Pabst die lange gedrohte Strenge zur Ausführung zu bringen, die Excommunication auszusprechen im Begriffe war, und nun König Heinrich eingeschüchtert am 22. Juli dieses Jahres (in festo beatae Mariae Magdalenae) sich zur Formulirung der Bedingungen bequemte, welche dem Erzbischof die Rückkehr nach England und die völlige Restitution sicherten. In denselben ließ Heinrich die Anerkennung der Constitutionen von Clarendon, wie auch der consuetudines avitae fallen (s. Thom. Epp. ed. Dupas V, 45.). Aber freilich derselbe war weit entfernt, die Bedingungen des eingegangenen Paktes zu halten oder auszuführen und Thomas mußte schon vor seiner Abreise hören, daß die verheißene Restitution der Kirchengüter nicht in der festgesetzten Weise Statt habe. Dennoch schiffte er sich, nachdem er am 2. November 1170 von Sens abgereist, ein, landete glücklich, aber doch im Vorgefühle des nahe bevorstehenden Todes, in England, reizte aber durch die erneuerte Excommunication und Suspension des Roger von York und des Gilbert Foleith den König, der noch in der Normandie verweilte, in dem Maße, daß eine Versöhnung unmöglich ward. Heinrich wünschte seines Feindes Tod in innerster Seele**). Ein verhängnißvolles Wort, welches er gesprochen haben soll, bestimmte vier Ritter, Hugo von Moreville, Reginald, Wilhelm von Traci, Richard, zur Ermordung des Verhaßten sich zu verbinden. Am 29. December 1170 fiel er, in der Kathedrale von Canterbury, unter ihren Schwertern.

Die Quellen für die Geschichte des Thomas Becket sind ziemlich vollständig angegeben bei Gieseler, K.G. II, 2. S. 88. Die neueste Bearbeitung findet sich in *Giles*, The life and letters of Thomas a Becket, London 1846 und in meiner Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit. Dr. H. Reuter.

Beda Venerabilis 674—735 fällt in die Zeit des ersten Aufblühens der angelsächsischen Kirche. Auf der Synode zu Streaneshalch (664) hatte das römische Kirchenthum über das scotische gesiegt, und bald durch die Erhebung des thatkräftigen und gelehrten Theodor von Tarsus (s. 668) zum Erzbischof eine festere Begründung erhalten. Dieser führte nicht nur die römische Kirchenordnung unter Sachsen und Angeln durch, sondern legte auch mit Hülfe des ausgezeichneten Abtes Hadrian zu Canterbury eine Pflanzschule für die Heranbildung der Geistlichkeit an, in welcher neben Latein und Griechisch auch Grammatik, Metrik und Mathematik gelehrt wurde. Eine zweite Gelehrtenschule wurde für Northumbrien durch Biscop in Wearmouth (673) gegründet.

---

*) Die Reihenfolge der päbstlichen Gesandtschaften ist, wie sie sich mir nach wiederholten kritischen Untersuchungen ergeben hat, folgende:

1167 Wilhelm von Pavia und Oddo.
Dieselben fungiren auch noch
1168
1169 1) Bernard de Corilo und Simon de Monte Dei.
2) Gratian und Vivian.
1170 Rotrochus Rothomagensis und Bernardus Nivernensis.

**) Inwiefern König Heinrich intellektueller Urheber der Ermordung genannt werden könne, wird im zweiten Bande meiner Geschichte Alexanders III. erörtert werden.

Dieser, ein Edler von Geburt, war schon frühe des Hoflebens müde geworden. Er begleitete den berühmten Wilfrid nach Rom und hielt sich zwei Jahre in dem Kloster auf den lerinischen Inseln auf, wo er Mönch wurde und den Namen Benedikt annahm. Später begleitete er Theodor von Rom nach Canterbury, wo er die Aufsicht über das Kloster St. Peter übernahm. Von einer vierten Reise nach Rom brachte er einen reichen Schatz von Büchern, Kunstwerken und Reliquien zurück und gründete das Kloster Wearmouth, ging selbst nach Gallien, um von dort Baumeister zu holen, später wieder nach Rom, von wo er nicht bloß eine Menge von Büchern aller Art, sondern auch den Archikantor Johannes, Abt von St. Martin mitbrachte (678), der die römische Kirchenmusik einführte und mehrere Schriften darüber verfaßte. Außer diesem Manne traten auch mehrere Schüler des Theodor und Hadrian, wie Johann von Beverley, nachmals Bischof von Herham u. a., ferner Trumberht, Schüler des Bischof Ceadda von Lichfield ein. Bald wurde das Kloster Jarrow in engster Verbindung mit Wearmouth gegründet (682) und dieses Doppelkloster blühte so rasch auf, daß es 716 schon 600 Klosterbrüder zählte und 15,000 Acker Land besaß.

Im Gebiete von Wearmouth wurde der Mann geboren, der die größte Zierde dieses Klosters nicht bloß, sondern seines Volkes werden sollte. Die einzigen sichern Nachrichten über Beda's Leben finden sich zerstreut in seinen Schriften, namentlich Hist. Eccl. V, 24. und in dem Briefe seines Schülers Cuthberht über Beda's Hinscheiden. Was die viel späteren Vitae Weiteres enthalten, sind werthlose Zusätze und Ausschmückungen. Beda wurde 674 geboren, was *Pagi* ad Caes. Bar. a. 693 längst nachgewiesen hat, und in seinem 7. Jahre von seinen Verwandten dem Abte Benedikt zur Erziehung übergeben.

Unter der Leitung des Benedikt und dessen Nachfolgers Ceolfrid wurde Beda gebildet, Trumberht unterrichtete ihn in der h. Schrift, Abt Johannes in der Musik, den Schülern des Theodor und Hadrian verdankte er seine Kenntniß des Griechischen. Bald vertauschte er Wearmouth mit Jarrow, das er nur einmal in den letzten Jahren seines Lebens verließ. Er brachte, wie er selbst sagt, seine Zeit mit dem Studium der h. Schrift, mit klösterlichen Uebungen und Pflege des täglichen Gottesdienstes zu. Lernen, Lehren und Schreiben war seine Lust. Welche Achtung er schon als Jüngling genoß, zeigt seine frühe Weihe zum Diakonus in seinem 19. Jahre. Ja selbst Pabst Sergius soll ihn nach einer Nachricht bei Wilh. v. Malmesbury aufgefordert haben, zur Erledigung wichtiger Angelegenheiten nach Rom zu kommen. Ein Brief des Sergius ist allerdings vorhanden, in welchem er die Sendung eines anglischen Presbyters verlangt. Allein nicht nur war Beda i. J. 700 weder Presbyter noch irgendwie weiter bekannt, sondern der Name Beda fehlt auch in der ältesten Handschrift Brit. Mus. Tit. A., XV. Im 30. Jahre erhielt Beda die Priesterweihe und jetzt erst scheint er dem doppelten Beruf als Lehrer und Schriftsteller obgelegen zu seyn. Ein großer Kreis von Schülern sammelte sich um ihn, zu denen Huaetberht, später Abt von Wearmouth, und dessen Nachfolger Cuthberht, ferner Nothelm, Presbyter in London, später Erzbischof von Canterbury gehörten. Der weitere Kreis von Freunden umfaßte die bedeutenderen Männer seiner Zeit, Albinus, Abt von Canterbury; Acca, Bischof von Hagulstadt (s. 709); Daniel, B. von Winchester (705); Ecgberht, B. von York u. a. Auch die Könige Aldfrid und Ceolwulf waren ihm sehr gewogen. Und doch blieb der demüthige Mann in seiner bescheidenen Stellung als Klosterbruder, während seine Schüler zu Bischöfen erhoben wurden und alle auf ihn als ihren Meister blickten. Aber nur in dieser stillen Zurückgezogenheit innerhalb seiner Klostermauern konnte er leisten, was er leistete. Sein Tod war so ruhig und hehr wie sein Leben. Eine ergreifende Schilderung seiner letzten Tage gibt sein Schüler Cuthberht. Selbst auf dem Krankenlager setzte Beda seine gewohnte Thätigkeit fort, er gab seinen Schülern noch täglich Lektionen. Die schlaflosen Nächte verbrachte er mit Beten und Singen von Psalmen und Antiphonien und Hersagen vieler Bibelsprüche. Vor seiner letzten Krankheit hatte er eine Uebersetzung des Johannesevangeliums in's Anglische angefangen. Er setzte diese mitten unter seinen

Schmerzen fort. Am Himmelfahrtstage war noch das letzte Kapitel übrig. Im Gefühl des herannahenden Endes trieb er seinen Amanuensis zu rascherem Schreiben. Als er schwächer wurde, ließ er die Mönche herbeirufen, die er noch alle besonders ermahnte. Unter vielen Thränen nahmen sie Abschied von ihrem innig geliebten Lehrer. Der letzte Vers des Evangeliums war noch zu schreiben. Als dies geschehen, verschied er mit den Worten „Ehre sey dem Vater und dem Sohne und dem h. Geist“ am 26. Mai 735. Beda wurde in Jarrow beigesetzt, zahllose Besucher wallfahrteten zu seinem Schrein. Aber zwischen 1021—42 wurden seine Gebeine gestohlen und nach Durham gebracht, später mit denen des Cuthberht in einen kostbaren Schrein gelegt, der aber 1541 weggenommen wurde. Nur der Stein, auf dem derselbe stand, wird noch gezeigt. Ein unvergängliches Denkmal hat er sich selbst gesetzt in seinen zahlreichen Werken. Ein Verzeichniß seiner Werke hat Beda glücklicherweise selbst in dem nicht vor Ende 732 (s. Pagi ad Caes. Bar. a. 693) geschriebenen Anhang zu seiner Kirchengeschichte gegeben. Dadurch wird es leicht, die vielen dem Beda untergeschobenen Schriften, die in den früheren Ausgaben seiner Werke unkritisch eingereiht sind, auszuscheiden. Außer den dort aufgezählten sind zwei ächte Briefe von ihm da, einer an Albinus (731) und ein anderer an Ecgberht, Bischof von York (735). Auch die Retractationes in Actus Ap. (Opp. Bas. VI.) sind höchst wahrscheinlich von ihm. Ob aber der von Beda H. E. V, 17. erwähnte Auszug aus Adamnanus Schriftchen mit dem Libellus de situ Urbis Hierusolem (Opp. Bas. III.) identisch ist, fragt sich. Die von ihm kurz vor seinem Tode vollendete Uebersetzung des Evangeliums Johannis in's Angelsächsische und die Auszüge aus *Isidor's* liber rotularum sind verloren. Ebenso manche andere der von ihm aufgeführten Schriften.

Beda's Werke umfassen fast das ganze Gebiet der damaligen Wissenschaft, Exegese, Grammatik, Metrik, Physik, Astronomie, Chronologie, Geschichte, Biographie, Poesie.

Die exegetischen Schriften sind theils Commentare, theils Abhandlungen über einzelne Stücke oder Erklärungen schwieriger Stellen, theils Homilien.

Beda leitet H. E. V, 24. sein Verzeichniß mit den Worten ein: „Haec in Scripturam s. meae meorumque necessitati ex opusculis venerabilium patrum breviter annotare sive etiam ad formam sensus et interpretationem eorum superadjicere curavi.“

1) „In *principium Genescos usque* ad nativitatem Isaac et jectionem Ismahelis lib. IV.“ d. h. Gen. I—XXI, 10. (Opp. Bas. IV, 1.), eine Compilation aus Basilius Cäs., Ambrosius und Augustin auf Anlaß des Bischofs Acca nach 709 geschrieben. Der dort beigefügte Commentar zu der ganzen Genesis ist unächt.

2) „De *Tabernaculo* et vasis ejus ac vestibus sacerdotum lib. III,“ d. h. Exod 24, 12—30, 31. (Opp. IV, 1166) eine allegorische Ausdeutung mit Berufung auf 1 Kor. 10, 11.

3) „In primam partem *Samuhelis* usque ad mortem Saulis lib. III“ (1 Sam. c. 1—31.), ebenfalls auf Acca's Aufforderung um 716 geschrieben. Die geschichtliche Erklärung tritt auch hier gegen die allegorisch-prophetische zurück. Das Meiste ist aus den Vätern geschöpft, aber eine selbstständige chronologische Erörterung über die Regierung Samuel's und Saul's dem zweiten Buche vorangeschickt. (Opp. IV, 208.)

4) „De aedificatione *templi* allegoricae expositionis sicut et cetera lib. II“ (1 Reg. 5—7.). Der Tempel wird als Bild der h. Kirche genommen, die durch Christus täglich erbaut werde (Opp. VIII, 1.).

5) Item „in *Regum Librum* XXX *quaestionum* lib.“ (d. h. zu den 4 BB. der Könige), Nothelm legte Beda eine Reihe von Fragen vor, aus denen Beda die 30 wichtigsten beantwortet, und zwar meist in historisch-exegetischer Weise (Opp. IV, 441.).

6) „In *Proverbia* Salomonis lib. III.“ Das erste Buch enthält Kap. 1—9.: Es werde darin über Gute und Böse einzeln gesprochen, dagegen im zweiten Buche Kap. 10—26. in Wechselversen das Thun beider geschildert. Das dritte Buch Kap. 27—31. sey contemplativer Art, und weit mehr allegorisch, als die beiden ersten. Hieher gehört auch das Opp. Bas. VII, 627. unter dem Titel „de muliere forti“ (Prov. XXXI, 10—31.)

besonders gedruckte Stück. „Parobolae", sagt Beda, heißen die Sprüchwörter „ut sciremus, altius et non juxta literam intelligere, quae dicit." So wird z. B. Kap. 10, 1. unter dem Vater Gott, unter der Mutter die Kirche verstanden (Opp. IV, 869. VII, 627.).

7) „In *Cantica* Cantic. lib. VII." Das erste Buch ist nicht Erklärung sondern gegen den Pelagianer Julianus gerichtet. Buch 2—6 enthält den aus den Vätern zusammengetragenen Commentar. Buch 7 ist eine Sammlung aller in Gregor's M. Werken sich findenden Stellen, die sich auf das Canticum beziehen. Die Erklärung ist durchaus allegorisch (Opp. III, 602.).

8) „In *Isajam*, Danihelem, XII Prophetas et partem Hieremiae distinctiones Capitulorum ex tractatu B. Hieronomi excerptas." — Verloren.

9) „In *Ezram et Neemiam* lib. III," auf Acca's Bitte hauptsächlich nach Hieronymus geschrieben. Ebenfalls allegorisch (Opp. III, 462.).

10) „In Canticum *Habacum* lib. I," alleg. (bei Martene V, 295.).

11) „In librum B. Patris *Tobiae* explanationis allegoricae de Christo et Ecclesia lib. I." Dieses Buch, sagt Beda, sey wichtig durch seine Moral, aber vielmehr noch durch seine Allegorie (Opp. IV, 588.).

12) „Item Capitula lectionum in *Pentateuchum* Mosi, Josuae, Judicum." Die Opp. IV, 1. u. VIII, 190. gedruckten Capitula oder Quaestiones sind aus späterer Zeit.

13) „In libros *Regum* et Verba dierum" Opp. VIII, 357. Allein diese ebenfalls unächt.

14) „In librum B. *Job.*" Opp. IV, 602. unächt.

15) „In Parabolas, Ecclsiasten et Canticum Cant."

16) „In Isaiam Proph., Ezram quoque et Neëmiam." Beide verloren.

17) „In Ev. *Marci* lib. IV." Excerpte aus den Vätern, die je nach den Quellen bald grammatisch, bald allegorisch sind und unvermittelt zusammen gestellt werden. In seinem Vorwort an Acca sagt Beda, das Markus Ev. zeige hauptsächlich den ordo vivendi und die canonica Paschae observatio (Opp. V, 1.).

18) „In Ev. *Lucae* lib. VI," lange vor dem vorigen Commentar ebenfalls auf Acca's Veranlassung geschrieben. Sein Augenmerk dabei war, das, was in dem Commentar des Ambrosius zu hoch und unverständlich sey, zu erklären (Opp. V, 175.).

19) „*Homeliarum* Evangelii lib. II." In Opp. Bas. VII, 1. werden 140 aufgezählt. Mabillon dagegen in A. S S. saec. III, To. I, 556 will zwei sehr alte codices gefunden haben, von denen der eine 39, der andere 48 Homilien enthält, welche er für ächt hält. Allein dieselben zeigen ein so entwickeltes Pericopensystem, daß die Zusammenstellung selbst in dem älteren Codex in eine viel spätere Zeit zu setzen ist. Sodann ist nicht zu übersehen, daß die einen die Aufschrift „Homilia Domini Bedae" tragen, die andern nicht. Der ersteren Art sind es 21. Allein unter diesen sind drei auf die drei Sonntage nach Epiphan., was auf eine viel spätere Zeit hinweist. Es erhellt schon hieraus, wie schwer es ist, die ächten Homilien des Beda auszuscheiden.

20) „In *Apostolum* quaecunque in opusculis S. Augustini inveni, cuncta per ordinem transscribere curavi." Das Opp. VI, 1. gegebene ist unächt. Zwei ächte Handschriften will Mabillon (Anal. I, 12.) gefunden haben, gab sie aber nie heraus.

21) „In *Actus* Apostolorum lib. II." Acca hatte längst eine Erklärung des Lukas Ev. gewünscht. Da Beda dies für zu schwierig hielt, bearbeitete er die Apostelgeschichte hauptsächlich nach dem Carmen heroicum des Arator, und überschickte mit dieser Schrift eine Expositio zum ersten Brief des Johannes nach Augustin (Opp. V, 861.).

22) „In *Epistolas* VII *Catholicas* lib. singulus," Opp. V, 929., der Prolog dazu s. Cave Hist. saec. VIII, 614. Dies ist einer der besten Commentare des Beda, der viele tüchtige Erklärungen enthält.

23) „In *Apocalypsin* S. Joh. lib. III." Opp. V, 1058. folgt den sieben Regeln des Donatisten Tychonius. Dieser Commentar ist eine der frühesten exegetischen Schriften des Beda.

24) „Item Capitula lectionum in totum Novum Testamentum, excepto Evangelio.“ Verloren. — Hiezu kommen die obgenannten

25) „*Retractationes in Actus Apost.*“ Die nach 731 geschrieben sind.

In dieser Liste zählt Beda zuerst seine Commentare zu den Büchern des A. Test. oder einzelnen Theilen derselben nach der Ordnung im Kanon auf und dann die Capitula lectionum zu denselben. Derselben Ordnung folgt er bei den neutestamentlichen Schriften.

Beda stand unter dem Einflusse einer Zeit, in welcher die allegorische Auffassung der h. Schrift die grammatisch-historische fast ganz verdrängt hatte und es für ein größeres Verdienst galt, die Erklärungen der Väter zusammen zu stellen, als selbstständige Forschungen zu geben. Aber auch in dieser untergeordneten Stellung als Compilator verdient Beda alle Anerkennung. Sein Sammlerfleiß erregt Staunen. Die Gewissenhaftigkeit, mit der er wenigstens in seinen neutestamentlichen Commentaren alle Excerpte mit dem Anfangsbuchstaben des Commentators bezeichnete, um nicht als plagiarius zu erscheinen, ist ein Zug, der überall bei ihm hervortritt. Allerdings galt ihm die allegorische Erklärung für die höchste. Er spricht dies wiederholt aus, z. B. in seinem Vorwort zu der Schrift de Tabernaculo unter Berufung auf 1 Kor. 10, 11.: „Haec omnia in figura contingebant illis, scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum devenerunt. Omnia videlicet, non solum facta vel verba, quae sacris literis continentur, verum etiam locorum et horarum et temporum situs et ipsarum quoque in quibus gesta sive dicta sunt circumstantia rerum.“ Gleichwohl zeigen viele Erklärungen, wie er bei einer tüchtigen Kenntniß des Griechischen zu einer grammatisch-historischen Exegese befähigt war (s. Beispiele bei *Rosenmüller*, Hist. Int. V, 79.), und daß es ihm an gesundem Urtheil und Scharfblick nicht fehlte.

Beda's historischen Werken, die in seinem Verzeichniß nach den exegetischen und einer kleinen Sammlung von Briefen aufgezählt werden, mögen hier seine Schriften über Naturwissenschaft und Chronologie vorangehen, da letztere die Voraussetzung der geschichtlichen bilden.

Folgende Schriften gehören hieher:

1) „de natura rerum et de Temporibus, libr. sing.;“

2) „de Temporibus lib. I major;“

3) „lib. epistolarum ad diversos: a) de sex aetatibus mundi, b) de mansionibus filiorum Israhel, c) de Isaiae „et claudentur ibi in carcere etc.,“ d) de ratione bissexti, e) de Aequinoctio juxta Anatolium.“

Von diesen 5 Briefen ist nur der letzte de Aequinoctio (Opp. II, 343.), und der erste „de sex aetatibus mundi“ noch vorhanden. Beda rechtfertigt sich in diesem darüber, daß er dem hebräischen Texte statt der LXX folgt. Der Brief ist fünf Jahre nach den 2 Schriften de Natura rerum et de Temporibus geschrieben, welche, da Wilfrid nach deren Abfassung noch Bischof in York war, vor 702 zu setzen, also Beda's früheste Werke sind. Da sie nach der Ansicht mancher zu kurz ausgefallen waren, schrieb Beda später (725) sein größeres Werk de temporibus. Das Buch de *Natura Rerum* (Opp. II, 1.) ist eine Kosmographie in 47 Kapiteln. Eintheilungsprincip der Abhandlung sind die 4 Elemente, denen die verschiedenen Naturerscheinungen untergeordnet werden. Beda faßt die Ansichten der Alten zusammen und sucht sie mit der biblischen Kosmogonie zu vereinigen. Hie und da gibt er auch neue Lösungsversuche. Er nimmt 4 Elemente an, durch deren verschiedene Kombinationen mit Hinzunahme der 4 primären Qualitäten heiß, kalt, feucht und trocken, die verschiedenen Eigenschaften der Körper erklärt werden. Die Erde schwebt im Centrum und wird durch den Druck des revolvirenden Universums gehalten. Die concentrischen Kreise, welche die Erde umgeben, sind die Erdatmosphäre, die Sternenwelt oder Firmament, über welchem die Wasser sind, und der ätherische Himmel, die Wohnung der Engel. Die doppelte Bewegung der Planeten wird durch die Rotation der Fixsterne, die sie in entgegengesetzter Richtung treiben, sowie durch die größere oder

geringere Schiefe der Sonnenstrahlen erklärt. Die Sonne besteht aus feurigen Theilchen, durch Rotation in Gluth erhalten. Durch die ewige Bewegung der Sonne wird die Verbrennung der Erde verhindert, der Verlust, den die Sonne durch Ausströmen ihrer Strahlen erleidet, durch die Ausdünstung des Oceans ersetzt. Der Lauf des Mondes, die Sonnen- und Mondfinsternisse werden richtig erklärt, und nicht bloß auf den Zusammenhang zwischen dem Mondslauf und Ebbe und Fluth hingewiesen, sondern auch bemerkt, daß die Fluth nicht überall zu gleicher Zeit anfange. In der Meteorologie werden die früheren Versuche, die Erscheinungen zu erklären, zusammengestellt. Der Regenbogen hat nach Beda vier Farben von den vier Elementen. Astrologie weist Beda als heidnisch zurück.

Das kleine Buch de *Temporibus* (Opp. II, 205.) enthält die Grundlinien der Chronologie. Es handelt: 1) von der Eintheilung der Zeit (c. 1—9.); 2) von dem Schaltjahr und 19jährigen Cyklus (c. 10—15.); 3) von den 6 Weltaltern. Ausführlich hat Beda dasselbe behandelt in dem Buche de *Temporibus lib. maj.* oder de temporum ratione (Opp. II, 49.). Er spricht zunächst von der Zeiteintheilung, wobei er den 4. Schöpfungstag auf das Frühlingsäquinoctium, daher den 1. auf XV. Kal. Apr. setzt. Für die Eintheilung der ganzen Weltzeit dient ihm die göttliche Schöpfungswoche als Typus. Dem entspricht zunächst 1) die menschliche Woche von 7 Tagen, 2) die Pfingstwoche von 7×7 Tagen, 3) die Siebenmonatwoche, 4) die Siebenjahreswoche, 5) die Jobeljahrwoche von 7×7 Jahren, 6) die prophetischen Wochen des Daniel von 7×70 Jahren, d. h. 490 Mondjahren = 475 Sonnenjahren, welche Beda vom Wiederaufbau des Tempels (a. 20° Artaxerx.) bis zum Tode Christi (a. 17/18° Tiber.) zählt, endlich 7) die Weltwoche, für deren Eintheilung die göttlichen Schöpfungstage als Typen gelten. Dem ersten Schöpfungstag entspricht die Periode bis zur Sintfluth, dem 2ten die bis zur Sprachverwirrung, dem 3ten bis Saul, dem 4ten bis zum babylonischen Exil, dem 5ten bis Christus, dem 6ten bis zum Weltende. Neben diesen 6 Weltaltern geht der Sabbath ohn' Ende her, die ewige Ruhe der Gerechten, die mit dem ersten Märtyrer Abel beginnt, dessen Leib in's Grab, die Seele aber in die ewige Sabbathruhe eingegangen ist, und eine Ruhe, die sich vollendet, wenn die Heiligen in der Auferstehung ihre Leiber wieder annehmen werden, womit die ewige Seligkeit oder das achte Weltalter anfängt.

Diese Eintheilung der Weltzeit kommt schon bei Augustin (serm. 259 in oct. pasch.) und Athanasius (in psalm. 6. v. 11.) vor. Beda hat aber diesen Gedanken weiter ausgeführt, und darauf eine Chronologie von theologischem Standpunkte aus gegründet. Weit wichtiger jedoch als dieser Versuch ist der Haupttheil des Buches, das Kap. 9—63 eine vollständige mathematische und technische Chronologie enthält. Die Kenntniß des 19jährigen Cyklus und die Dionysischen Ostertafeln kamen, wenn nicht schon durch Augustin und seine Genossen, doch sicher durch Theodor zu den Angelsachsen. Beda setzte die Dionysischen Tafeln, auch mit 532 ab Inc. beginnend, bis 1063 fort. Der Jahresanfang am 25. Dez. wird von ihm als bekannt vorausgesetzt. Den Werth des Indiktionscyklus für Berichtigung der Data hat Beda wohl erkannt. Es ist aber schwer zu sagen, ob er die später sogenannten kaiserlichen oder päbstlichen Indictionen gebraucht hat. Er selbst sagt zwar ausdrücklich (c. 46), daß der Cyklus mit dem 24. Sept. beginne, aber viele Indiktionen stimmen nur dann mit dem annus ab Inc. überein, wenn der Anfang derselben auf den 25. Dez. gesetzt wird.

Der Schluß des Buches Kap. 64. 65 enthält die Ausführung der obigen Gedanken über die 6 Weltalter und gehört daher zu der nächsten Klasse der Schriften des Beda.

Die historischen Werke des Beda sind theils allgemeineren Inhalts, theils Biographien. Zu den ersteren gehören das Chronicon, die Historia ecclesiastica und das Martyrologium.

1) Das *Chronicon* oder de 6 aetatibus Mundi (s. o. de Temp. c. 64. 65. [Opp. II, 74.]), 725 abgefaßt und bis 729 fortgesetzt, gibt folgende Periodeneintheilung:

			Hebr.	LXX	Gener. Heb.	LXX	
I.	Alter	Adam — Noa	1656	2242	10	11	Infantia popul. Dei
II.	„	Noa — Abrah.	292	1072	10	10	Pueritia
III.	„	Abr. — David	942	942	14	14	Adolescentia
IV.	„	Dav. — Transmigr.	473	985	17	17	Aetas juvenilis
V.	„	Transm. — Christ.	589	589	14	14	— senilis.

Beda setzt darnach mit dem hebräischen Text das Jahr der Welt 3952 als Geburtsjahr Christi fest, und = 752 A. U. C. = 42° Augusti = Olymp 194, 3. Er rechnet durchaus nach Jahren der Welt und fügt die Regierungsjahre der römischen Kaiser bei. Nur einmal bei Erwähnung des Dionysius gibt er das Jahr 567 ab Incarn., außerdem gelegentlich die Jahre seit Ablauf eines bedeutenden Ereignisses. Den Stoff hat Beda größtentheils aus den alten Chronisten, und andern Werken. Seine Chronik ist der erste Versuch einer Universalgeschichte in England. Fast alle englischen Chronisten und viele auf dem Kontinente schrieben ihn aus.

Bei weitem wichtiger ist:

2) Die *Historia ecclesiastica* gentis Britonum, vollendet 731 (oft herausgegeben, am besten von Smith und Stevenson). Sie führt in 5 Büchern die Kirchen- und zugleich politische Geschichte Englands von Cäsar bis 731 n. Chr. fort, umfaßt also einen Zeitraum von beinahe 800 Jahren. Doch ist das bis zur Bekehrung der Sachsen Mitgetheilte nur Vorgeschichte. Ausführlich behandelt ist die Zeit 596—731. In diesem Werke rechnet Beda nach Jahren ab Inc., läßt sich aber manche Ungenauigkeiten zu Schulden kommen. Auch an Widersprüchen zwischen den hier gegebenen Daten mit seinen Chroniken fehlt es nicht.

Die Vorgeschichte lib. 1, Kap. 1—22. steht dem Hauptwerke in jeder Hinsicht nach. Sie ist nur eine Compilation aus Orosius, Gildas, Prosper Aquit. u. a., und einer Vita S. Germani. Bis zum 5. Kap. wird Orosius VI ꝛc. benützt, und nur eine Sage über die Bekehrung des Königs Lucius eingeschoben. Von da an aber Kap. 6—11. folgt Beda ganz der Erzählung des Gildas mit einigen Zusätzen aus Orosius und Prosper, unterbricht aber dieselbe höchst ungeschickt gegen das Ende, wo er ganz unchronologisch eine Erzählung über die Sendung des h. Germanus nach Britannien aus einer alten gallischen Legende einreiht. Dies und die Bekehrung des Lucius ist das einzige Neue, was Beda herbeibringt. Allein die Sendung des Germanus ist in der sagenhaften Form, in der er sie aufgenommen hat, nicht historisch und bietet chronologische Schwierigkeiten, die Erzählung von Lucius aber, die Beda an die Stelle des ebenso ungeschichtlichen Berichtes des Gildas setzt, ist eine spätere Fabel. Zudem widerspricht sich Beda hinsichtlich der Zeitbestimmung. Beda konnte auch über die Zeit vor Gildas († c. 570) keine neuen Quellen haben, da schon jener über den völligen Mangel an solchen klagt. Seine chronologischen Angaben aber beruhen theils auf den früheren einander selbst oft widersprechenden Chroniken, theils auf eigenen Vermuthungen. Daher verschiedene Angaben z. B. über die Ankunft der Sachsen, ferner widerstreitende Data in dem Chronikon und der Geschichte, z. B. über Lucius, die Gesandtschaft an Aëtius u. a., daneben die geradezu falsche Berechnung des Jahres für die Schlacht von Bath. Beda hat für die Vorgeschichte sorgfältige Excerpte gemacht, diese aber ziemlich lose aneinander gereiht, ohne widersprechende Angaben zu vermitteln.

Dagegen zeichnet sich der Haupttheil der Geschichte, von der Bekehrung der Sachsen bis 731 durch Reichthum der Quellen und Treue in deren Benutzung aus. Es ist dieser Zeitraum von 135 Jahren die erste und zugleich interessanteste Periode der sächsischen Kirchengeschichte und die einzige, die eine umfassende Behandlung erfahren hat.

Beda hat dazu vor Allem mit großem Fleiße Quellen gesammelt. Behülflich war ihm dazu besonders der gelehrte Abt Albinus von Canterbury, der ihm durch Nothelm, Presbyter von London, Alles, was auf Kent und Vieles, was auf Esser, Wesser, Ostanglien und Northumbrien Bezug hatte, theils schriftlich, theils mündlich mittheilte. Der-

selbe Nothelm durchsuchte in Rom die päbstlichen Archive, und brachte Abschriften vieler päbstlichen Briefe mit. Bischof Daniel von Wessex verschaffte ihm Nachrichten über die Kirchengeschichte in Wessex, Sussex und Isle of Wight, die Mönche zu Laestingau über die Bekehrung Merciens durch Cedd und Ceadda, sowie Einiges über Essex und Ostanglien. Ueber letzteres machte ihm auch Abt Esius Mittheilungen, über die Provinz Lindissi Bischof Cunebert und andere. Für Northumbrien hatte er zahlreiche Gewährsmänner, auch eine Biographie des Cuthberht.

Beda's Quellen waren demnach theils geschichtliche Aufzeichnungen und Urkunden, theils schriftliche und mündliche Mittheilungen. Welcher Art die ersteren waren, erhellt aus seiner Geschichte. Beda hat zahlreiche Urkunden, die ihm Nothelm aus den päbstlichen Regesten mittheilte, eingeflochten (Lib. I, II). Dokumente, die Synoden betreffend (IV, 5. 17.), waren wohl in den Tabularien der Klöster niedergelegt. Wie überall gingen auch hier der eigentlichen Geschichtschreibung Annalen voraus. Daß zu Beda's Zeit mehrere solche vorhanden waren, geht aus den genauen Angaben über Zeit und Ort der Begebenheiten u. s. w. hervor. Die reichsten Quellen hatten die damals bedeutendsten Reiche Kent und Northumbrien. Stammtafeln der Könige waren in beiden vorhanden (für K. II, 5., III, 8., IV, 1. ꝛc., für Northumbr. II, 14., 20., III, 1. 11. 14. IV; 2. 3.), ferner Chroniken, in denen Thronbesteigung, Trauung, Regierungszeit, Tod und Begräbniß und Thaten der Könige verzeichnet waren (s. nam. lib. II u. III). Auffallend sind die genauen Nachrichten über die vorchristliche Geschichte Northumbriens (s. I, 34. II, 2.), was zu der Vermuthung geführt hat, daß die dortigen Annalen bis vor die Bekehrung des Landes zurückgehen, eine Annahme, die große Schwierigkeiten hat. Vielleicht sind jene Data aus scotischen und britischen Quellen geschöpft. — Die andern Reiche scheinen nur dürftige oder gar keine Landesannalen gehabt zu haben. Dagegen mögen die Kloster- und bischöflichen Annalen um so häufiger gewesen seyn, so Annalen der Erzbischöfe von Canterbury, Rochester, London, Northumbrien und der Mönche zu Laestingau und andere. Obituarien scheinen in den Klöstern frühe gewöhnlich gewesen zu seyn.

Außerdem benützte Beda die Vita Gregorii (H. E. II. 1.), Miracula Ethelburgae (IV, 7.), Vita Sebbi regis (IV, 11.), Fursei III, 19.) und Cuthberhti (IV, 28.), endlich die Excerpte aus Adamnanus de locis sanctis. — Dazu kommen schriftliche oder mündliche Mittheilungen über Topographie und Lokalsagen und Geschichte von Männern, die entweder Augenzeugen (z. B. III, 12. V, 2.) oder sonst zuverlässige und hochgestellte Männer waren, wie z. B. Bischof Acca (III, 13.), Guthfrith (V, 1.), Berethur (V, 2.), Pecthelm (V, 13.).

Beda zeigt bewunderungswürdigen Fleiß im Sammeln der Quellen, große Gewissenhaftigkeit in Benutzung derselben. Er legt aber mehr Gewicht auf die Glaubwürdigkeit seines Erzählers als des Erzählten. Daher er viele Wundergeschichten einflicht, wenn sie nur von einem sonst glaubwürdigen Manne überliefert werden. Ueber der Treue im Wiedergeben des gefundenen Materials versäumt er oft die einheitliche Verarbeitung. Daher nicht selten eine lose Verbindung und mehr äußerliche Aneinanderreihung der Ereignisse, statt daß deren innerer Zusammenhang und tiefere Bedeutung herausgestellt würde. Ihm ist das wahre historische Princip „simpliciter ea quae, fama vulgante, collegimus ad instructionem posteritatis literis mandare.“ Die moralische Wirkung der Geschichte ist ihm die Hauptsache. Dabei erkennt er wohl den Beruf des Geschichtschreibers, die vaterländische Geschichte zum Eigenthum der Fürsten und des Volkes der Gegenwart und zum Erbe der Nachwelt zu machen. Anspruchslos und bescheiden will er lieber seinen Freunden als sich selbst das Hauptverdienst zuschreiben. Dabei tritt eine edle Freimüthigkeit, mit der er die Gewalthaber der Vergangenheit und Gegenwart beurtheilt, rühmlich hervor; deßgleichen eine seltene Unparteilichkeit und Gerechtigkeitsliebe, die gerne die Vorzüge der britischen und scotischen Kirche, der Gegnerin seiner eigenen, anerkennt. Seine Darstellung ist meist fließend und klar, und wenn er auch sich oft

von seinem Stoffe zu sehr beherrschen läßt, so zeigt er doch, wo er wie in dem trefflichen Briefe an Ecgberht unabhängig von gegebenem Materiale schreibt, nicht bloß große Gewandtheit und Frische der Darstellung sondern auch eindringenden Tiefblick und selbstständiges sicheres Urtheil. Es erhellt hieraus, daß Beda fast alle Erfordernisse eines Geschichtschreibers in sich vereinigte. Er ist der Vater der englischen Geschichtschreibung, der Lehrer und Meister seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte. Die Mit- und Nachwelt hat ihm die gebührende Achtung und Anerkennung gezollt. Seine Kirchengeschichte wurde im 9. Jahrhundert, wie es heißt, von König Alfred in's Angelsächsische übersetzt. In zahllosen Abschriften wurde sie über den Kontinent verbreitet.

Die nächste größere Schrift, das *Martyrologium* ist leider wenigstens in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr vorhanden. Mehrere werden ihm zugeschrieben. Allein das metrische (Opp. Bas. I, 242.) ist von Wandelbert, das prosaische (ib. III, 380.) anerkannt unächt. Auch das andere metrische (bei *Dacherius*, Spicil. X, 126. u. *Mabill.* A. SS. saec. III, I, 560.) ist nicht von ihm (s. *Oudin*, Comm. I). Dagegen wird das allerdings viel kürzere in den A. SS. Jan. I, 40. u. Prolog. ad Mart. II, von den Bollandisten und Oudin für ächt gehalten. Allein dieses weist nicht nur durch das auffallende Ueberwiegen römischer Lokalnotizen nach Rom, sondern enthält auch Manches, was sich mit Beda's Geschichte nicht vereinigen läßt (z. B. über Patricius) und was über seine Zeit hinaus geht.

Die kleineren historischen Schriften des Beda sind Heiligengeschichten, die Beda in folgender Ordnung aufzählt:

„Item de *historiis Sanctorum* 1) Librum vitae et passionis S. *Felicis* confessoris de metrico Paulini Opere in prosam transtuli“ (Opp. III, 225.).

2) „Librum vitae et passionis S. *Anastasii*, male de Graeco translatum et pejus a quodam imperito emendatum, prout potui ad sensum correxi.“ — Verloren.

3) u. 4) „Vitam S. patris monachi simul et antistitis *Cudbercti* et prius heroico metro et postmodum plano sermone descripsi“ (das metr. bei *Canis* Lect. Ant. V, 692., besser bei Smith und Stevenson — das pros. bei den letztern, auch Opp. III, 209.). Eine Ueberarbeitung der von einem Mönch zu Lindisfarne vor 684 geschriebenen Vita (A. SS. Mart. III, 127.), die Beda theils abkürzte, theils erweiterte.

5) „Historiam abbatum monasterii hujus (Wearmouth-Jarrow) in quo supernae pietati deservire gaudeo, *Benedicti*, *Ceolfridi* et *Huaetbercti*, in libellis II“ (bei Waräus, Smith u. Stevenson), ebenfalls Ueberarbeitung einer von einem Mönch dieses Klosters nach 716 verfaßten Schrift. Obwohl die beiden letzteren Werke nur Ueberarbeitungen sind, so zeigen die Zusätze doch Beda's Treue im Sammeln des Materials, das er nur von sicheren Gewährsmännern, die er meist angibt, aufnimmt. Für die Geschichte sind diese Biographieen von größter Wichtigkeit.

Beda's schriftstellerische Thätigkeit beschränkte sich jedoch nicht auf die Gebiete der Exegese, Naturwissenschaft und Geschichte. Auch durch seine poetischen und didaktischen Leistungen ragt er hervor. Er führt zwei Sammlungen von Gedichten in seinem Verzeichniß an, 1) Librum Hymnorum, 2) Libr. Epigrammatum. Das letztere ist verloren, das erstere (Opp. I, 476.) ist unächt (s. *Oudin*, Comm. pag. 1685). Wie viele aber von andern unter seinem Namen herausgegebenen Gedichten und ob das „de divino Judicio“ (Hist. Angl. Script. X, pag. 95) ihm mit Recht zugeschrieben werden, ist schwer zu entscheiden. Aecht ist sicher das obgenannte metrische Leben des Cuthberht. Außerdem finden sich einige kleinere Gedichte in seiner Geschichte (z. B. H. E. IV, 20.), welche seine dichterische Gewandtheit und Begabtheit zeigen. Während die angelsächsische Volkspoesie in freier, frischer Weise auftrat, wurde seit Erzbischof Theodor lateinische Metrik gelehrt. Doch drang das sächsische Element in Form (Stabreim) und Inhalt (Epitheta und Metaphern) ein, woraus eine neue Art lateinischer Gedichte hervorging, die sich aber zunächst in allerlei Spielereien, wie doppelten Akrostichen, Wiederholung der Anfangsworte am Schluß, und in pompösem Wortschwall gefiel. Als erster Meister in lateini-

nischer Dichtung bei den Sachsen galt Aldhelm, Abt von Malmesbury, später Bischof von Sherburne († 709). Beda steht aber über ihm durch größere Einfachheit und Klarheit. Auch in seiner Muttersprache dichtete Beda. Die letzten Zeilen, die er auf dem Sterbelager dichtete, sind noch vorhanden.

Auch in der Theorie der Dichtkunst war Beda zu Hause. In seinem Verzeichniß führt er an libr. *de metrica arte* et huic adjectum alium de schematibus sive tropis libellum, h. e. de figuris modisque locutionum, quibus scriptura s. contexta est" (Opp. I, 34.). In dem letzteren zeigt Beda, daß die Tropen nicht erst von den Griechen erfunden worden, sondern sich viel ältere und bessere in der Bibel finden. — Eine andere Lehrschrift ist

„Lib. de Orthographia." Das Opp. I, 73. angeführte spricht Putschius (Gramm. Lat. auct. p. 1605) dem Beda ab und führt (ib. 2327) ein anderes als ächt an. Dasselbe handelt nicht bloß von Rechtschreibung, sondern gibt auch Wort- und Sacherklärungen.

Dies sind Beda's Werke. Sein Wirken wie sein Karakter liegen darin offen zu Tag. Vor seiner ungemeinen Gelehrsamkeit, die alles Wissen seiner Zeit umfaßte, vor seinen bedeutenden Leistungen auf dem Gebiet der Chronologie und Geschichte tritt allerdings seine Persönlichkeit in den Hintergrund. Und doch steht er durch seine tiefe Frömmigkeit, seine Anspruchslosigkeit und Demuth, seine Wahrheitsliebe und edle Freimüthigkeit, seine Billigkeit gegen Andersdenkende, seinen sittlichen Ernst keinem der hochgepriesenen Männer der alten Kirche nach, und hat auch durch seinen Karakter den ihm später beigelegten Namen des Ehrwürdigen wohl verdient. —

(Gesammtausgaben von Beda's Werken zu Paris 1544, Basel 1563, Cöln 1612 u. 1688. J. A. Giles, London 1843 mit englischer Uebers. und in Patrologiae cursus complet. Vol. 90—92. Par. 1850. — Die früheren Ausgaben sind völlig unkritisch; die letzte nimmt alles bisher Publicirte auf und trennt zwischen Aechtem und entschieden Unächtem. Auch die Ausgabe von Giles, obwohl besser als die früheren, ist ungenügend. Treffliche Ausgaben der vielfach gedruckten histor. Werke sind die von Smith, 1772 u. Stevenson, 1838. — Vergl. über Beda Stevenson's Vorwort zur H. E. u. Monum. Hist. Brit. 1848. Einleit., H. *Gehle* Disp. de Bedae vita et scriptis 1838.)

Dr. Schoell.

Beelzebub und **Beelzebul.** Ersteres bezeichnet im A. T. eine philistäische Gottheit, letzteres im N. T. den obersten der Dämonen. Letzteres Wort aber ist aus ersterem entstanden.

1) Beelzebub, oder genauer Baal Zebub, בַּעַל זְבוּב, wird bloß erwähnt 2 Kön. 1, 2. 3. 16. Der abgöttische König Ahazia schickte in einer Krankheit, in die er durch einen Fall gerathen war, nach Ekron in's Philisterland, um diesen Gott zu befragen. Da זְבוּב Fliege heißt, so erklärt man den Gott als Fliegengott, der die Fliegen, diese Landplage des Morgenlandes, abwehre, Deus averruncus muscarum. Man vergleicht verschiedene Götter des Alterthums, denen eine ähnliche Abwehr der Fliegen oder Mücken zugeschrieben wird. Dahin gehört *Ζεύς ἀπομυῖος*, der in Elis verehrt wurde. Als hier Heracles in Olympia opfern wollte, und dabei von den Mücken sehr belästigt wurde, opferte er dem Zeus, worauf die Mücken flohen. Seitdem blieb dieses Opfer in Elis. Paus. V, 14. 2. In Rom soll nach Klemens Alex. im Protrept. Herkules selber den Beinamen des Fliegenabwenders gehabt haben: *Ἀπομυίῳ Διῒ θύουσιν Ἠλεῖοι, Ῥωμαῖοι δὲ Ἀπομυίῳ Ἡρακλεῖ.* Vgl. Solinus Polyhist. Kap. 1, wo Herkules den Myiagrus Deus in Rom anfleht. Aehnlich wurde in Arkadien ein Heros als *Μυίαγρος*, der Fliegenfänger, verehrt, um beim Opfern vor den Fliegen sicher zu seyn, Paus. VIII, 26. 7. In Cyrene wurde unter dem Namen Achor eine Gottheit um Verscheuchung der Fliegen angerufen. Plin. H. N. 10, 28. Daß aber die Bedeutung der philistäischen Gottheit nicht so beschränkt gewesen sey, ergibt sich aus dem Zusammenhange, in dem sie erwähnt wird. Es war ja dem den Orakelgott befragenden König nicht um Abwehr der Fliegen zu thun,

sondern er schickte wegen seiner Krankheit. Sein Begriff ist also allgemeiner zu fassen, er ist ein Orakelgott, wozu der Sonnengott (denn er ist ja ein Baal) gern wird, und der zugleich wie Apollo Gesundheit und Krankheit senden sollte. Auch bei einem Feste Apollo's fand, wie wir sogleich sehen werden, Mückendienst statt. Beelzebub ist nun zunächst nicht ein bloßer Fliegenabwehrer, sondern der Fliegenbaal, der Herr der Fliegen, und darum wird er selbst als Fliege dargestellt. Denn die Fliege ist Symbol des Sommers, dessen Kind sie ist. Schwenk, Sinnbilder S. 127. Und daher ihre so nahe Beziehung zu dem Sonnengotte. Der Fliegenbaal kann nicht als Feind der Fliegen, etwa wie lucus a non lucendo, seinen Namen haben. Darum gaben auch die ältesten Uebersetzungen und Erklärungen von 2 Kön. 1. den Gott selber als Fliege. So die 70: *ἐν τῷ Βαὰλ Μυῖαν θεὸν*, wobei sogar der cod. Alex. *τῇ* statt *τῷ* schreibt. Bei aller Dunkelheit dieser Uebersetzung ist doch so viel klar, daß die 70 den Gott zu einer Fliege machen. Symmachus hat ebenfalls den *Μυῖα*, und so die griechischen Kirchenväter, welche den 70 folgen, z. B. Gregor von Nazianz. Nicht anders übersetzt der in solchen Dingen doch selbstständigere Josephus Antiq. IX, 2. 1.: *πρὸς τὴν Ἀκκαρὼν θεὸν Μυῖαν, τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα τῇ θεῷ.* Also selbst weiblich faßten die griechischen Juden wegen ihrer Identität mit der Fliege diese Gottheit. Im Hebräischen indessen ist זְבוּב männlich. Auch Procopius von Gaza nimmt diese Gottheit für ein Fliegenidol. Selbst bei den griechischen Göttern muß sich die Sache ursprünglich so verhalten haben. Denn auf ein solches Fliegenidol weist der Ausdruck Myiodes, der Mückenaussehende, Mückenartige, bei Plin. H. N. 29, 6. So theilt auch Creuzer Tab. V. 3 die Abbildung eines Jupiterkopfes als Fliege auf einer Gemme mit. Die Fliegen genossen nach uraltem Thierdienste eine religiöse Verehrung, die sich in Bruchstücken der heidnischen Kultur da und dort auch noch später erhalten hat. So feiern jetzt noch die Hindus ein Fliegenfest, an welchem die Fliegen gefüttert werden, d. h. Opfer erhalten. Meiners kritische Geschichte der Religionen I, 214, nach Anquetil I, 361. Bei den Griechen wurde am Feste des aktischen Apollo ein Rind den Mücken geopfert, an dessen Blute sie sich sättigten. Aelian. H. Anim. XI, 8. Vergl. *Clemens Alex.* admon. ad gentes. p. 15 nach Heraclides. Auch die Mücken bei den olympischen Spielen erhalten nach einer Darstellung bei Aelian H. A. V, 17. eine selbstständigere religiöse Stellung und Auffassung als bei Pausanias. Nach derselben entfernten sich nämlich diese Thiere jedesmal zur Zeit der olympischen Spiele von sich aus ohne das besondere Einschreiten des Mückenwehrers. Dieser ganze Mückenkultus wurde in einen Mückengott personificirt, in einen Myiodes, einen Sommergott. Nur ein Theil der Wirksamkeit dieses Gottes ist die Abwehr der Fliegen, welcher Theil später, als man den Thierdienst nur noch nach der Schädlichkeit und dem Nutzen der Thiere auffaßte, vorzugsweise festgehalten wurde. Und so haben wir uns den Beelzebub in Ekron als Myiodes zu denken, der als Sonnen- und Sommergott in einem ähnlichen Verhältniß zu den Fliegen muß gestanden haben wie der Orakelgott Apollo, der die Krankheiten sendete und abwehrte.

Vgl. *Seldenus* de Diis Syris, II, cap. 6. Winer, R.-L. Gesenius bei Ersch, VIII, 398. Hitzig, die Philistäer S. 304. Starck, Gaza S. 260. De Wette's Archäologie § 232.

2) Beelzebul. Dieser kommt in folgenden Stellen des N. T. vor: Matth. 10, 25. 12, 24. 27. Marc. 3, 22. Luc. 11, 15. 18. 19., und zwar als ein Oberster der Dämonen, *ἄρχων τῶν δαιμονίων*. Die vulgata, und die Peschito nebst der Tochter der letztern, der persischen Uebersetzung in der Londoner Polyglotte, dann die lateinischen Kirchenväter Cyprian, Hieronymus, Augustin, — und nach diesen geschriebenen Zeugen die Complutensische Polyglotte, Beza und der Textus receptus geben *Βεελζεβούβ*. Allein man gibt heutzutage gewöhnlich der Lesart *Βεελζεβούλ* oder *Βελζεβούλ* (letzteres im Cod. B) als der Lesart der alten griechischen Uncialhandschriften und zwar der verschiedenen Familien, so wie der griechischen Kirchenväter Origenes, Cyrill Alex., Chrysostomus den Vorzug, indem man zugleich auch dem innern Grunde ein Gewicht beilegt, daß

die andere Lesart eine Correktur nach dem A. T. sey. Von den Erklärungen des Ausdrucks Beelzebul hat noch immer die von Lightfoot zu Matth. 12, 24. gegebene, und von Wettstein, Selden, Gesenius, Winer gebilligte, die meiste Wahrscheinlichkeit. Nach derselben ist der philistäische Gott Beelzebub nach einem zornigen Wortwitz späterer Juden zu einem Kothgott, בַּעַל זְבוּל, umgewandelt worden. Diese Erklärung wird dadurch begünstigt, daß die Talmudisten, wie Lightfoot nachgewiesen hat, den Götzendienst schimpfsweise einen Koth, den Götzen opfern — misten nannten. Schimpfwörter gegen Götzendiener sind den Juden ausdrücklich erlaubt. Selden II, 6., Lightfoot l. c. Wenn Hitzig, Philistäer S. 314, dagegen einwendet, daß im Hebräischen das Wort זְבוּל seine bestimmte Bedeutung Wohnung habe, man also nicht an eine andere denken könne, — so ist diese Bemerkung für den alttestamentlichen Standpunkt der Sprache wohl richtig. Allein es geht aus den von Lightfoot angeführten Stellen hervor, daß bei den Talmudisten sowohl זבל, als auch זבול gebraucht wurden, um den Götzendienst als einen Koth zu bezeichnen. Vgl. auch *Buxtorf*, lex. talm. s. voce זֶבֶל. Nur muß man nicht mit Lightfoot diesen Namen als eine gewöhnliche Bezeichnung des Götzendienstes nehmen, als ob dann Beelzebul nichts Anderes hieße als Herr des Götzendienstes. Es ist eben ein absichtlich verdrehter Schimpfname: Dreckgott. Der alte heidnische Fliegenbaal ist als Dreckgott zum Obersten der Dämonen gemacht, oder vielmehr ist letzterm jener Name auferlegt worden. — Gussot, Paulus und Hitzig erklären dagegen das Wort durch: Herr der Wohnung, und beziehen es auf die Wohnung der Dämonen in verschiedenen Gegenständen, von welchen Wohnungen in jenen neutestamentlichen Stellen die Rede sey. Allein dieser Ausdruck wäre doch viel zu unbestimmt und unverständlich, daher diese Erklärung schon von Fritsche zurückgewiesen wurde. So verhält es sich auch mit der Deutung Jahns auf die Wohnung des Obersten der Dämonen in der Luftregion. — Die Erklärung endlich von Storr und Döderlein nach dem Chaldäischen und Syrischen, nach der der Oberste der Dämonen als ein בַּעַל דְּבָבָא, als ein Herr der Verleumdung und Feindschaft bezeichnet würde, würde allerdings für den διάβολος und Satanas passen. Allein man dürfte diese Erklärung nur in dem Falle zulassen, wenn die Kritik sich für die Lesart Βεελζεβούβ in den neutestamentlichen Stellen entscheiden müßte, für welche Lesart immerhin alle gewichtige Zeugen des unrecensirten Textes aus dem Morgenlande und Abendlande sprechen. In diesem Falle wäre aber auch die Annahme sehr einfach, daß der alte heidnische Gott ohne weiters zum Teufel wurde, wofür die Analogie der Juden und des christlichen Mittelalters bis in's sechszehnte Jahrhundert hinein sprechen würde, welche überall die heidnischen Götter zum Teufel machte. So wurde der mexikanische Nationalgott Vizlipuzli dem christlichen Volke geradezu zum Teufel.

Vergl. Selden II, 6. Winer, R.-L. Gesenius bei Ersch, VIII, 468, und die Ausleger der Synoptiker. J. G. M.

Begehren, Begehrungsvermögen, Begierde. Im Innern des Menschen taucht im wachen Zustande fortwährend eine Menge von Vorstellungen auf, sey es durch bestimmte, äußere Veranlassungen und Eindrücke, sey es ohne dieselben. Sie kommen und gehen dunkler oder lebhafter, langsamer oder schneller. Bei einem höheren Grade dieser Lebhaftigkeit wird eine Vorstellung festgehalten. Wir verweilen bei ihr mit einem gewissen Interesse, mit der dunklern oder deutlicheren Empfindung, daß ihr Gegenstand eine Förderung oder Hemmung unseres Lebens hervorruft. Im ersten Fall begehren wir ihn, mag er noch nicht existiren, mithin erst verwirklicht werden müssen, oder mag er schon vorhanden, aber noch nicht in unserm Besitz seyn. Das Vermögen dazu ist das Begehrungsvermögen, welches Kant (W. W. IV, 104) erklärt als „das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn“, wobei er jedoch offenbar ein Zwischenglied, das durch die Vorstellung erweckte Verlangen, die Richtung des Willens auf den Gegenstand überspringt. Wird dies Verlangen stärker, dauernder, so steigert es sich zur Begier und Begierde, Worte, die ihren gemeinschaftlichen Stamm in geren, keren haben, der noch in unserm gern er-

scheint und wieder auf κῆρ, cor, carus zurückgeführt wird. — Wie dem sey: das Herz ist als der Heerd alles Lebensbetriebes nach der Schrift auch der ursprüngliche Sitz des Begehrungsvermögens, der Ausgangspunkt seiner Aeußerungen (Prov. 4, 23.) und von der Stellung desselben hängt ihr verschiedener sittlicher Werth ab. Luk. 6, 45. 12, 34. Denn an und für sich betrachtet ist das Begehren und die Begierde weder gut noch böse. Wie es ein rein natürliches, auf die Befriedigung des von Gott geordneten sinnlichen Lebensbedürfnisses gerichtetes Begehren gibt (Luk. 15, 16., 16, 21.), so gibt es auch ein solches nach den höchsten und reinsten Gütern, Ps. 42, 1. Matth. 5, 6.; und wie das Begehren in diesem Sinn den Frommen des A. T. (Matth. 13, 17. Hebr. 11, 16.), ja höheren Wesen beigelegt wird (1 Petr. 1, 12.), so begehrt auch Christus der Sündenreine Geistiges und Leibliches Luk. 12, 49., 22, 15., Matth. 4, 2., Joh. 19, 28. Der Apostel begehrt, bei ihm zu seyn, Phil. 1, 23., und die Gläubigen werden ermahnt, begierig zu seyn nach der Milch des Evangeliums, 1 Petr. 2, 2., vgl. auch Hebr. 6, 11., 1 Tim. 3, 1. Kurz: daß durch bestimmte Vorstellungen der Gegensatz von Lust oder Unlust, eine anziehende oder abstoßende Wirkung erzeugt wird, ist an und für sich so wenig sündhaft, daß darauf vielmehr die menschliche Natur als solche wesentlich mit beruht. Sündhaft wird dies Alles erst, wenn es ausgeht von einem in uns vorhandenen Gegensatze zwischen Geist und Fleisch, bei welchem dieses wider jenen gelüstet (Gal. 5, 17.); wenn der Mensch diesem Gegensatze Raum gibt und begehrt, was gegen das Gesetz des Geistes, gegen Gottes Gesetz (Röm. 7, 22 f.) ist und ihn aus der von ihm festgestellten Ordnung des Lebens, also auch aus der Gemeinschaft mit ihm herausführt und sein Bild in der Seele befleckt. Jede Begierde der Art ist an sich innere Sünde, Matth. 5, 28., Mark. 4, 19., Röm. 1, 24., 7, 7., 1 Kor. 10, 6. Die letztere erzeugt Jak. 1, 14 ff. wieder andere arge Gedanken Matth. 15, 19. und verstärkte Begierden 1 Joh. 2, 16. Daher kommt es, daß die ἐπιθυμία vorzugsweise von der prava concupiscentia gebraucht wird, auch wo sie nicht ausdrücklich als solche bezeichnet ist. Röm. 6, 12. Eph. 4, 22. Gal. 3, 5 u. ö. Inwiefern sie dann weiter ihre Wurzel in der Sinnlichkeit und Selbstsucht, dem Fleische, hat und ihrem tiefsten Wesen nach mit der letztern zusammenfällt; wie sie durch das Gesetz zwar nicht erzeugt, wohl aber erregt wird, Röm. 7, 7.; inwiefern von einer Allen angebornen bösen Lust und deren Zurechnung die Rede seyn könne oder müsse; wie sie zusammenhänge mit dem Fall und der Schuld der ersten Menschen einerseits, mit dem Werke der Erlösung und Wiedergeburt andererseits; inwiefern sie in derselben zwar nicht völlig getilgt, aber vergeben und in ihrer Herrschaft gebrochen wird, während, wo dies nicht geschieht, der Mensch sich immer noch in dem Zustande der Knechtschaft befindet und kein wahrhaft gutes, gottgefälliges Werk vollbringt — diese und andere Fragen sind mit der Lehre von der Sünde, Erbsünde und Rechtfertigung und mit den Differenzen namentlich zwischen der röm.-katholischen und evangelischen Kirche darüber so eng verflochten, daß hier darauf und auf die betreffenden ausführlicheren Darstellungen verwiesen werden muß. Darin aber stimmen beide Kirchen mit dem Apostel überein, daß der Wiedergeborne, welcher den alten Menschen, der durch die ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης verderbet ist, abgelegt hat, sich durch die heilsame Gnade Gottes züchtigen läßt, daß er nüchtern und wachsam, 1 Thess. 5, 6 f., die Begierden fortwährend verläugnet, Tit. 2, 12., 1 Petr. 2, 11., und sein Fleisch sammt ihnen kreuzigt, Gal. 5, 24. Denn das Leben und der Wandel im Geist schließt das Leben und den Wandel in den Begierden aus, V. 16. und Röm. 6, 12. Und indem wir so von einer Klarheit zur andern in das Bild des Herrn verklärt werden, dessen Klarheit sich in uns spiegelt, 2 Kor. 3, 18., ist zwar hier noch nicht erschienen, was wir seyn werden. Wenn es aber erscheinen wird, so werden wir ihm gleich seyn, und völlig reines Herzens geworden ihn sehen wie er ist. 1 Joh. 3, 2. vgl. Matth. 5, 8. **E. Schwarz.**

Begharden. Beghinen. Gegen das Ende des 12. Jahrhunderts sieht man, in mehreren niederländischen Städten, Gesellschaften von Frauen sich bilden, um in gemeinsamer Wohnung, nach einfacher Regel, aber ohne Gelübde, ein frommes Leben zu

führen. Zur Entstehung mögen die Kreuzzüge mitgewirkt haben, indem sie nicht nur viele Frauen ihrer Gatten beraubten, sondern manche Jungfrau aus den höhern Ständen verhinderten in die Ehe zu treten, weil nur der geringste Theil der die Sarazenen bekämpfenden Ritterschaft in die Heimath zurückzukehren pflegte. Indessen hat auch der allgemeine damalige Hang zu beschaulichem Leben gewiß einen bedeutenden Antheil an der Entstehung dieser Vereine gehabt. Solche Frauen wurden früh Beghinae, Beguttae genannt. Der Ursprung dieses Namens ist immer noch ungewiß, obgleich viel darüber gestritten worden ist. Schon zu Anfang des 13. Jahrhunderts leitete ihn ein belgischer Schriftsteller von dem Priester Lambert-le-bègue ab, welcher um 1180 in Lüttich gegen das Verderben der Geistlichkeit gepredigt, und Jungfrauen und Wittwen zur Stiftung eines gemeinsamen Lebens angeregt haben soll. (Aegidius monachus aureae Vallis, um 1230, Gesta Pontificum Leodiensium cap. 52, in Chapeavilli Gesta Pontiff. Tungrensium etc. (Leyden, 1613. 4. B. II, p. 126.) Es scheint aber kaum glaublich, daß der Name des Vereins von dem, einen körperlichen Fehler bezeichnenden Uebernamen des Stifters herkommen könne; es sey denn, daß Le-Bègue oder Le-Beghe nicht Uebername, sondern Zu- oder Familien-Name sey, wie Hallmann annimmt, Geschichte des Ursprungs der belgischen Beghinen (Berlin 1843, S. 112.). Später knüpften einige belgische Beghinenhöfe ihre Abstammung und ihren Namen an die h. Begga, Tochter Pipin's von Landen; historische Beweise hierfür sind aber nicht vorhanden. Eine Urkunde, aus welcher hervorgehen soll, daß der Vilforder Beghinenhof schon vor 1065, also vor dem Priester Lambert bestanden, ist heutzutage als unächt erkannt (Hallmann, S. 42 u. f.). In der Zeit aber, als man sie für ächt hielt, gab sie zu andern Etymologien Anlaß: so wird in den Act. SS., April III, 872, und von *Du Cange*, in seinem Glossarium, ein altsächsisches Wort beggen herbeigezogen und durch betteln erklärt; allein die ältesten und überhaupt die niederländischen Beghinen haben nie gebettelt.

Mosheim (de Beghardis et Beguinabus, Leipz. 1790, p. 98) und Hahn (Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttg. 1845, II, S. 423) erklären beggen durch beten, welche Bedeutung sich aber aus dem damaligen Sprachgebrauch nicht nachweisen läßt. Die Endung ist übrigens französisch, so daß das Wort einen französischen Ursprung haben muß; Aegidius, a. a. O., sagt ausdrücklich, die Beghinen seyen zuerst gallice so genannt worden. Der Name Begutte, ursprünglich ein Spottname, der Sage nach zuerst dem Lambertus selbst gegeben (Hallmann, S. 9.), kommt wohl von der Formel „Bei Gott“, deren sich die Beghinen bedienten (*Du Cange*, Gloss.).

Anfangs waren alle Beghinenhöfe, Beguinagia, außerhalb der Städte angelegt; erst später findet man deren innerhalb der Mauern; in Deutschland nannte man sie im 14. Jahrhundert Sammlungen oder Einigungen. Die sie bewohnenden Frauen behielten jede die freie Verfügung über ihr Vermögen; sie verpflichteten sich zum Gehorsam unter eine freigewählte Vorsteherin, nur so lang sie in der Anstalt blieben; sie lebten einfach und mäßig, die Unbemittelten von ihrer Hände Arbeit; das gemeinsame Eigenthum bestand in dem Hofe und dem Krankenhause; später wurde ihnen gestattet, eigene Kapellen, selbst Kirchen zu haben. Dieses Institut verbreitete sich schnell in den Niederlanden, in Deutschland, in Frankreich. Bald bildeten sich auch ähnliche Männergesellschaften; zu Löwen schon 1220. Sie erhielten den Namen Beghini oder Beghardi.

Die Freiheit dieser unabhängigen Genossenschaften hatte zur Folge, daß die Häuser häufigen Anfeindungen und Beeinträchtigungen ausgesetzt waren; da sie sich an keine genehmigte kirchliche Anstalt anschlossen, blieben sie auch ohne Schutz. Genöthigt, einen solchen zu suchen, verbanden sie sich meist mit den dritten Orden der Dominikaner und der Franziskaner, und verpflichteten sich von nun an zur Befolgung einiger strengern Regeln. Hieraus erfolgte, daß, namentlich am Rhein, viele Begharden und Beghinen, dem Beispiel ihrer Obern folgend, sich nun auch dem Bettel ergaben, und in dem Lande herumzogen, ihren Unterhalt sich erbittend mit der Formel: Brod durch Gott. Am Rhein kamen sie vielfach in Berührung mit Ketzern, zumal mit Brüdern des freien Geistes; ihre

ganze Lebensweise, ihre immer noch freiere Stellung, ihr Hang zur Contemplation, schafften den Lehren dieser Sekte Eingang unter ihnen, so daß schon seit der Mitte des 13. Jahrhunderts, besonders aber im 14., der Name Begharde zum Ketzernamen wird, in Deutschland für Brüder des freien Geistes, in Frankreich und Italien für Spiritualen und Fratricellen; in Frankreich diente er auch als Spottname, um solche zu bezeichnen, die äußerlich eine übertriebene Frömmigkeit an den Tag legten. In den Verordnungen, welche in dieser Zeit von Päbsten und Bischöfen gegen sie erlassen werden, ist daher immer genau zu untersuchen, ob dieselben sich auf ketzerische Begharden beziehen oder nicht. In Frankreich und am Rhein werden ketzerische Begharden verdammt und verbrannt; in den Niederlanden, wo sie sich von der Einmischung häretischer Elemente frei hielten, wurden sie geschützt. 1311 erließ Clemens V., auf dem Concil von Vienne, 2 Bullen, um alle Begharden und Beghinen, als von Ketzerei befleckt, unbedingt zu unterdrücken, worauf sie von den Inquisitoren heftig verfolgt wurden; allein schon Johannes XXII. nahm die rechtgläubigen weiblichen Beghinen wieder in Schutz, 1318 in Deutschland und 1326 in Italien. 1374 und 1377 befahl Gregor XI. auch die Männergesellschaften, für die nun auch der Name Lolharden aufgenommen war (s. diesen Artikel), in Deutschland und den Niederlanden zu dulden. Solche Begharden, dem dritten Orden der Franziskaner unterworfen, gab es in Belgien bis in's 17. Jahrhundert. Beghinenhöfe gibt es noch jetzt in den meisten größern belgischen Städten; indessen wird die Zahl der Bewohnerinnen immer geringer; die Güter der aufgehobenen Höfe werden den Armen-Anstalten übergeben. (S. überhaupt die angeführten Werke von Mosheim und Hallmann.)

C. Schmidt.

Begräbniß, bei den Hebräern. Nach allgemein menschlicher Sitte wurde auch bei den Hebräern die Leiche eines eben verschiedenen, theuren Angehörigen von seinen Nächsten geküßt und ihm die Augen zugedrückt (Genes. 46, 4.; 50, 1.); sie wurde sodann gewaschen (Act. 9, 37.) und in ein großes Tuch gewickelt (Matth. 27, 59.) oder auch ganz mit Binden umwunden (Joh. 11, 44.), zwischen welche man wohlriechende Gewürze, Myrrhen, Aloë u. drgl. legte oder strich (Joh. 19, 39. f), während ein eigentliches Einbalsamiren in ägyptischer Weise nur als Ausnahme bei Jakob und Joseph erwähnt wird, die in Aegypten starben und deren Leichname nach ihrem Erbbegräbnisse in Kanaan transportirt werden sollten (Gen. 50, 2 sqq. 26.). Bei fürstlichen Personen wurde eine Masse Spezereien und Salben verschwendet und bei der Bestattung als Rauchwerk verbrannt, auch lag die Leiche in Prachtgewändern auf einer Prachtbahre (2 Chron. 16, 14.; 21, 19.; Jer. 34, 5.; Jos. Antt. 17, 8, 3.; B. J. 1, 33, 9.). Da nach dem Gesetze Num. 19, 11 sqq. Alles, was mit einer Leiche in Berührung kommt, unrein wird, so pflegte man so schnell als möglich, meist am nämlichen Tage, den Todten zu beseitigen, was auch das heiße Klima räthlich machte, wiewohl es in früheren Zeiten nicht immer so gehalten wurde (Genes. 23, 2. sqq.). Die Leiche wurde also in einem, wohl mitunter offenen, Sarge auf einer Bahre hinausgetragen, unter Begleitung einer je nach dem Range und den Verhältnissen des Verstorbenen größeren oder kleineren Volksmenge, namentlich aber der Verwandten und Freunde (Luk. 7, 14.; 2 Sam. 3, 31.), wie überhaupt die nächsten Angehörigen, Söhne, Ehegatten, Freunde, Schüler, die Pflicht hatten, dem Todten die letzte Ehre zu erweisen (Gen. 25, 9.; Richt. 16, 31.; Tob. 14, 13.; Mark. 6, 29.). Wie man schon im Trauerhause Klaglieder zur Trauerflöte anstimmte (Matth. 9, 23.; Mark. 5, 38.), so wurde auch während des Leichenzuges laut geweint und geklagt, wozu auch wohl eigene Klageweiber gedungen wurden (Jer. 9, 16 f.). In späterer Zeit wurden nach der Bestattung Trauermahlzeiten, zum Theil sehr verschwenderischer Art, gehalten (Jos. B. J. 2, 1, 1.; vgl. Tob. 4, 17.), was früher nicht nachzuweisen ist, indem die Stellen Jer. 16, 5 ff.; Ez. 24, 17. 24.; 2 Sam. 3, 35.; Hos. 9, 4. nur davon reden, daß der Trauernde, nachdem er seinem Schmerze seinen Lauf gelassen, dann wieder Speise zu sich nehmen sollte (das Trauerbrod), um sich zu trösten, vergl. Hitzig, z. d. a. St. Die Trauerzeit dauerte wie bei vielen Völkern (Movers, Phöniz. I, S. 200) 7 Tage

(Gen. 50, 10.; 1 Sam. 31, 13.; Joseph. l. l.), in außerordentlichen Fällen 30 Tage (Gen. 50, 3.; Num. 20, 29.; Deut. 34, 8.; 21, 13.), und waren mit Fasten, dem Tragen des Trauergewandes, dem Bestreuen mit Staub und Asche, dem Scheeren des Bartes und derlei Aeußerungen verbunden (Ez. 24, 17 ff.; Am. 8, 10.; 2 Sam. 19, 5.; 13, 31. u. a. St.), wobei nur das Ritzen der Haut als heidnische Sitte verboten war (Lev. 19, 28.; Deut. 14, 1.), vrgl. Ewald, Alterthümer d. V. Israel, S. 225.

Die Bestattung selbst bestand bei den Hebräern zu allen Zeiten im Begraben (von Gen. 23, 19. bis Act. 5, 6 sqq.); das Verbrennen der Leiche ist entweder infamirende Todesstrafe, Lev. 20, 14.; 21, 9., oder erscheint durch die besonderen Umstände, wie Pest, wo zum Begraben nicht Zeit und Leute genug sind, Am. 6, 10., oder Kriegszeiten, wo die Leiche nicht in ihrem Erbbegräbnisse bestattet werden konnte und schnell allen Unbilden muß entzogen werden, 1 Sam. 30, 12., geboten. Mit Recht nennt also *Tacit.* hist. 5, 5. das condere der Leichname als jüdische Sitte. Nichts galt als so grausenhaft und entehrend, als — in Zeiten von Krieg und aus Haß des Feindes — unbegraben liegen bleiben zu müssen (1 Kön. 13, 22.; Jer. 16, 4.; Ez. 29, 5. u. o.), wo dann freilich die Leiche bald eine Beute der herrenlosen Hunde und zahlreichen Raubvögel wurde (1 Kön. 14, 11.; 2 Sam. 21, 10 ff.), weßhalb als vorzügliches Liebeswerk angesehen wurde, verlassene Leichname zu begraben, Tob. 1, 17.; 2, 3 ff., und wegen Deut. 21, 23. auch hingerichtete Verbrecher und Feinde noch vor Sonnenuntergang begraben wurden (Josua 8, 29.; 10, 27.; Jos. B. J. 4, 5, 2.; Matth. 27, 58.).

Die Grabstätten waren in der Regel außerhalb der Städte oder Dörfer (Luk. 7, 12.; Joh. 11, 30.), nur etwa bei Königen (s. unten) und Propheten machte man eine Ausnahme (2 Sam. 28, 3.; 25, 1.). Die Gräber waren natürliche oder künstliche (Jes. 22, 16; Luk. 23, 53.), Höhlen in Hainen oder Gärten (Gen. 23, 17.; 2 Kön. 21, 18, 26.; Joh. 19, 41.; — auch 1 Kön. 2, 34. ist von einer Grabstätte im Garten des eigenen Hauses zu verstehen), die man nach Bedürfniß erweiterte. Sie gingen zum Theile senkrecht in den Boden (Luk. 11, 44.), theils horizontal, und waren mit einer Thüre oder einem großen Steine (Matth. 27, 60.; Joh. 11, 38.) zum Schutze gegen Raubthiere geschlossen. Ein horizontaler Gang endete in einer Begräbnißkammer und von ihm aus gingen nach beiden Seiten ähnliche Kammern oder Seitengemächer, die mitunter gegenseitig in Verbindung standen, und in deren Wänden in hohle Lagerstellen von 6—7 Fuß Länge die Leichname gelegt oder gestellt wurden. Nicht nur Könige und Vornehme, sondern wer es irgend vermochte, hatten eigene, erbliche Familiengrüfte (Genes. 23, 30. u. o.) und es galt als traurig, nicht in diesen beigesetzt zu werden (2 Sam. 19, 37.; 1 Kön. 13, 22.), weßhalb auch auswärts Verstorbene womöglich dorthin geschafft wurden (Gen. 47, 29.; 50, 5.), und später Manche gern wenigstens im Vaterlande ruhten (vgl. 2 Makk. 5, 10.). Für Arme, Pilger und derlei Leute waren in späteren Zeiten gemeinsame Begräbnißplätze vorhanden, Jer. 26, 23.; 2 Kön. 23, 6.; Matth. 27, 7. Ueber dem Grabe selber erhob sich hin und wieder ein Denkmal (Genes. 35, 20.; 2 Sam. 18, 18.; 1 Makk. 13, 27. ff.); bei solchen, die als Gebannte starben, warf man zum Schimpf einen Steinhaufen darauf (Josua 7, 26.; 8, 29.; — Edajoth 5, 6.). In der nachexilischen Zeit wurden im Frühjahr solche Gräber, die nicht leicht von ferne als solche kenntlich waren, neu übertüncht, um die vorüberziehenden Festbesucher vor Verunreinigung durch Berührung derselben zu behüten, auch suchte man damals die Ruhestätten der alten Propheten auf und schmückte sie (Matth. 23, 27. 29. und dazu Schöttgen). Aber Gräber zu öffnen, um die den Todten mitgegebenen Schätze (in David's Grabe z. B. Jos. Antt. 7, 15, 3.; 13, 8, 4.; 16, 7, 1.; B. J. 1, 2, 5.), Schmucksachen oder Waffen (Ez. 32, 27.) herauszunehmen oder die Gebeine herauszuwerfen, galt von je als abscheuliche Barbarei (Jer. 8, 1 f.). Sonst wurden die Gräber als Wohnungen der Dämonen (Matth. 8, 28.) auch zu abergläubischen Incubationen benutzt (Jes. 8, 19.; 65, 4.). Es sind ihrer in Palästina noch viele vorhanden, auch zum Theil von neuern Reisenden untersucht worden (vrgl. Robinson, Pal. I, 78 ff., II, 175 ff.), namentlich sieht man ihrer eine große

Zahl aus den verschiedensten Zeiten in der Nähe der heil. Stadt Jerusalem, wie an den Abhängen des Oelberges, im Thale Josaphat und Hinnom, auch im Norden der Stadt, wo besonders die sogenannten „Königsgräber“, richtiger das Mausoleum der Königin Helena von Adiabene (Jos. Antt. 20, 4, 3.; B. J. 5, 2, 2.), die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Leider sind gerade die wichtigsten, die Gräber der Könige, in denen seit David noch 9 Könige ruhen, deren jeder eine eigene, ausgehauene Kammer hatte (2 Chr. 16, 14.; 2 Kön. 9, 28.; 23, 30.), die aber unter einander verbunden Ein Ganzes ausmachten (2 Chr. 21, 20.; 24, 25.; 28, 27.), noch nicht wieder aufgefunden worden. Sie müssen, nach der gründlichen Untersuchung von Thenius, „die Gräber d. Kön. v. Juda“ in Illgen's Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1844, in der „Davidsstadt“ gesucht werden (1 Kön. 2, 10.; 11, 43. u. s. f.), d. h. auf Zion (2 Sam. 5, 7.; 1 Kön. 8, 1.), und ihr Eingang am südöstlichen Abhange dieses Berges gegen das Tyropöon hin (daher 2 Chron. 32, 33. der „Aufweg bei den Gräbern der Söhne David's“). Es wird jedesmal angemerkt, wenn ein König wegen Aussatz oder schlechten Wandels nicht in dieses Erbbegräbniß kam (2 Chron. 21, 20.; 24, 25.; 26, 23.; 28, 27.), oder auf eigenen Wunsch anderswo, etwa in einem Lieblingsgarten in der Nähe (2 Kön. 21, 18, 26.) bestattet wurde; als besondere Ehrenbezeugung wurde auch dem Hohepriester Jojada die Beisetzung in dieser königlichen Gruft gewährt, 2 Chron. 24, 16. S. auch Winer, R.W.B. Artt. Begraben, Gräber, Leichen. **Rüetschi.**

Begräbniß, bei den Christen. Die Ueberzeugung, daß die Gemeinschaft im Herrn über die Grenzen des irdischen Lebens hinaus besteht, hat von Anfang an auf die Behandlung der Verstorbenen einen wesentlichen Einfluß geübt. Das bei den Heiden vorkommende Verbrennen der Leichen (s. Jacob Grimm über das Verbrennen der Leichen, in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, aus dem Jahre 1849 (Berlin 1851. 4.), philosophisch-historische Klasse, S. 191—274. 545—547) ward gemißbilligt und die Beerdigung allgemein angeordnet. Dieser Gebrauch verwuchs so mit dem kirchlichen Leben, daß Karl der Große den Sachsen bei Todesstrafe das Verbrennen ihrer Todten verbot, zugleich auch die Beerdigung auf den Kirchhöfen und nicht ad tumulos paganorum befahl (Capitulare Paderbrunnense a. 785 c. 7. 22., bei *Pertz*, Monumenta Germaniae T. III. p. 49), ähnlich auch der deutsche Orden den neubekehrten Preußen im Frieden von 1249 (Voigt, Geschichte Preußens B. II, S. 626). Der Begräbnißort sollte nach älteren Bestimmungen sich außerhalb der Städte befinden. (Genes. 23, 19. — Ev. Matth. 27, 60., Luk. 7, 12. u. a. — Die Gesetzgebung der zwölf Tafeln [Tab. X. Frgm. 1, 10., s. Dirksen, Uebersicht der Versuche zur Herstellung der Zwölf-Tafeln-Fragmente (Leipz. 1824. 8.) S. 659 fg. 692 fg.), und das spätere römische Recht (c. 12, C. Justin. de religiosis [III, 44]. von Diocletian und Maximian, 290.). Indessen hat es nie an Ausnahmen gefehlt. So hatten die jüdischen Könige und einzelne Propheten ihre Gräber in der Stadt (1 Kön. 2, 10., 2 Kön. 23, 16., vgl. 21, 18 u. a., 1 Sam. 25, 1., 28, 3.). Unter den christlichen Kaisern geschah dies allgemeiner, besonders auch in den Kirchen, so daß Gratian, Valentinian und Theodosius im Jahre 386 das Begräbniß in den den Aposteln und Märtyrern gewidmeten Bethäusern untersagen mußten (c. 2, C. de sacrosanctis ecclesiis [I, 2.], verb. c. 6, C. Theod. de sepulcris violatis [IV, 17.]); dennoch geschah dies späterhin wieder, so daß auch von Seiten der Kirche Verbote erlassen wurden. Beerdigungen sollten stattfinden „de foris circa murum basilicae“ (Concil. Brucarense I. a. 563. c. 18., bei *Bruns*, canones apostolorum etc. II, 35.). Einen Platz in der Kirche sollten erhalten „episcopi aut abbates aut digni presbyteri vel fideles laici“ (Concil. Moguntin. a. 813. c. 52, in c. 18. Can. XIII. qu. II.), jedoch nicht in der Nähe des Altars. Andere sollten begraben werden, nach einer Anordnung des Theodulf von Orleans (*Baluzius*, Miscellan. Tom. VII, p. 24), wiederholt im can. 6. Conc. Nannetense a. 895 (?), in c. 15. Can. XIII, qu. II, im Vorhofe beim Haupteingange in die Kirche (in atrio), in den Umgängen, den Hallen und Kreuzgängen um die Kirche (in porticu), dem sogen. Paradiese, oder in den Erkern und Winkeln der Kirchenmauern

(in exedris). Hierin lag noch ein Vorzug vor dem Begräbnisse auf dem die Kirche umgebenden Hofe (area). In voller Strenge wurde aber daran nicht festgehalten, zumal da Familien- und Erbbegräbnisse in den Kirchen häufiger wurden, auch die Klosterkirchen nicht selten besondere Privilegien zum Begraben Auswärtiger erlangten (c. 1. 3. 10. X. de sepulturis [III, 28.], c. 2. eod. in VI°. [III, 12.]. Clem. 2. eod. [III, 7.]). Die spätere bürgerliche Gesetzgebung hat indessen meistens die Beerdigung der Leichen in den Kirchen und in bewohnten Gegenden der Städte überhaupt untersagt (m. s. z. B. das preußische Landrecht Th. II, Tit. XI. § 184, die bayerischen Verordnungen vom 28. Januar, 8. und 10. Februar 1803 u. a. (doch gestattet ein königl. bayerisches Reskript vom 3. October 1826 eine Ausnahme zu Gunsten der Erzbischöfe und Bischöfe), sächsisches Mandat vom 11. Februar 1792 u. a. m.). Die Beerdigungsgebräuche selbst haben nach Zeit und Ort gewechselt, und auch jetzt entscheiden darüber die abweichenden Diöcesanritualien und Particularrechte. Wegen des Uebermaßes von Solennitäten und Aufwand sind öfter beschränkende Trauerordnungen erlassen. In der römisch-katholischen Kirche sind die einzelnen Akte eines solennen Begräbnisses die öffentliche Ausstellung der Leiche im Sterbehause oder in der Kirche während der Nacht vor der Bestattung, oder jetzt an Stelle derselben besondere Gebete für den Verstorbenen (Todtenvigilien), verbunden mit einer Absolution und dem Lesen einer Messe (*officium defunctorum*). Einige Zeit nachher, am 3., 7., 9., 30. oder 40. Tage und am Jahrestage des Todes folgen die Exequien (exsequiae, anniversaria), besondere Trauerfeierlichkeiten, und außerdem Seelenmessen. Diesen Gebräuchen gegenüber hat die evangelische Kirche gleich seit ihrer Begründung „die Begängnisse der Todten, das Gedächtniß der Seelen, Seelmessen und andere Kaufmessen“ abgeschafft: „Denn solten die seelmessen, Vigilien und dergleichen gelten, so künd man die sunde durch werck ablegen“ (Kirchenordnung von Elbogen 1523, Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstenthum Sachsen 1528 u. a. m., bei Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrh. B. I, S. 16. 94 u. a.).

Die Bestattung erfolgt ordnungsmäßig auf dem Kirchhofe der Parochie, in welcher der Verstorbene die Sakramente empfing oder wo seine Vorfahren begraben sind (sepulcrum majorum), es sey auf dem allgemeinen Gottesacker (*sepulcrum commune*) oder in einem eigenen Begräbnisse (*sepulcrum particulare*, *proprium* — insbesondere Familien-, Erbgruft). (c. 1. 5. 10. X. de sepulturis [III, 28.] c. 3. eod. in VI°. [III, 12.]) Das kanonische Recht gestattet aber jedem Mündigen (pubes), an Stelle des ordentlichen ein anderes Begräbniß zu wählen (c. 1. 3. 6. 7. 8. 10. X. de sepulturis [III, 28.], c. 1. 2. 4. eod. in VI°. [III, 12.]). Für impuberes können der Vater oder die Mutter, wo es die Gewohnheit mit sich bringt, die Gruft wählen (c. 4. cit. in VI°.). Der gewählte Ort muß eine geweihte Stätte seyn (locus religiosus), besonders solche Orte „in quibus orationes atque missarum solemnia, tam pro vivis, quam pro defunctis, frequentius celebrantur“ (c. 3. 6. X. de sepulturis), daher die Klosterkirchen vorgezogen wurden. Erlaubt ist auch die Wahl eines „locus minus religiosus“, d. h. eines geweiheten, nicht durch allgemeine Kirchengesetze berechtigten Orts (c. 2. §. 1. de sepulturis in VI. verb. c. 3. X. eod., s. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts, B. II, S. 550). Bei den Evangelischen werden im Allgemeinen dieselben Grundsätze befolgt (m. s. z. B. das preußische Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 453 fg., das großherz. sachsen-weimar'sche Gesetz vom 7. October 1823 u. a. m.). Die Benutzung von Privatörtern erfordert die Dispensation der kirchenpolizeilichen Behörde (in Preußen der Regierung). Das Recht, sich selbst ein Begräbniß zu wählen, fehlt außer den Unmündigen auch den Regularen, welche, wenn sie auch außerhalb des Klosters sterben, nach demselben, wenn es irgend möglich ist, hingebracht werden sollen (c. 5. de sepulturis in VI.). Die Wahl eines Begräbnisses muß aber, um giltig zu seyn, in voller Freiheit erfolgen. Eine von Seiten eines Geistlichen veranlaßte Wahl seiner Kirche ist nichtig und der Ueberredende fällt überdies in den Bann ipso facto, wovon ihn nur der Pabst lösen kann (c. 1. de sepulturis in VI. Clem. 3 in fine. de poenis [V, 8.]).

Das Erkaufen eines Begräbnisses wird als Simonie verworfen, dagegen sind freiwillige Gaben und Oblationen erlaubt (c. 12. 13. Can. XIII. qu. II., c. 13. X. de sepulturis, c. 42. X. de simonia [V, 3.]). Daraus bildeten sich besondere Stolgebühren, auf welche der Pfarrer des Verstorbenen auch dann Anspruch hat, wenn derselbe einen andern Begräbnißplatz gewählt hat. In solchem Falle ist außerdem an die Pfarrkirche ein Viertheil der der gewählten Kirche um des Begräbnisses willen gemachten Zuwendung zu entrichten (portio canonica, quarta funeraria.) (c. 1. 2. 4. 8. 9. 10. X. de sepulturis. Clem. 2. eod. Diese letzte Stelle, aus dem Concil zu Vienne 1311 setzte die quarta als Regel fest, bestätigte aber zugleich die abweichenden Observanzen, vgl. auch Conc. Trident. sess. XXV. cap. 13. de reform.). Besondere Gebühren sind auch in der evangelischen Kirche hergebracht (für die Erde, das Geläute, die Errichtung von Monumenten für bestimmte Zeit u. dgl.). Ein Anspruch auf Gebühren besteht dagegen nicht, wenn ein Fremder in einer andern Parochie stirbt und von dort nach seiner Heimath geführt wird, eben so wenig für den bloßen Durchzug einer Leiche, wo das Gesetz dies nicht ausdrücklich bestimmt hat. Die Größe der Gebühren hängt öfter von den dabei angewendeten Solennitäten ab; daher unterscheidet man die *sepultura solennis* (mit Sang und Klang) und *minus solennis* (sog. stilles Begräbniß). Das Letztere ist bisweilen sogar gesetzlich angeordnet, aus sanitätspolizeilichen Rücksichten oder selbst zur Strafe, wodurch es schon den Karakter einer sepultura inhonesta annimmt.

Das kirchliche Begräbniß entbehren im Allgemeinen Nicht-Christen (c. 27. 28. dist. I. de consecr.). Die römisch-katholische Kirche dehnt dies auf die nichtgetauften Kinder christlicher Eltern aus. Es sollen dieselben an einer besondern (nicht benedicirten) Stelle des Kirchhofs ohne alle Liturgie beerdigt werden (m. s. z. B. über die Anordnung des Erzbischofs von Posen die Bekanntmachung der Regierung vom 13. März 1822, im Amtsblatt S. 176.). Dagegen erklärt sich die evangelische Kirche (m. s. z. B. die Kirchenordnung von Hannover von 1536, in Richters Sammlung B. I. S. 277 u. v. a.). Verlustig werden des kirchlichen Begräbnisses nach kanonischem Recht Excommunicirte, was jedoch auf die vitandi, non tolerati beschränkt wird (s. den Art. Bann); desgleichen Selbstmörder (c. 12. Can. XXIII. qu. V.), denen im Zweifel wenigstens ein stilles kirchliches Begräbniß gewährt wird; sodann die im Turnier oder Duell gefallen sind (c. 1. 2. X. de torneamentis [V, 13.]. Concil. Tridentin. sess. XXV. cap. 19. de reform.); offenkundige Wucherer (c. 3. 15. X. de usuris [V, 19.]), Räuber, Brandstifter und Zerstörer von Kirchen (c. 3. 5. X. de raptoribus [V, 17.]), solche, die nicht einmal im Jahre das Sakrament der Buße und des Altars empfangen haben (c. 12. X. de poenitentiis [V, 38.]), öffentliche Blasphemanten (c. 2. X. de maledicis [V, 26.]), die Hingerichteten (c. 12. Can. XXIII. qu. V.), Apostaten, Schismatiker, Häretiker (c. 8. 13. X. de haereticis [V, 7.], c. 2. eod. in VI. [V, 2.]) (vgl. J. M. Jansen, Entwickelung und Würdigung der Grundsätze des kanonischen Rechts über die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses, in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. Cöln 1835. Heft XVI, S. 100 folg.). Während die älteren evangelischen Kirchenordnungen sich zum Theil den kanonischen Bestimmungen anschließen, ist man später davon abgegangen und beschränkt sich auf stille Begräbnisse, doch hat die bürgerliche Gesetzgebung bisweilen die Entziehung der Bestattung auf dem Kirchhofe als Criminalstrafe angeordnet. Sie steigert sich zur *sepultura asini* oder *canina* (s. Jerem. 22, 19. 36, 30.), wenn der Leib unbeerdigt bleibt, der *imblocatus*, indem der Körper auf einem Block (truncus) befestigt wurde (s. *Du Cange*, glossarium s. h. v.). Sehr wahr bemerkt Nitzsch (praktische Theologie B. I. S. 299): „Die Beerdigung als Werk der humanen Behandlung der Leiche fällt, sofern es durch die bürgerliche Einrichtung und Unterstützung der Familie gar nicht oder nicht genug befriedigt wird, dem kirchlichen Helferamte selbst in dem Falle zu, daß es die Leiche unerbaulicher Personen betrifft (Apostelgesch. 5, 9. 10.) Etwas Anderes ist's mit der Feier.“

Jede religiöse Gemeinschaft bestattet ihre Mitglieder auf dem eigenen Gottesacker,

Gehört derselbe als ein allgemeiner der bürgerlichen Commune, so hat natürlich jeder Mitbürger Anspruch, auf demselben begraben zu werden und zwar mit den Solennitäten, welche bei den einzelnen Confessionen üblich sind. Ist der Kirchhof Eigenthum einer bestimmten christlichen Confession, so kann den Mitgliedern eines andern christlichen Bekenntnisses beim Mangel eines besondern oder allgemeinen Beerdigungsplatzes, die Aufnahme nicht versagt (Instrum. pacis Osnabrug. art. V, §. 35), daher die Mitwirkung des Parochialgeistlichen nicht rechtlich gefordert werden; dagegen kann nach dem Umfange des einer den Kirchhof mit benutzenden Gemeinde zustehenden Cultus auch die Liturgie bei der Beerdigung angewendet werden (m. s. z. B. bayerisches Edikt vom 26. Mai 1818, §. 100; allgemeines preußisches Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 189. Coreslar vom 30. Mai 1844, Verordnung vom 15. März 1847 (für die Provinz Westphalen) u. a. m., in Mittheilungen aus der Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten in Preußen Heft I. (Berlin 1847. 8.) S. 38 folg.).

Ueber die beim Begräbniß in Betracht zu ziehenden Fragen vgl. man **Glück**, Erläuterung der Pandekten B. XI., S. 386—459; *Pellicia*, de christiana ecclesiae politia. Tom. II. (ed. Braun. Coloniae 1838.) diss. V. de coemeterio sive catacomba Neapolitana, verb. **Chr. Friedr. Bellermann**, über die ältesten christlichen Begräbnißstätten und besonders die Katakomben zu Neapel u. s. w. 1838. **Augusti**, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie B. IX., S. 541 folg. **Binterim**, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche. B. VI., Th. III., S. 362 ff. **H. F. Jacobson.**

Beichte heißt im Allgemeinen Bejahung, Bekenntniß (**Grimm**, deutsches Wörterbuch B. I. S. 1359 und die daselbst mitgetheilte Erklärung von **Luther**, bei **Walch** B. XVII. S. 2450. B. XX. S. 942), insbesondere Bekenntniß der Sünde, schon nach dem Sprachgebrauche der älteren hochdeutschen Kirche (pijiht, pigiht = confessio peccatorum). Diese beschränktere kirchliche Bedeutung des Ausdrucks ist im Laufe der Zeit die allein übliche geworden und zwar in einem zwiefachen Sinne, in einem weiteren, nach welchem Beichte so viel als Buße, als Bußsakrament heißt, und in einem engeren, nach welchem es nur das Sündenbekenntniß, die confessio oris als den einen Bestandtheil dieses Sakraments der römisch-katholischen Kirche bezeichnet. Die evangelische Kirche hat den Ausdruck zur Bezeichnung der Vorbereitung auf das heilige Abendmahl beibehalten.

Die Vorbereitung des Volks auf die Erscheinung des Herrn durch den Täufer Johannes beginnt mit der Aufforderung zur Buße, d. i. Besserung (*μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*); ihr wird entsprochen, indem sich das Volk taufen läßt und seine Sünde bekennt (*ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*) (Ev. Matth. 3, 2. 6. Mark. 1, 4. 5.). Eben so beginnt der Heiland selbst sein Lehramt mit einem: *μετανοεῖτε* u. s. w. (Matth. 4, 17. Mark. 1, 15. 16.), und mit gleicher Mahnung wenden sich die Apostel an die zu Bekehrenden (Apostelgesch. 2, 38. 3, 19. u. a.), welche einander ihre Sünden bekennen sollen (Jac. 5, 16.: *ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα*). So wird dies der stete Wiederhall jeder evangelischen Predigt (*Chrysostomus*, homil. XXXIX.: *παρακαλῶ ἐξομολογεῖσθαι συνεχῶς* — Luther in der ersten Thesis 1517). Ihr entsprechend bildete sich in der Kirche eine eigene Bußdisciplin, mit einem öffentlichen Sündenbekenntnisse (*ἐξομολόγησις*), wie z. B. Apostelgesch. 19, 18. zeigt, und später *Irenaeus* (adversus haereses) im J. 176, *Tertullian* (de poenitentia), *Cyprian* (epist. 10. 13. 31. u. a.) genauer darlegen. Nach den Berichten derselben ist's ein mit mannigfachen Büßungen verbundenes, vor der Gemeinde, oder vor dem bischöflichen Presbyterium abgelegtes Bekenntniß der Sünden und dem Flehen, für die Büßenden zu beten und sie mit Gott und der Gemeinde zu versöhnen. Es geschah dies aber überhaupt in der Regel nur wegen öffentlich bekannt gewordener Vergehen, seltener wegen geheimer Sünden. Für diese bildete sich indessen bereits im 3. Jahrhundert die Sitte, vor einem einzelnen damit besonders beauftragten Kleriker die exomologesis oder confessio abzulegen (Bußpriester, *πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας*, poenitentiarius); doch schaffte schon im Jahre 390 der Patriarch Nektarius von Konstantinopel, theils auf Andringen der Nova-

tianer, theils in Folge eines ärgerlichen Falles auf Rath seiner Geistlichkeit die Bußpriester für den Orient ab (m. s. den Bericht des *Socrates*, historia eccl. lib. V. cap. XIX. und des *Sozomenus*, hist. eccl. lib. VII. cap. XVI.) und überließ es Jedem, sich einen Beichtiger zu wählen. Daher dauerte die Privatbeichte an einzelne Priester fort und trug mit der Zeit selbst den Sieg über die öffentliche Beichte davon. Wesentlich wirkte dahin die Weisung des römischen Bischofs Leo's I. an die Bischöfe Campaniens von 459 (epist. 168 ed. Ballerin., 136 ed. Quesnell, im Auszuge bei *Gratian* in c. 61 et 89 dist. I. de poenitentia). Er verwirft als unapostolisch das öffentliche, spezielle Bekenntniß der Sünden, da es hinreiche, daß die Schuld der Gewissen den Priestern allein im geheimen Bekenntniß offenbart werde (cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta). Jener nicht zu billigende Brauch (tam improbabilis consuetudo) soll abgeschafft werden, damit nicht so Viele von dem Heilmittel der Buße abgehalten werden, aus Scham oder aus Furcht zur gesetzlichen Strafe gezogen zu werden. Es genügt das Bekenntniß zuerst vor Gott und dann vor dem Priester, welcher für die Sünden der Büßenden als Fürbitter hinzutritt (qui pro delictis poenitentium precator accedit). Der Pabst hofft, daß dann immer mehrere sich bestimmen lassen werden, die Buße zu übernehmen. Diese selbst war und blieb aber im Orient, wie im Occident ein Akt freier Bestimmung des Einzelnen. So erklärt sich der oben citirte Socrates, so noch viel später Synoden und kirchliche Scribenten. In dem Concilium Cabilonense a. 813 c. 33. (bei *Gratian* in c. 90. dist. I. de poen.) heißt es deßhalb: Einige meinen, man müsse Gott beichten, Andere den Priestern. Beides geschieht in der Kirche nicht ohne großen Segen (Psalm 32, 5. Jak. 5, 16.). Das Bekenntniß vor Gott reinigt von Sünden, das vor dem Priester zeigt, wie die Sünden gereinigt werden (Confessio itaque, quae Deo fit, purgat peccata: ea vero, quae Sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata). Gott, welcher Heil und Genesung spendet, thut dies bald durch unsichtbares Walten, bald durch den Beistand von Aerzten — also durch die Thätigkeit der Geistlichen. Die beiden Meinungen bestanden noch längere Zeit neben einander, wie die Aussprüche der berühmteren Scholastiker ergaben (Abälard, Petrus Lombardus u. a. M. s. die betreffenden Stellen in Gieseler's Kirchengeschichte B. II. Abth. II. §. 80.). Gratian, dessen Dekret 1151 vollendet ward, stellt in dem Tractat de poenitentia (Can. XXXIII. qu. III.) die verschiedenen Erklärungen zusammen und sagt selbst (zum c. 89. dist. I. de poenit.), er müsse dem Leser überlassen, für welche Ansicht er sich entscheiden wolle: utraque sententia fautores habet sapientes et religiosos viros. Petrus Lombardus († 1164) (sentent. lib. IV. dist. 17.) entscheidet sich also: „oportere Deo primum et deinde Sacerdoti offerri confessionem, nec aliter posse perveniri ad ingressum Paradisi, nisi adsit facultas." Die schwankenden Ansichten erledigte Pabst Innocenz III. durch den 21. Kanon des vierten Lateranconcils von 1215: Omnis utriusque sexus fidelis (in c. 12. X. de poenitentiis et remissionibus [V. 38.]), nach welchem jeder katholische Christ, sobald er zu den Entscheidungsjahren gelangt ist, verpflichtet wird, wenigstens einmal jährlich um die Osterzeit seinem Pfarrer alle seine Sünden zu beichten, bei Strafe des Bannes und des Verlusts des kirchlichen Begräbnisses. Diese Bestimmung ist seitdem stets aufrecht erhalten und durch das tridentinische Concil sess. XIV. cap. V. de poenitentia bestätigt. Die entgegenstehenden Ansichten sind berichtigt (m. s. z. B. die Correctores Romani zum c. 89, dist. I. de poenit. u. v. a. St.) und verworfen.

Das Sündenbekenntniß wird in der älteren Kirche vor Gott abgelegt oder vor Mitchristen (Jak. 5, 16. u. a.). Daß diese ordinirte Priester seyen, war längere Zeit nicht nothwendig. Man fing aber an, Unterschiede zwischen den einzelnen Arten der Sünden zu machen, welche gebeichtet wurden, grobe oder Todsünden (peccata mortalia) und leichtere, läßliche Sünden (peccata venialia) und hielt für nöthig, jene vorzüglich vor Priestern zu bekennen. Ueber die Auffassung im Anfange des 13. Jahrhunderts belehrt uns die Glosse zum dictum Gratiani zu c. 3. dist. XXV. s. v. quia facile: „quia etiam laico

possumus ea (peccata, quae ex ignorantia vel infirmitate humana committuntur) confiteri: sed mortalia non confitebimur nisi sacerdoti, dummodo possit haberi ejus copia: alias laico possumus ea confiteri" (vgl. Petrus Lombardus a. a. O., der sich wie die Glosse auf eine dem Augustin angeblich zugehörige Stelle [c. 88. d. I. de poen.] bezieht). Eine solche Beichte galt noch dem Albertus Magnus für sacramentalis, dem Thomas von Aquino für quodammodo sacramentalis, den Späteren für non sacramentum, sed aliquid eius loco. Daher hat auch die römische Ausgabe des corpus juris canonici an der obigen Stelle der Glosse einen Zusatz: nec venialia, nec mortalia possumus confiteri sacramentaliter, nisi sacerdoti (vergl. d. Art. Beichtvater).

Dem wahrhaft Reuigen vergibt Gott die Sünde. Die Reue legt sich durch Besserung an den Tag, *μετανοία*, poenitentia. Indem man den Begriff der poena damit verknüpfte, folgte von Seiten der Kirche die Auferlegung verschiedener Bußen, als Genugthuung (satisfactio), entsprechend der Art der begangenen Sünden (vergl. d. Art. Beichtspiegel und Bußbücher). Nach erfolgter Uebernahme der Bußen erklärte der Beichtiger dem Reuigen, daß er mit Gott und der Kirche versöhnt sey, indem er betete: „Dominus absolvat te — Misereatur tui omnipotens Deus et dimittat tibi omnia peccata tua .... et perducat te ad vitam aeternam etc." Diese formula absolutionis deprecativa veränderte sich jedoch im 13. Jahrhunderte in eine imperativa oder indicativa, indem die Nothwendigkeit der Beichte vor dem Priester, als dem Inhaber des Binde- und Löseschlüssels, festgestellt wurde. Petrus Lombardus sent. lib. IV. dist. 18. legt dem Priester schon ein judicium bei, in welchem er anzeigt, daß die Sühnung erfolgt sey, daß aber Gott allein die Sünde erlasse und behalte (Deus tribuit sacerdotibus potestatem solvendi et ligandi i. e. *ostendendi* homines ligatos vel solutos). Eben so erklärt die Glosse zu c. 2. dist. XXIII.: dimittantur i. e. dimissa ostendantur. Nach Thomas von Aquino bewirkt aber der Priester die Lösung und mit Berufung auf denselben verbessert die römische Ausgabe die Glosse also: „per sacramentum ex attrito quis fit contritus: ideo dimittuntur peccata, non tantum ostenduntur dimissa." Im tridentinischen Concil sess. XIV. cap. 6. de poen. heißt es daher: „Quamvis absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annunciandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata: sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronunciatur" verb. can. 9. eod. und cap. 3. „docet praeterea S. Synodus sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: *ego te absolvo* etc. quibus quidem de ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adjunguntur; ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariae."

Das System der römisch-katholischen Kirche über die sakramentale Beichte ist damit vollendet. Das tridentinische Concil spricht über diejenigen das Anathema, welche läugnen, daß die confessio sacramentalis durch göttliches Recht angeordnet oder zum Heil nothwendig sey, oder welche behaupten, daß die Einrichtung, dem Priester allein im Geheimen zu beichten, von Menschen eingeführt sey (sess. XIV. can. 6.).

Die Beichte erfolgt persönlich mündlich (*confessio oris*) und nur ausnahmsweise durch einen Bevollmächtigten und schriftlich (nach einer Bestimmung Clemens VIII. vom 20. Juli 1602, auf welchen unter andern eine Synode zu Prag von 1605 Tit. 20., zu Cöln von 1662 Tit. 5. §. 2. [*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. VIII. fol. 712. IX. fol. 974. 975.] u. a. Rücksicht nehmen). Man beichtet dem Beichtvater (s. d. Art.) insgeheim (Ohrenbeichte, *confessio auricularis*) im Beichtstuhle (s. d. Art.) alle Sünden. Eine allgemeine Beichte über Sündhaftigkeit überhaupt genügt im Nothfalle bei Kranken in deren Behausung. Dem Priester wird in der Regel dafür nichts entrichtet (s. d. Art. Beichtgeld). Das dem Beichtvater Eröffnete steht unter dem Beichtsiegel (s. d. Art.).

Ueber diese Grundsätze der römisch-katholischen Kirche vergl. man Klee, die Beichte. Eine historisch-kritische Untersuchung. Mainz 1828. 8. Siemers, die sakramentalische

Beichte. Münster 1844. 8. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche, Band V. Th. 2. und 3.

Die griechische Kirche schließt sich im Wesentlichen an die römische an und weicht nur darin von derselben ab, daß sie nicht mit solcher Strenge die Ohrenbeichte fordert (vergl. die Nachweisungen bei Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie B. IX. S. 214 ff.). Dagegen finden sich entschiedene Gegensätze in der evangelischen Kirche.

Die Reformatoren sind darin einig, daß die Beichte im römischen Sinne nicht auf göttlicher Anordnung beruhe und deßhalb im Geiste des Evangeliums geändert werden müsse. Luther unterscheidet eine dreifache Beichte: die erste geschieht vor Gott (Psalm 32, 5.). Diese Beichte ist so hoch vonnöthen, daß sie das ganze Leben eines Christen seyn soll. Die andere geschieht gegen den Nächsten und ist der Liebe Beichte, wie die erste des Glaubens ist (Jak. 5, 16.). Diese Beichte ist auch noth und geboten, wie die vorige. Die dritte ist, die der Pabst geboten hat, die heimlich in die Ohren vor dem Priester geschieht mit Erzählung der Sünden. Dieselbe ist nicht von Gott geboten, der Pabst aber hat die Leute dazu gezwungen, und daneben so viel Gestalt und Unterschied der Sünden gemacht, daß es Niemand erschwinden kann; damit die Gewissen getrieben und gemartert sind, daß es Jammer und Noth ist. Gott zwinget dich nicht dazu, daß du beichtest durch den Glauben gegen ihn, oder durch die Liebe gegen den Nächsten ... Also zwinget er dich auch nicht, die heimliche Beichte dem Priester zu thun, so du nicht selbst Lust dazu hast und die Absolution begehrest (Walch, Luthers Werke B. XI. S. 799). Dieser Auffassung entsprechen die Bestimmungen der Bekenntnißschriften. Sie verwerfen die Ohrenbeichte, die Forderung alle Sünden aufzuzählen, den Zwang zu Beichten (Augsburgische Conf. Art. 11. 12. 25. Apologie Art. 4. 6. Luthers Katechismen u. Schmalkald. Artikel. Th. III. Art. 7. 8. Conf. Helvetica II. cap. 14. Conf. Bohem. cap. 5. u. a.). Eben so die Kirchenordnungen (bei Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts B. II. S. 515). Indem der Beichtzwang fortfiel, blieb es Jedem überlassen, ob und wie viel er zu beichten für gut hielt. Das Institut selbst ward aufrecht erhalten und die Privatbeichte besonders empfohlen. Luther: »von der heimlichen Beichte sagen wir, daß Niemand dazu gezwungen sey; aber doch ist sie gerathen und gut« (Büchlein von der Beicht u. a. Walch B. X. S. 2767. B. XI. S. 802. XIX. S. 105. XX. S. 59 u. a.). Melanchthon: „absolutio privata sic necessaria est ut baptismus" (loci theolog. ed. pr. p. 155). Calvin: „Jacobus liberum permittit delectum, ut ei confiteamur, qui ex ecclesiae grege maxime idoneus fuerit visus. Quia tamen pastores prae aliis ut plurimum judicandi sunt idonei, potissimum etiam nobis eligendi erunt" u. s. w. (Institutiones lib. III. cap. 3. §. 18. cap. 4. §. 12.). Die Augsburg. Confession a. a. O. setzt sie als Regel voraus: »Diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sakrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhört und absolvirt sind«, und in den Schmalkald. Artikeln a. a. O. heißt es: »man soll die Beichte oder Absolution bei Leibe nicht lassen abkommen in der Kirche, sonderlich um der blöden Gewissen willen u. s. w.« In der Conf. Helvetica l. c. wird dagegen gesagt: „Si quis peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus velit consilium, institutionem et consolationem *privatim*, vel a ministro ecclesiae aut alio aliquo fratre in lege Dei docto, petere, *non improbamus.* Quemadmodum et *generalem publicam* illam in templo ac coetibus sacris recitari solitam *peccatorum confessionem,* utpote scripturis congruam, *maxime approbamus*", verb. Declar. Thoruniensis. tit. de poenitentia. §. 2. s. auch *Lavater,* de ritibus et institutis ecclesiae Tigurinae. 1559. §. 13. pag. 62. Darnach hat sich in der lutherischen und reformirten Kirche eine verschiedene Praxis gebildet, indem in jener die Privatbeichte, in dieser die allgemeine Beichte, als Vorbereitung zum heiligen Abendmahle, üblich wurde. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist aber in vielen lutherischen Landeskirchen an die Stelle der Privatbeichte die allgemeine getreten, wogegen selbst reformirte Theologen die Einführung der letzteren in ihre Kirchen wünschten (*Endemann,* insit. theol. dogmat. Hannov. 1778.

8. T. II. pag. 260, bei **Augusti**, Denkwürdigkeiten B. IX, S. 183). In der neuesten Zeit ist die Wiederherstellung der Privatbeichte öfter beantragt worden und nicht selten erfolgt (m. s. Ueber die Beichte, mit besonderer Berücksichtigung der Frage, ob die allgemeine oder Privatbeichte den Vorzug verdiene?, in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. B. XIII. H. II. [Februar 1847] S. 96 folg. Die Privatbeichte, eine wesentliche Bedingung des Gedeihens der evangelischen Kirche, in derselben Zeitschrift B. XXIV. H. II. und III. [August, September 1852.] S. 152 folg. **Süskind**, Beleuchtung der neuerdings erhobenen Reclamation der Privatbeichte vor dem Abendmahle, in den theologischen Studien und Kritiken 1852. H. IV. S. 955 folg. **Ackermann**, die Beichte, besonders die Privatbeichte. Hamburg 1852. 8. vergl. Verhandlungen des fünften evangelischen Kirchentags zu Bremen (Berlin 1852. 8.) S. 58 folg. Mit gutem Grunde wird darauf gedrungen, daß wenigstens die private Anmeldung der Communicanten beim Pfarrer erfolge (s. Evangel. Kirchenzeitung 1845. Nro. 77), welche auch bisweilen gesetzlich vorgeschrieben ist.

An die Beichte schließt sich die Absolution oder ist vielmehr ihr wesentlicher Bestandtheil, wie Luther im kleinen Katechismus sagt: „Die Beicht begreift zwei Stücke in sich: eins, daß man die Sünde bekenne; das andere, daß man die Absolution oder Vergebung vom Beichtiger empfahe“ (**Walch**, B. X, S. 16). Bei der Privatbeichte ist es regelmäßig die Indicativ- oder Collectiv-Formel, bei der allgemeinen Beichte die Deklarativ-Formel, mit der die Absolution ertheilt wird. Ungeachtet des Zusammenhanges mit der Schlüsselgewalt erscheint aber doch die Absolution nicht als ein Akt der Jurisdiktion des Beichtigers, da deren Annahme in das ausdrücklich verworfene römische Prinzip hineinführen würde, diese Gewalt auch nach evangelischer Lehre nicht dem einzelnen Geistlichen, sondern der Kirche zusteht. (M. s. **Jul. Müller**, über die göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes, mit besonderer Rücksicht auf die Gewalt der Schlüssel, in **Schneider's** deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft. 1852. Nro. 6 folg., besonders S. 65 folg. verb. mit **Krahner**, über das Verhältniß der Beichte und Absolution zum heil. Abendmahl, daselbst 1851. Nro. 49 folg.) Empfehlenswerth erscheint bei der Beichte die hie und da eingeführte **Retentionsclausel**, daß nur denjenigen die Sünde vergeben sey, welche sie von Herzen bereuen. Daß in der Noth auch Laien absolviren können, ist ausdrücklich anerkannt (Schmalkald. Artikel von der Bischöfe Gewalt und Jurisdiktion). Vergl. d. Art. **Beichtvater**.

H. F. Jacobson.

Beichtgebot. Der Buße und Absolution geht die Beichte vorher. Ihre Nothwendigkeit bestimmt daher schon die alte Kirche. Darüber, wie oft und zu welcher Zeit gebeichtet werden sollte, gab es jedoch längere Zeit keine bindende Vorschrift. Man überließ es dem Einzelnen, wie oft sein Herz ihn dazu antrieb. Seit dem vierten Jahrhundert wurde es aber üblich, die großen Fasten mit einer Beichte allgemein zu eröffnen und dieser Gebrauch erhielt später eine gesetzliche Befestigung. Daß wenigstens einmal im Jahr dem Pfarrer die Parochianen (subditi) beichten sollten, bestimmte eine Synode zu Lüttich im Jahr 710 (*Hartzheim*, Concilia Germaniae T. I. Fol. 32). Da die Beichte dem Abendmahl voranzugehen pflegte, dieses aber nach den Gesetzen öfter jährlich empfangen werden sollte (nach dem c. 18. Conc. Agathensis von 506 — c. 19. dist. II. de consecr. — dreimal, zu Weihnachten, Ostern, Pfingsten), so erging eine gleiche Anordnung in Betreff der Beichte selbst, unter Androhung der Strafe der Ketzerei. Sehr bemerkenswerth ist die Festsetzung des Concils zu Toulouse von 1129 can. 11. (*Harduin*, Coll. Concil. T. II, p. 1151). „Omnes utriusque sexus, postquam ad annos discretionis advenerint, confessionem faciant ter in anno proprio sacerdoti .... et ter in anno .. sacramentum Eucharistiae cum omni reverentia suscepturi: ita quod confessio communionem praecedat. — — Si quis a communione, nisi de consilio proprii sacerdotis, abstinuerit, suspectus de haeresi habeatur.“ Hieran schließt sich der berühmte *Canon: Omnis utriusque sexus* (21) des vierten Lateranconcils von 1215 (c. 12. X. de poenitentiis et remissionibus. V. 38), durch welchen für die gesammte römisch-katholische Kirche angeordnet

wird, daß jeder Unterscheidungsfähige wenigstens einmal im Jahre um die Osterzeit beichte und communicire, widrigenfalls er lebend von dem Eintritt in die Kirche, todt vom kirchlichen Begräbnisse ausgeschlossen seyn solle. Diese Verordnung soll öfter in der Kirche bekannt gemacht werden, damit Niemand sich mit Unwissenheit entschuldigen könne. — Die spätern Synoden aller Länder wiederholen diesen Kanon, insofern sie nicht ein öfteres Beichten vorschreiben (ein zweimaliges die Augsburger Synode von 1567 P. II, c. 7., ein dreimaliges die von Ypern, 1577, Tit. XVI, c. 2.; bei Hartzheim a. a. O. Tom. VII. Fol. 173. 848. u. a.). Ausdrücklich ist er bestätigt im Conc. Trident. sess. XIV. cap. 5. de poenit. verb. sess. XIII. can. 9. de eucharistia. Die Pflicht des Beichtens besteht in erhöhtem Maße für den Klerus, dem bisweilen ein wöchentliches Beichten auferlegt wird (m. s. z. B. die Synode von Gent 1571, Tit. V. c. 2.; bei Hartzheim a. a. O. Fol. 679. u. a. m.). Den Nonnen schreibt das Concil von Trient vor, jeden Monat zur Beichte zu gehen (sess. XXV. cap. 10. de regularibus). — Ein bestimmtes Alter, mit dessen Eintritt die Verpflichtung zur jährlichen Beichte verbunden ist, schreiben die Gesetze gewöhnlich nicht vor, daher die Ausleger des canon omnis utriusque bald die Erlangung einer gewissen Einsicht, bald die Pubertät als annus discretionis betrachten und eben so auch das Particularrecht, nach welchem mitunter das siebente, oder erst das vierzehnte Jahr gefordert wird (s. *Gonzalez Tellez* zum c. 12. X. cit. V. 38. u. a.).

In der evangelischen Kirche besteht kein gesetzliches Beichtgebot, sondern nur eine dringende Empfehlung. Die Bekenntnißschriften erklären sich entschieden gegen jeden Zwang. So heißt's in der Apologie der Augsburg. Confession Art. IV: „Wir wollen keine Bürde auf die Gewissen legen durch das Kapitel: Omnis utriusque sexus, sondern sagen von demselbigen, wie von andern Menschensatzungen, nämlich daß es nicht ein Gottesdienst sey, der nöthig sey zur Seligkeit.“ Auch zum heiligen Abendmahl findet kein Zwang statt, doch ist öfter angeordnet, daß, wer das heilige Abendmahl empfangen will, zuvor zur Beichte gehe. So in der Braunschweiger Kirchenordnung von 1569 (Eichhorn, Kirchenrecht Bd. II, S. 291. Richter, Kirchenordnungen Bd. II, S. 321). Luther selbst erklärt aber, daß dies keineswegs unbedingt nothwendig sey, „damit nicht wieder ein neuer Babstzwang oder nöthige Gewohnheit aus solcher Beicht werde. Und ich Doctor Martin selbst etlichemal ungebeichtet hinzugehe u. s. w.“ (Richter, Kirchenordnungen I, 91.; Anm. aus der Ausgabe des Visitationsbüchleins von 1538). Dagegen wiederholt das Tridentinische Concil, sess. XIII. can 9. cit., das Anathema über die Läugner der früheren Satzung. **H. F. Jacobson.**

Beichtgeld (Beichtpfennig, Beichtgroschen, Beichtopfer, nummus confessionarius) ist eine bei Gelegenheit der Beichte an den Beichtvater zu entrichtende Abgabe, welche ganz unter den Gesichtspunkt der Stolgebühren fällt und weder mit dem zum Abkaufen der auferlegten Bußen verwendeten Gelde, noch mit eigentlichen Geldstrafen (Brüchten) verwechselt werden darf. Es ist eine ursprünglich freiwillige Gabe, welche später durch das Herkommen zu einer festen gestaltet wurde. Ihrer gedenkt bereits die Regel Chrodegangs c. 760, in cap. XLII. (bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. I, Fol. 109): „Si aliquis uni sacerdoti pro missa sua vel pro confessione . . . . aliquid in eleemosyna (Almosen) dare voluerit; hoc sacerdos vel clericus a tribuente accipiat, et exinde quod voluerit faciat“; später ist häufig in Urkunden davon die Rede, unter dem Namen: confessio, confessionis oblatio (Beichtopfer) u. a. (*du Cange*, Glossar. s. v. confessio). Nach und nach war die Abgabe hin und wieder eine drückende geworden, so daß deren Abstellung im sechszehnten Jahrhundert (m. s. z. B. die hundert Beschwerden der Fürsten von 1522 an Hadrian VI.) mehrfach beantragt wurde. Als freiwilliges Opfer gestattet dieselbe die Synode zu Trier 1549 (*Hartzheim* l. c. Tom. VI, Fol. 606) u. a., und in dieser Gestalt kommt die Abgabe hie und da noch in der römischen Kirche vor, bisweilen unter dem Namen: Osterpfennige, Ostergroschen, für Ausfertigung der Beichtzettel.

Die Reformatoren verwarfen mit dem Zwange zur Beichte auch die Abgabe für

dieselbe „Confessionalia"; da aber freie Gaben überhaupt gestattet blieben, welche mit der Zeit herkömmlich wurden, so dauerte auch das Beichtgeld fort, um so mehr, als die ungünstige Stellung der Geistlichen die Erhebung von Accidenzien nothwendig machte. Unter diesen mußte das Beichtgeld indessen besonders anstößlich erscheinen, daher auch oft evangelische Geistliche sich weigerten, dasselbe anzunehmen (m. s. z. B. A. H. Franke, Sonn-, Fest- und Aposteltagspredigten, Th. I. [1704. 4.] S. 684). In der reformirten Kirche wurde es förmlich abgeschafft, während in der lutherischen die Versuche, es zu beseitigen, nicht immer geglückt sind. (In Preußen nach dem Ministerial-Reskript vom 2. Januar 1817 [in v. Kamptz, Annalen, Bd. I. S. 129]: „das Beichtgeld soll als ein allgemein anstößiges Accidens allgemein abgeschafft und die Geistlichkeit dafür ... entschädigt werden. — In Nassau ist die Aufhebung durch Edikt vom 8. April 1818 erfolgt u. a. m.)

Man vrgl. Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. IX. S. 210 f. Fertsch, das Beichtgeld in der protestantischen Kirche, seine Entstehung und die Nothwendigkeit seiner Abschaffung. Gießen 1830. 8. H. F. Jacobson.

Beichtsiegel (sigillum confessionis) ist das Geheimniß (secretum, Siegel), welches auf der in der Beichte gethanen Aussage ruht. Sobald in der Absicht zu beichten (animo confitendi) Jemand einem Geistlichen Etwas anvertraut, so entsteht für diesen die Pflicht, dasselbe als ein Geheimniß auf's Strengste zu bewahren, da ihm nicht als einem Menschen, sondern als einem Vermittler mit Gott, als einem Fürsprecher bei Gott gebeichtet ward. So fassen dies Verhältniß schon die ältesten Kirchenväter auf (Basilius [ad Amphilochium epist. c. 24.], Ambrosius, Augustin [c. 19. Can II. qu. I.] u. a.), so die römischen Bischöfe (m. s. besonders das Schreiben Leo's I. von 459 in c. 89. dist. I. de poenitentia [vgl. den Art. Beichte], Gregor I. u. a.) und die Synoden. Es heißt vom Priester: non ut judex scit, sed ut Deus (c. 2. X. de officio judicis ord. [I. 31.]). Die ununterbrochene Praxis ist in c. Omnis utriusque sexus (c. 12. X. de poenit. et remiss. V. 38.) 1215 auf's Neue bestätigt: *caveat* autem *omnino sacerdos, ne verbo aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem.* Die Verletzung dieser Vorschrift zieht Deposition und Verstoßung in's Kloster nach sich (ad agendam perpetuam poenitentiam in arctum monasterium detrudendum — decernimus. a. a. O. verb. c. 2. dist. VI. de poenit.). Ein Geistlicher kann daher auch nicht zum Behuf einer Aussage über die Beichte gerichtlich genöthigt werden (c. 13. X. de excessibus praelatorum [V. 31.] Honorius III.). Das kanonische Recht spricht sich so unbedingt und allgemein über die Beobachtung des Beichtsiegels aus, daß die mitunter behaupteten Ausnahmen vor demselben nicht bestehen können. Selbst die dem Geistlichen gemachte Eröffnung von einem erst zu begehenden Verbrechen ist unter dem Beichtsiegel begriffen; indessen soll in einem derartigen Falle der Beichtiger durch Ermahnung und Verweigerung der Absolution den Beichtenden zu einer Aenderung seines Entschlusses zu bestimmen suchen (vrgl. c. 2. X. cit. I. 31.). v. Droste-Hülshoff (rechtsphilosoph. Abhandlungen. Bonn 1824. Nr. 2. S. 25) meint: „wenn ihm dieses mißlänge, würde es nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht für ihn seyn, die Sache der Obrigkeit anzuzeigen", steht aber damit nicht auf dem Standpunkt des kanonischen Rechts, von welchem auch neuere Gesetzgebungen abweichen, welche, wie das preußische Landrecht Th. II. Tit. XI. § 80—82, verb. Kriminalordnung § 313, allgemeine Gerichtsordnung Th. I. Tit. X. § 180, Nr. 3, und das sachsen-weimarische Gesetz vom 7. Oktober 1823, §. 38, verb. mit dem Reskript vom 4. März 1836 u. a., vorschreiben, „daß die Offenbarung des Beichtgeheimnisses so weit nothwendig ist, um eine dem Staate drohende Gefahr abzuwenden, oder ein Verbrechen zu verhüten, oder den schädlichen Folgen eines schon begangenen Verbrechens abzuhelfen oder vorzubeugen". Der Geistliche soll den Verbrecher selbst nur dann anzeigen, wenn er in seiner verbrecherischen Absicht beharrt. Die katholische Geistlichkeit hat aber auch nicht unterlassen, dagegen Einspruch zu thun (m. s. die Verhandlungen der Regierung mit dem Ordinariat zu Fulda in *Rheinwald's* acta historico-ecclesiastica. 1837. S. 364 f.). Uebrigens leisten die Bischöfe und Erzbischöfe Bayerns

nach Art. XV. des Concordats vom 5. Juni 1817 dem Könige den Eid „si tam in dioecesi mea quam alibi noverim aliquid in status damnum tractari, Majestati Suae manifestabo". M. s. überhaupt *Uihlein*, de sigillo confessionis, Heidelberg 1823. Ejusdem: de confessionis sigillum violantis poena, daselbst 1823. 8. Gründler, über die Unverletzbarkeit des Beichtsiegels, in Weiß, Archiv des Kirchenrechts Bd. IV, S. 51—124. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. V. Th. III. S. 309 f.

In der evangelischen Kirche ist das Beichtgeheimniß und die Strafbarkeit der Verletzung desselben ebenso wie in der katholischen anerkannt. Luther erklärt sehr entschieden: „Ob der Pfarrer und Beichtvater, so er darum befragt würde, beim Richter Zeugniß geben müßte? Mit nichten nicht, denn man muß Kirchen- und weltliches Regiment unterscheiden, sintemal sie (die Kindsmörderin) mir nicht gebeichtet hat, sondern dem Herrn Christo, und weil Christus es heimlich hält, soll ich es auch heimlich halten u. s. w." (Tischreden). Auch sprechen sich ebenso die Kirchenordnungen aus (m. s. die von Braunschweig, von Hoye 1581, Essen 1691 u. a. Entscheidungen der französischen Nationalsynode vom Gap 1603, Privas 1612), und die bürgerlichen Gesetze (Sächsische General-Artikel von 1580, Art. 7; Reskript vom 8. Juli 1618; — das oben citirte preußische Recht u. a.). Die oben angegebenen Ausnahmen werden auch hier statuirt. M. s. auch die Schwarzburg-Rudolstädtische Verordnung vom 13. Mai 1853, § 9. im allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 1853. S. 601 (vrgl. Schwarze, über die Verpflichtung der Geistlichen zur Zeugnißablegung, in Tauchnitz und Sperber, Zeitschrift für Rechtspflege und Verwaltung, zunächst im Königreich Sachsen. Neue Folge. Bd. VIII. (1849) H. II. S. 168—180.)

Im Allgemeinen ist noch zu bemerken, daß auch da, wo von einer eigentlichen Beichte nicht die Rede ist, doch für den Geistlichen die Pflicht der Amtsverschwiegenheit eintritt und gegenüber den Forderungen, eine Aussage zu thun, rechtfertigt, so oft in Rücksicht auf seine amtliche Stellung überhaupt ihm Mittheilungen in vertraulicher Weise gemacht worden sind (s. Erkenntniß des Ober-Tribunals zu Berlin vom 19. Mai 1853, im Justiz-Ministerialblatt, 1853. S. 356). H. F. J.

Beichtspiegel ist ein Muster (exemplum, speculum) zum Abhalten der Beichte, sowohl für den Beichtvater, als für das Beichtkind. Für jenen ist's eine Anleitung zur Handhabung der Beichtpraxis, zum Erforschen der einzelnen zur Sprache zu bringenden Fälle, mit den nöthigen Entscheidungen, Bußen u. s. w., alphabetisch oder systematisch zusammengestellte Summae de casibus conscientiae u. a. m. (s. den Art. Bußbücher). Dem Beichtenden soll der Spiegel als ein Erkenntnißmittel seiner selbst dienen, er soll in ihm das Bild des vollkommenen Menschen erkennen und sein eigenes unvollkommenes. Darnach soll er sich zur Beichte vorbereiten und dem Beichtiger die aus der Selbstprüfung entstandenen Skrupel zur Erledigung vortragen. Die römisch-katholische Kirche gibt deßhalb ihren Mitgliedern besondere: Sünden-, Gewissens-, Lebens-, Andachtsspiegel u. drgl. m., welche gewöhnlich den Erbauungsbüchern zugefügt werden.

Beichtvater — Beichtkind (confessionarius — confitens; beide durch: Beichter oder Beichtiger gemeinschaftlich bezeichnet). Die römisch-katholische Kirche bestimmt als minister des Sakraments der Beichte und Buße einen ordinirten Priester, welcher dem nach der Taufe gefallenen Sünder auf's Neue zur Gnade verhilft, ihn gewissermaßen geistlich auf's Neue erzeugt. Das Verhältniß eines geistlichen Vaters und Kindes ist der heiligen Schrift nicht fremd (s. 1 Cor. 4, 15., Gal. 4, 19.) und die Kirche hat dasselbe später auf die Stellung des absolvirenden Klerikers und des Beichtenden übertragen, für welche eine geistliche und geistige Verwandtschaft (cognatio spiritualis) entsteht (s. c. 7—9. Can. XXX. qu. I. Gratian zum c. 7 cit.). Schon zeitig nahm die Kirche an, daß das Absolutionsrecht eigentlich nur dem Bischof gehöre, in dessen Abwesenheit oder im Nothfalle aber auch von einem Presbyter und im Fall der Verhinderung desselben von einem Diakonus geübt werden könne. (Ueber die abweichenden Auffassungen der hierher gehörenden Stellen aus Cyprian. epist. 75. u. a. s. m. *Pellicia*, de christianae ecclesiae

politia [ed. Ritter. Colon. 1829]. T. I. II. p. 392 sq. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. V. Th. II. S. 183 f.). Presbyter fungirten seit dem neunten Jahrhundert im Auftrage des Bischofs und wurden dazu besonders approbirt. Da die Absolution als ein Akt der Jurisdiktion erscheint, so ist auch dem Priester außer seiner potestas ordinis die potestas jurisdictionis zu verleihen, mithin ihm als Beichtiger ein bestimmter Sprengel zur Uebung derselben anzuweisen oder ein besonderes Privilegium zu ertheilen. Ein solches hatten früher oft Mönche (s. Clement. 1. de privilegiis [V. 7.], Clemens V. 1311. c. 2. Extravag. comm. de treuga et pace [I, 9.], Sixtus IV.; s. Gieseler, Kirchengeschichte, Th. II. Abth. II. §. 69). Hiernach erklärt sich die Vorschrift des Tridentin. Concils sess. XXIII. cap. 15 de reform.: „nullum etiam regularem posse confessiones saecularium, etiam sacerdotum, audire, nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus judicetur, et approbationem, quae gratis detur, obtineat: privilegiis et consuetudine quacunque etiam immemoriali non obstantibus"; verb. Conc. Trid. sess. XIV. cap. 7. de poenit. (vrgl. Boner, über Jurisdiktion und Approbation des Beichtvaters, in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie [Köln 1834], H. IX, S. 115 ff. X. S. 88 f.). Die Regel ist deßhalb auch eigentlich, daß jeder Parochian als Beichtkind bei seinem eigenen Ortspfarrer (sacerdos, parochus proprius) beichte und ohne den Consens desselben ein anderer Pfarrer fremde Beichtkinder nicht annehme (c. 3. dist. VI, de poenit. c. 2. Can. IX. qu. II. Urban II. c. 12. X. de poenit. et remiss. [V. 38.], Innocent. III. 1215); indessen ist doch späterhin gestattet, daß auch bei anderen, welche für den bestimmten Sprengel die Approbation erhalten haben, gebeichtet werden dürfe (*Benedict* XIV., de synodo dioecesana, lib. XI. cap. 14). Eine allgemeine Ausnahme besteht nur in articulo mortis, in dringender Todesgefahr oder auf dem Todbette, indem dann jeder, auch nicht approbirte Priester absolviren kann (Conc. Trid. sess. XIV. cap. 7. cit.; vrgl. den Art. Casus reservati). In den Kathedralkirchen soll nach Vorschrift des Tridentinums, sess. XXIV. cap. 8. de reform., wo möglich ein eigener Pönitentiarius bestellt werden, welchem eine Präbende ertheilt wird, um Beichte zu hören; auch soll für Nonnen außer dem ordentlichen ein außerordentlicher Beichtiger zwei- oder dreimal im Jahr, um die Beichte aller zu vernehmen, abgeordnet werden (Conc. Trid. sess. XXV. cap. 10. de regularibus). Entschieden wird dagegen gemißbilligt, auch im Nothfalle einem Laien zu beichten: denn wer das thut „sine ulla causa semetipsum infamat et fortasse praebet aliis occasionem de se suspicandi, quod adhaereat Lutheranorum haeresi" (*Benedict* XIV. de syn. dioec. lib. VII. cap. 16. §. 11).

Die evangelische Kirche gestattet allerdings im Nothfalle, einem Nichtgeistlichen zu beichten und von ihm absolvirt zu werden (Schmalkaldische Artikel. Anhang, von der Bischöfe Gewalt), und sie kann es, da sie eine sakramentale Beichte im Sinne der römischen Kirche nicht kennt. Die Regel ist aber, daß ordinirte Geistliche die Beichte als Vorbereitung zum heiligen Abendmahle abhalten und die Gemeindeglieder sich dann an ihren Pfarrer wenden. Wo an einer Kirche mehrere Pfarrer bestellt sind, pflegt die Wahl frei zu seyn, ebenso für Eximirte (m. s. z. B. das preußische Landrecht, Th. II. Tit. XI. §. 283 f., welches als dem Pfarrzwange [s. d. Art.] unterworfen das heilige Abendmahl nicht bezeichnet). Mit Recht erinnert aber Eichhorn (Kirchenrecht, Bd. II, S. 292, 293), daß, wo nicht mehrere Pfarrer in derselben Parochie fungiren, die Parochianen deshalb an ihren Pfarrer gebunden seyen, damit nicht durch Parteiungen die Achtung desselben bei der Gemeinde untergraben werde; daher bedarf es bei der Wahl eines andern Geistlichen einer Dispensation, welche aber nicht erschwert werden darf. Uebrigens kommt bisweilen vor, daß, wo mehrere Geistliche an einer Kirche stehen, nur einem der Beichtstuhl gehört. (So war es früher bei den evangelischen Diakonen an den drei Hauptkirchen zu Königsberg; m. s. Preußisches Archiv. Königsberg 1795. S. 230 f. u. a.)

H. F. Jacobson.

Beichtstuhl. Die Beichte erfolgt, insofern nicht die Nothwendigkeit eine Aus-

nahme rechtfertigt, in der Kirche. Die älteren Gesetze schreiben vor, es solle dies an einer Stelle geschehen, welche frei liegt und von Allen gesehen werden kann. So bestimmt die Synode zu Paris von 829, daß Klosterfrauen vor dem Altar im Beiseyn einiger nicht fern stehender Zeugen beichten sollen. Die Synode zu Trier 1227 can. 4., Mainz 1261 can. 8., Köln 1281 can. 8. (*Hartzheim*, Concilia Germaniae. Tom III. Fol. 528, 598, 664) u. a. sprechen von einem locus patulus, eminentior, ut ab omnibus videri possint, im Gegensatz eines obscurus, tenebrosus, an welchem letztern nicht Beichte gehört werden soll. Noch im sechszehnten Jahrhundert wird ein locus conspicuus, qui secretus vel clausus non sit, vorgeschrieben (Synode zu Augsburg 1567, c. 7, zu Ypern 1577, tit. XVI. c. 13. (*Hartzheim* a. a. O. Tom VII. Fol. 174, 850 u. a.). Die ersten bestimmteren Spuren von Beichtstühlen finden sich in Italien, wo die Synode zu Cosenza 1579 und zu Malfi 1591 verordnen, jede Kirche soll so viel confessionalia als confessores haben, die aber so frei vor Aller Augen befindlich sind, daß der Beichthörende und Beichtende von jedem ohne Mühe gesehen werden kann. Daran soll sich eine Wand mit einem Gitterfenster (fenestella cancellata) befinden, so daß der Beichtende gehört, aber nicht gesehen werden können. Auch sollen die päbstlichen und bischöflichen Reservatfälle und die Absolutionsformel daran befestigt seyn (Coll. Concil. ed. Mansi. Supplem. V. Fol. 1126, 1249; Binterim, Denkwürdigkeiten. Bd. V. Th. II. S. 233). Bald darauf finden sich solche Beichtstühle auch in Deutschland (Synode zu Prag 1605, Tit. XI., in Ermland 1610 (*Hartzheim* a. a. O., VIII. Fol. 688; IX. Fol. 109) und weiter in den Niederlanden eingeführt, 1607 in Mecheln (*Hartzheim* a. a. O., VIII. Fol. 777) u. s. w.

Die in der evangelischen Kirche üblichen Beichtstühle haben nicht eine solche Einrichtung und bedürfen derselben nicht, da nur die Ohrenbeichte eine solche erfordert.

H. F. Jacobson.

Beichtzettel (Beichtschein) ist ein Zeugniß des Priesters, daß man zur Beichte gegangen, resp. das Sakrament empfangen habe. Es bedürfen eines solchen Scheins vornehmlich diejenigen Parochianen, welche bei einem andern, als dem sacerdos proprius gebeichtet, um sich bei demselben zu legitimiren, daß sie dem Gebot der Kirche, jährlich zu beichten, ein Genüge gethan haben. Die Geistlichen sind deshalb auch verpflichtet, besondere Beichtregister anzulegen, aus denen sie die Ungehorsamen kennen lernen, um dann ein Verfahren gegen sie einzuleiten. (M. s. z. B. Synode von Köln 1749, sub. fin.; von Antwerpen 1576, Tit. IV.; Ermländische Syn. 1610; Kölner 1662 (*Hartzheim*, Concilia Germaniae. T. VI. Fol. 560; VII. Fol. 816; IX. Fol. 113, 977).

In der evangelischen Kirche sind bisweilen Zeugnisse der Beichtväter für ihre Pfarrkinder zur Erlangung von Benefizien, Stiftsstellen u. dergl. nach den Fundationen derselben nothwendig.

H. F. Jacobson.

Verzeichniß

der im ersten Bande enthaltenen Artikel.

In diesem Verzeichnisse finden sich einige nachträgliche Verweisungen auf spätere Artikel.

A.

Verzeichniß der wichtigsten Druckfehler.

Seite 9, Zeile 6 von oben lies: סֵגֵר statt חָגֵר.
„ 15, Zeile 7 von unten lies: 1726 st. 1526.
„ 42, Zeile 16 von oben lies: vidsklepelse st. vidonepelse.
„ 44, Zeile 15 von unten lies: das wilde Heer st. das wüthende Herz.
„ 65, Zeile 7 von oben lies: an Herodes st. von Herodes.
„ — Zeile 11 von unten lies: Josephus st. Theophilus.
„ 78, Zeile 21 von unten lies: Abraxas st. Abranas.
„ 90, Zeile 5 von oben lies: ergeben st. angeben.
„ — Zeile 14 von oben lies: I, 14. st. 14.
„ 174, Zeile 19 von unten lies: Agabus st. Agabes.
„ 175, Zeile 6 von oben lies: und wurde st. wurde.
„ — Zeile 9 von oben lies: und zwar st. das zwar.
„ — Zeile 12 von unten lies: pascunt st. parcunt.
„ — Zeile 8 von unten lies: des 4. Jahrhunderts st. des 14. Jahrhunderts.
„ — ebendaselbst lies: um st. und.
„ 213, Zeile 21 von unten lies: Marion und Singlin st. Marron und Servin.
„ 215, Zeile 29 von oben lies: angeben statt ergeben.
„ 234, Zeile 24 und 25 von unten lies: *ακατασκευαστος* st. *ανατασκευαστος*.
„ — Zeile 24 von unten lies: die erste hieß st. die erste jener, welche hieß.
„ — Zeile 21 von unten lies: *ετι* st. *ατ*.
„ 258, Zeile 7 von unten lies: Hamann st. Homene.
„ 269, Zeile 6 von unten lies: Amalrich st. Amandus.
„ 509, Zeile 4 von oben lies: Worte st. Werke.
„ 527, Zeile 20 von oben lies: Prädestination st. Prädestation.
„ 535, Zeile 6 von oben lies: er st. es.
„ 537, Zeile 19 von oben lies: Aretius st. Taretius.
„ 539, Zeile 5 von oben lies bescheiden st. bescheidend.
„ — Zeile 9 von unten lies spagiridicum st. spawyridicum.
„ 540, Zeile 1 von oben lies: de Christianismo st. de Arristianismo.
„ 716, Zeite 8 von oben hinter Predigten setze: an.
„ — Zeile 13 von oben lies: Priesterthum st. Christenthum.
„ 732, Zeile 9 von oben lies: *ἁγια* und *ἁγιον* st. *ἁουια* und *ἁουιον*.